

Directrice de la publication

Anita Izcovich

Responsable éditoriale

Nadine Naïtali

Comité éditorial

Françoise Babeau

Roseline Dantan

Olivia Dauverchain

Francis Dombret

Jacques Gayard

Stéphanie Le Blan

Anne Meunier

Thérèse Thévenard

Maquette

Jérôme Laffay

Mise en pages

Isabelle Calas



sommaire du n° 47, décembre 2009

5 Patricia Dahan : Introduction

Séminaire Champ lacanien 2008-2009 : La psychanalyse appliquée au malaise contemporain

11 Jacques Adam : Le malaise de l'objet

22 Jean-Pierre Drapier : Jouir du capitalisme

34 Didier Castanet : Des-corps contemporains

Journées nationales de l'EPFCL-France de décembre 2009 « Psychanalyse et religion »

Textes préparatoires

51 Muriel Mosconi : La ligature d'Isaac, une référence de Lacan

58 Claire Duguet : Des dieux qui font « bigler » les femmes

65 Bernard Nominé : Caïn le signe

70 Marc Strauss : De l'Autre à l'un

81 François Dutrait : Comment (ne pas) parler de Dieu ?

101 Vicky Estevez : Dieu, à la fin ?

105 Francis Dombret : Françoise Dolto : une croyante à peu près viable ?

110 Isabelle Cholloux : Divan, divin

Chroniques

Regard

117 Marie-José Latour : « Lacan, Louvain, 1972 »
Entretien avec Sébastien Lange

Des nouvelles de l'« immonde » n° 25

133 Claude Léger : Dans l'œil du bouillon

Patricia Dahan

Introduction

En guise d'introduction, je vais vous faire partager, à travers ma lecture, l'aperçu que ce dernier numéro de l'année offre sur l'important travail mis en chantier au sein de notre École dans le cadre du séminaire Champ lacanien qui s'est déroulé en 2008-2009 sur le thème « La psychanalyse appliquée au malaise contemporain » ainsi qu'au cours des soirées préparatoires au colloque qui aura lieu les 5 et 6 décembre au palais des Congrès sous le titre « Psychanalyse et religion ».

Pour commencer, revenons aux dernières séances du séminaire Champ lacanien du programme 2008-2009.

Si avec les transformations de la société et du lien social les symptômes prennent des formes nouvelles, les fondements de la psychanalyse eux ne changent pas. En s'appuyant sur cette hypothèse, les intervenants invités, au séminaire Champ lacanien, à s'exprimer sur la présence de la psychanalyse dans le monde contemporain ont montré comment le discours analytique peut être une réponse pour sortir du malaise auquel il est si souvent fait référence. Trois des interventions qui ont eu lieu au cours de ce séminaire sont publiées dans ce numéro, à la suite de beaucoup d'autres déjà parues dans les précédents numéros.

Jacques Adam aborde la question du malaise contemporain par le malaise de l'objet, « l'objet en trop ». En effet, au cœur du nouveau malaise dans la culture il y a cette volonté d'éliminer tout ce qui est différent, « d'étrangéifier [...] tout objet dans lequel on n'arrive pas à se reconnaître ». Jacques Adam met l'accent sur le danger de la discrimination, qu'elle soit positive ou négative, et nous invite à nous

pencher sur l'ouvrage de Guy Konopnicki, *La Banalité du bien*, pour considérer le malaise des identités politico-religieuses.

Jean-Pierre Drapier souligne ensuite que le discours capitaliste n'est pas une forme moderne du discours du maître mais qu'il le subvertit en substituant la frustration à la castration comme rapport à l'objet. Il en résulte « une injonction à jouir qui n'est que jouissance d'objets en toc », une injonction surmoïque « jouis » qui conduit à l'angoisse ; autre façon d'examiner le malaise contemporain par le malaise de l'objet.

De manière différente, chacun de ces deux auteurs aborde la question du malaise contemporain par le rapport à l'objet, soulignant l'un et l'autre que le discours analytique qui produit un nouveau rapport à l'objet pourrait être un moyen de sortir du malaise.

La dernière intervention à ce séminaire, celle de Didier Castanet, parle du corps dans notre époque. Cela le conduit à examiner comment les effets du discours capitaliste et du discours de la science sur le corps conditionnent le symptôme et à observer les incidences de ces discours dans la clinique analytique.

En ce qui concerne la préparation des journées de décembre, nous arrivons au terme de la publication d'une série d'articles qui ont nourri ces derniers mois la réflexion sur Dieu et la religion. Dans cette dernière série d'articles, il est question des différentes faces de Dieu et de ce qui dans la référence à Dieu s'articule avec la jouissance.

Muriel Mosconi, en citant l'unique séance du séminaire *Les Noms du Père*, évoque la Bible et le sacrifice d'Abraham. Ici les différentes faces de Dieu sont le Dieu qui demande le sacrifice et le Dieu qui arrête la main. La jouissance apparaît dans la voix de Dieu et l'articulation entre la métaphore du Nom du Père et l'objet *a*.

Claire Duguet en passe par les différentes faces de l'amour pour atteindre le grand Autre qui aurait plusieurs faces de Dieu : « le Dieu de l'exception paternelle qui fonde le tout phallique » et l'autre face de Dieu non articulable à l'universel de la loi.

Bernard Nominé nous engage dans une discussion à partir de « l'ahurissante » histoire de Caïn et Abel et du signe mis par Yahvé

sur Caïn, « le signe de notre humanité qui nous distingue du divin ». Mais que cache ce signe, une autre façon d'examiner les différentes faces de Dieu ? Un Dieu paradoxal ? Nous le découvrirons à la lecture de ce texte.

L'homme, nous fait remarquer Marc Strauss, rêve d'un Dieu tout savoir qui saurait le vrai sur la jouissance. Mais ce Dieu n'existe pas. Alors y aurait-il une autre face de Dieu qui en saurait un bout sur la jouissance ? Oui mais « une autre jouissance exclue de la nature des mots », la jouissance féminine et la jouissance de lalangue. Ce second Dieu « reste caché au fond de lalangue ». Un deuxième Dieu donc tapis sous lalangue.

Entre les lignes il se dégage de toutes ces lectures une opposition entre la division irréductible du parlêtre et l'idéal. C'est par un récit de fin d'analyse que Vicky Estevez souligne cette opposition et termine par un witz.

Isabelle Cholloux faisant consonner divin et divan, Dieu et inconscient examine comment peuvent se conjoindre l'athéisme de Freud et le phénomène religieux. Tandis que Francis Dombret évoque Françoise Dolto et sa croyance. Ce dossier nous offre également la contribution d'un philosophe, François Dutrait, qui, analysant « l'athéologie » des philosophes et soulignant que l'athéisme suppose malgré tout une croyance, fait l'hypothèse d'une dénégation.

Dans la rubrique « Chronique », Marie-José Latour nous invite à nous divertir : par anticipation à l'intermède qui aura lieu lors de la soirée à La Coupole le samedi 5 décembre à l'occasion des Journées nationales sur « Psychanalyse et religion », elle nous propose une interview de Sébastien Lange. Sébastien Lange est un comédien, lecteur de Lacan qui a séduit nos collègues de Bordeaux en ayant su « faire entendre Lacan sur scène ». À Paris le 5 décembre il présentera opportunément, en résonnance avec le thème des Journées, des fragments de « La messe de l'athée » d'Honoré de Balzac.

Nous terminerons notre lecture par la chronique de Claude Léger, que je lis en réalité en premier comme beaucoup des lecteurs du *Mensuel*, « et là on ne rit plus ! », nous dit-il dans son billet d'humeur.

Séminaire Champ lacanien
2008-2009

La psychanalyse appliquée
au malaise contemporain

Jacques Adam

Le malaise de l'objet *

L'argument de notre thème de l'année est « La psychanalyse appliquée au malaise contemporain ». Il dit précisément qu'on traitera la question de savoir « comment le discours analytique trouve place dans les failles entre les espaces totalitaires et ségrégationnistes ».

C'est en effet ce dont on a déjà entendu parler cette année dans l'exposé, entre autres, de Nicole Bousseyroux ; sans savoir ce dont elle allait parler, j'avais proposé le même titre qu'elle mais à l'envers, sous la forme d'un *joke* : à la place de « L'objet du malaise », j'ai choisi de parler du « Malaise de l'objet », comme, toute proportion gardée, Oskar Pfister a répondu par *L'Illusion d'un avenir* à *L'Avenir d'une illusion*, après quoi la grande réponse de Freud est venue sous la forme très catégoriquement laïque de son *Malaise dans la civilisation*. Je vais donc essayer de parler de ce que peuvent être les différents degrés d'un malaise, malgré ou à cause de la présence d'une constante, celle de « l'objet ».

Malaise de l'objet, version clinique

Les guises de l'objet sont nombreuses, qui prouvent combien on peut croire qu'avec lui, on peut en faire... à sa guise. Mais cela est-il vrai ? « Je ne manipule pas l'objet, je suis manipulé par lui », dit le magicien, lucide. « Je me détache de l'objet, échappant ainsi à la souffrance », dit le saint ou le bouddhiste. « Je me gausse de l'objet qui veut me tyranniser », dit l'artiste inventeur de rêves si « réels ¹ ». « Je me méfie, et pour cause, de l'objet », peut dire le déprimé qui en connaît la traîtrise quand c'est l'ombre de cet objet qui s'abat sur lui.

* Intervention au séminaire du Champ lacanien, Paris, 2 avril 2009.

1. C'est le cas du génial petit-fils de Charlie Chaplin, James Thierrée, dans son spectacle *La Veillée de Abysses*, dans un numéro époustoufflant avec un simple objet : une banale chaise.

Il faut donc une référence sûre ; prenons celle de Colette Soler (il y a trois ans dans ce même séminaire) : la psychanalyse, c'est l'utilisation de l'objet-manque, point de départ incontournable pour situer l'acte dans le discours analytique.

Il y a bien en effet un objet dont la constante est qu'on ne peut jamais le perdre, puisqu'il manque toujours. Objet noté petit *a*, version manque, version cause du désir. Celui-là, c'est un objet, je dirais, ami, un partenaire du désir qui, bien qu'il puisse causer quelques souffrances, dans l'attente, n'en conduit pas moins à une sorte de satisfaction, qu'elle soit reconnue ou non (je parle ici des sublimations). C'est un objet utile, par sa substance même de manque.

Mais il y a cette autre forme de l'objet, celui qui est toujours en trop, c'est aussi sa constance, celui qui gêne, « les objets du monde » comme on dit, contre lesquels tout sujet grogne (tout sujet raisonnable), ces objets encombrants que la civilisation propose à notre jouissance, jusqu'à plus soif. Ce sont les objets ennemis, les objets traîtres, plus traîtres encore que ceux qui se présentent par leur ombre, ceux qui provoquent un malaise cumulatif, contrairement à l'objet manque, qui dans sa répétition de manque fait toujours fonctionner le désir. Ces objets, qu'on appelle aussi objets petit *a*, objets plus-de-jouir, lathouses, bouchent l'ouverture du désir par accumulation de jouissance imposée. Ces objets de la civilisation sont ceux du discours capitaliste qui tournent en rond en formant le manège infernal des malaises subjectifs. On peut même en prendre des exemples cliniques qui ne contredisent pas la dissymétrie qu'il peut y avoir entre l'objet petit *a* manque et l'objet petit *a* plus-de-jouir.

Prenons le cas de l'Homme aux loups, à propos duquel Freud a étudié plus particulièrement l'objet oral, l'objet anal et l'objet phallique ; et Lacan plus spécifiquement l'objet regard et l'objet voix. À l'objet oral correspond chez l'Homme aux loups ce symptôme d'innapétence précoce que Freud a souligné et qu'on retrouve aussi dans sa peur d'être mangé par les loups de l'arbre. L'objet anal, quant à lui, prédominant chez l'Homme aux loups et prolongement de l'organisation pulsionnelle orale, se retrouve dans la production de la selle émise lors de la vue de la scène primitive du coït *a tergo* parental, interprétée par Freud comme un rejet de la castration par identification passive féminine. L'objet anal apparaît alors chez l'Homme aux

loups comme le comble de l'objet condensateur de sa jouissance. L'objet phallique est sollicité également sous la forme de la disjonction du pénis entrevu lors de la scène primitive et réactivé également dans le scénario de l'hallucination du doigt coupé. L'objet scopique est celui sur lequel Lacan met l'accent ; c'est la scène primitive réactivée traumatiquement dans le cauchemar des loups, où ce qui se manifeste est l'absence de la fonction séparatrice de cet objet petit *a*, où le sujet, qui n'est plus que regard, se trouve érigé phalliquement comme objet de la jouissance de l'Autre. Rien ne dénote plus ici l'identification du sujet à l'objet. L'objet vocal enfin, dans la somme des symptômes de l'Homme aux loups, se retrouve dans un cérémonial de signe de croix mettant en œuvre la fonction respiratoire et fait écho à la respiration haletante du père lors de la scène primitive.

Voilà donc cinq guises de l'objet petit *a* et qui montrent comment on peut résister à se séparer d'une jouissance qui serait en trop. C'est peut-être cela le mécanisme de tout malaise avec tout objet : pas d'échappatoire devant la loi de la castration.

Nous sommes encore ici sur le versant clinique du malaise de l'objet. On pourrait y ajouter le tour de force de Winnicott, non pas avec son objet transitionnel, mais par son ingéniosité à concevoir les objets de la réalité, plus même, la réalité des objets, à partir d'une épreuve de destruction. L'objet n'existe qu'en tant qu'il a survécu à sa destruction par le sujet qui lui renvoie, dans sa survie, la preuve de sa capacité d'amour. « Je t'aime parce que tu as survécu à ma volonté de destruction. » Ainsi se forme la réalité, un *Umwelt* du sujet, qui peut ainsi passer du malaise de l'objet à son amour, à l'estime qu'il peut avoir à son égard pour avoir survécu à une rage destructrice. C'est la destruction qui joue son rôle en fabriquant la réalité, en plaçant l'objet hors de soi. Et Winnicott arrive donc à la formulation de son propre *Delenda* : les objets sont à détruire parce qu'ils sont réels et ils deviennent réels parce qu'ils sont détruits. On pourrait entendre ici dans cette formule quelque écho d'une tonalité lacanienne, mais je crois au contraire qu'elle renforce l'idée de l'aliénation à l'Autre. On pourrait parler ici d'« objet subjectif », et c'est d'ailleurs ainsi que Winnicott le nomme quand il parle de « l'objet transitionnel », comble, reconnaissons-le, de la relation aliénante. Dans une forme inversée, il est sans doute plus juste de parler de

« sujet objectif » pour désigner celui que Lacan fait surgir, par sa fonction séparatrice, dans la dialectique du désir.

L'objet petit *a* est toujours demandé à l'Autre. C'est cela qui provoque du malaise. Car tout le monde ne l'a pas dans sa poche, à sa disposition, tout le monde ne peut pas se démontrer cause de soi, avec cette apparence de liberté et d'absence de contrainte qui caractérise le fou. Le malaise, ce n'est pas seulement d'avoir l'objet placé hors de soi, c'est alors surtout de devoir aller le chercher dans l'Autre pour pouvoir savoir quelque chose de son propre désir. C'est une contrainte dont on sait qu'elle peut être ravageante, du moins selon ce que Lacan en dit quant au malaise de la relation entre mère et fille.

Malaise de l'objet, version éthique

Il n'y a pas que des versions cliniques du malaise de l'objet. Il y a aussi ce qu'on pourrait appeler une version politique du malaise de l'objet.

Lors de la soirée de février, Nicole Bousseyroux nous a très justement rappelé, avec Freud, que l'objet du malaise, c'est la *Kultur* même, parce qu'elle cultive la pulsion de mort, intériorisée en sentiment de culpabilité mis au service de la morale, mise au service du Bien. Mais, en même temps, cet objet du malaise qu'est la culture de la pulsion de mort au service du Bien se retrouve aussi bien dans le Mal que représente la jouissance, jouissance trop proche qu'on a ou qu'on est de notre prochain. Ce sont les formes les plus banales du malaise collectif comme du malaise individuel. Malaise de l'objet, malaise des objets, malaise de tout ce qui est autre que soi, malaise de tout ce qui est « étranger ». Mais succombe-t-on au malaise de l'objet en versant dans une banalité relative au Bien de la morale ou relative au Mal de la jouissance ? Banalité dans le Bien ou banalité dans le Mal ?

Nicole Bousseyroux nous a proposé de considérer que le « Malaise dans la culture » (*de* la culture), représenté historiquement par la Shoah, œuvre de la barbarie nazie, correspondait à une mécanique psychotique de retour dans le réel de la pulsion de mort (donc assimilée à la banalité du Mal). Mais elle a fort justement rappelé comment Lacan a su souligner ce passage inouï qui va du principe du refus de la ségrégation à la généralisation du camp de

concentration ². Elle a donc très bien mis en valeur ce malaise culturel produit par l'équation infernale : discours de la science + discours capitaliste = montée du monde concentrationnaire, comme celui qu'ont produit les systèmes totalitaires nazis ou communistes, mais que produisent aussi bien nos démocraties modernes à cause de (je cite de nouveau moi-même Lacan) l'« extension de plus en plus dure des procès de ségrégation ³ ».

Ségrégation veut dire différence, discrimination. Il y a des discriminations négatives, mais il y a aussi des discriminations qu'on appelle aujourd'hui, banalement, positives, comme pour faire passer la pilule de l'exclusion (quand ce n'est pas celle, spécifique et scientifique, de l'extermination, comme cela a été le cas dans le programme nazi de 1942). Y avait-il alors, dans les propres effets de la culture même, un malaise à vouloir différencier systématiquement tout ce qui n'est pas pareil que soi, à vouloir étrangéfier à tout prix tout objet (ou tout autre) dans lequel on n'arrive pas à se reconnaître ? Un malaise de l'objet autre. Il s'agit là, vous le devinez aisément, des questions si actuelles des communautarismes et des groupes confessionnels.

Un écrivain, journaliste également et ancien président de l'UNEF, Guy Konopnicki, vient de faire paraître un petit ouvrage au titre stimulant : *La Banalité du bien, Contre le culte des différences* ⁴. Le titre est provocateur bien sûr. *Contre le culte des différences* ! Venant d'un auteur juif la formule est plutôt étonnante. On pourrait bien lui objecter : « Alors, vous êtes pour le “tous pareils”, pour la jouissance commune, celle de l'ennui, du malaise contemporain qu'on simplifie avec le terme de dépression ? » Ce n'est pas du tout cela. Ce que l'auteur regrette, à juste titre je crois, c'est le détournement de l'expression « banalité du Mal ». On sait que l'expression, reprise de Hannah Arendt à propos du procès Eichman et du nazisme en général, est très ambiguë, pour autant que, tournée en formule, l'expression dit qu'il s'agirait d'un mal universel à exorciser en l'homme, chez qui il

2. J. Lacan, *Préface à Anika Lemaire, Jacques Lacan* (1969), Bruxelles, Pierre Mardaga éditeur, 1977, p. 8.

3. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 257 (Proposition sur la passe).

4. G. Konopnicki, *La Banalité du bien, Contre le culte des différences*, Paris, Édition Hugo & Cie, 2009.

serait légitime de considérer qu'il existe une commune mesure entre le SS qui serait un monstre pétri d'humanité et l'homme « humain » qui serait un SS virtuel, un monstre éternel, définitivement. Banalité du mal, donc, saisie sur la ressemblance et justifiée par la lâcheté de l'obéissance déresponsabilisante. C'est un thème à succès repris récemment dans le roman de Jonathan Littell, *Les Bienveillantes*. Le Mal, on le voit, devient une sorte d'objet virtuel où l'on ne dédaigne pas de se mirer et dont le commerce peut faire la jouissance de chacun.

La ressemblance, l'identique, le pareil, ce n'est évidemment pas du tout ce que prône Konopnicki. Mais le surinvestissement des différences non plus. Pourquoi ? Parce que en banalisant, si on peut dire, l'expression « banalité du Mal », on arrive à faire ce que le président français a tenté de faire récemment, par exemple : associer les enfants des écoles aux enfants déportés de France et assassinés dans les camps nazis. Souligner avec compassion la différence juive et proposer de s'y égarer pour mieux la comprendre ! Le détournement de la banalité du Mal peut ainsi servir de base à ce que l'auteur appelle une « incantation d'essence religieuse », en faisant de la Shoah une mystique d'État qui ne fait que ressourcer l'antisémitisme. Par exemple, on en arriverait à reprocher aux Juifs d'avoir péché contre leur mission de peuple élu en s'investissant dans les idéaux universels, la littérature et les arts profanes. Ils auraient ainsi déclenché la colère divine, et donc : c'est bien fait pour eux ! L'auteur ajoute même avec perspicacité : « En réduisant la Shoah à la particularité des victimes, on rend indéchiffrable la notion de crime contre l'humanité. » La thèse va donc assez loin. Elle est juste puisque l'auteur, sans être lacanien bien sûr, ni avoir écouté Nicole Bousseyroux cette année, dit exactement la même chose que ce que Lacan avait souligné : « Le nazisme pratiquait, certes, la discrimination négative. Il parlait de race. Il mettait tout de même en œuvre une discrimination positive, pour assurer le triomphe du grand blond germanique ⁵. »

L'objet du souvenir ! Voilà bien un thème familier à la psychanalyse mais dont l'utilisation politique peut servir d'obscurs desseins s'il devient un objet de culte, au nom de la banalité... du Bien. On peut ainsi renforcer des formes de discrimination positive et alimenter

5. *Ibid.*, p. 44.

les concurrences mémorielles : pourquoi les victimes de l'esclavage n'auraient-ils pas droit aux mêmes égards que les victimes de la Shoah ? L'idée de la repentance a le même effet pervers que l'obligation de compassion mémorielle. Cela occulte la vraie origine du malaise qu'a été le triomphe du nazisme au milieu de xx^e siècle. Par exemple, l'effet de collaboration du régime de Vichy à cette époque en France s'efface derrière la trouble idée de repentance et devient, pourrait-on dire, un souvenir forclos. C'est un objet de souvenir d'avance perdu, si on lui donne le masque de la repentance. On jette ainsi le malaise même avec l'eau de la repentance, ce malaise qu'on sait être si connecté habituellement à l'épreuve du refoulement. La manière dont on cherche à éviter le malaise dénote donc en quelque sorte de quelle nature était l'objet du malaise. Ici, c'est de mon semblable, le collaborateur, qu'il faut réprimer l'idée désagréable mais en en faisant, par la repentance, un autre bien différent de moi, dont j'aurais dû me sentir coupable d'avoir épousé sa cause. Tous collabos, – alors, plus de collabos !

Cela n'est pas sans rappeler le mécanisme que Freud décrit dans le chapitre VII de la *Traumdeutung* pour expliquer la fonction de la répression dans l'inconscient (*Unterdrückung*) par rapport au refoulement (*Verdrängung*). La répression est là pour empêcher le déplaisir procuré par le refoulement. « [...] ce qui rend surtout nécessaire la répression de l'inconscient, c'est que le libre cours dans l'inconscient des représentations développerait un état affectif qui primitivement était plaisir [*Lust*], mais qui, depuis le refoulement, porte la marque du déplaisir [*Unlust*]. La répression a pour but et aussi pour résultat d'empêcher le développement de ce déplaisir. Elle s'exerce sur le contenu représentatif de l'inconscient, parce que c'est de là que pourrait se dégager le déplaisir ⁶. »

La répression, dans son sens clinique, c'est-à-dire au sens de réprimer le malaise dû à l'objet sexuel, n'est donc pas sans rapport avec la répression au sens politique du terme, au sens de réprimer tout ce qui gêne sur le chemin de la maîtrise du plaisir... et du plaisir de la maîtrise. La différence réside dans l'inconscient – pas tout – qui malgré son surmoi tyrannique ne sera jamais, lui, un système totalitaire...

6. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, chapitre VII, p. 494-495.

La valorisation des différences ! Encore un thème que l'éthique psychanalytique pourrait supporter avec l'approbation de l'opinion publique et du discours courant. Ce n'est pas celui qu'enfourche Konopnicki. Pourquoi ? Parce qu'il pense que cette valorisation des différences trouve son issue dans une reconstruction des diverses identités de groupe, qui vient combler en fait le manque d'un Bien commun, d'un Bien bien réel que seraient, que devraient être la République, les valeurs universelles, la citoyenneté... Faut-il pour autant l'accuser de tomber dans l'Utopie ? Et d'ironiser trop facilement sur le thème de la banalité du Bien ? Ses positions caricaturent peut-être parfois une réalité qu'il est difficile d'analyser avec lucidité. C'est le cas du malaise des identités politico-religieuses au Moyen-Orient, qu'il résout en termes d'« identités virtuelles ⁷ ». Mais ses positions ne me semblent pourtant pas inutiles quand on entend parler de nos jours de « laïcité positive » pour faire passer en réalité la pilule de l'adhésion, de la soumission officielle aux valeurs religieuses. La laïcité positive devient en Occident le discours commun des chefs d'État, qu'il s'agisse d'État laïc ou d'État religieux ⁸.

7. « Israël n'est pas une compagnie d'assurance à laquelle nous devrions souscrire pour avoir un refuge en cas de vague d'antisémitisme. Le sionisme imaginaire n'est qu'un jeu de rôle. On gagne la terre promise une à deux fois par an, on voyage sur des vols *low cost* en se croyant passager de l'Exodus. L'hôtel-club tient lieu de kibboutz. Les plus engagés achètent un appartement à Eilat ou à Netanya. Ceux qui ici cherchent à se protéger du mode de vie français, s'isolent de la même manière, lorsqu'ils se retrouvent en Israël. Nul besoin d'apprendre l'hébreu pour séjourner à Netanya ! Pour les Israéliens c'est une colonie française. Ceux qui n'ont pas toujours les moyens de s'offrir deux semaines de ce sionisme de plage pratiquent un autre jeu. Ils défendent et patrouillent coiffés d'une kippa, entre la porte de Pantin et les Buttes-Chaumont. Cette guerre mobilise des générations qui n'ont jamais connu de discriminations. Ils ont parfois été confrontés aux insultes, voire aux agressions de gamins en déshérence. Nos sionistes imaginaires s'opposent à des Arabes fictifs, nés en France, souvent de parents français, n'ayant d'autres liens avec leur supposée culture d'origine que l'écho de la propagande islamiste. Les uns et les autres se fabriquent une identité virtuelle, parce qu'ils n'ont pu s'identifier à l'histoire du peuple dont tous font partie, le peuple français. » (G. Konopnicki, *La Banalité du bien, Contre le culte des différences*, op. cit.)

8. « Dans la transmission des valeurs et dans l'apprentissage de la différence entre le bien et le mal, l'instituteur ne pourra jamais remplacer le pasteur ou le curé, même s'il est important qu'il s'en approche, parce qu'il lui manquera toujours la radicalité du sacrifice de sa vie et le charisme d'un engagement porté par l'espérance. » (Nicolas Sarkozy, « Discours de Latran », 20 décembre 2007.)

En guise de conclusion

Je pense que ce provocateur petit envoi de Konopnicki n'est pas inutile à rappeler au moment où l'on entend dire que le Parlement français étudie un projet de recensement de notre société qui serait fait en mesurant la diversité de notre dite société à partir de statistiques ethniques...

Malaise de l'objet race, de l'objet corps, de l'ADN. Malaise de l'objet semblable autant que de l'objet différent, dont on ne peut parler qu'en termes d'évaluation, évaluation de la ressemblance, évaluation de la différence.

Au regard de ce ravalement des valeurs, le discours analytique a-t-il des chances de trouver sa place entre les espaces totalitaires et ségrégationnistes ? En faisant balance au malaise ? Mais de quelle manière ? Mais au moins en se souvenant et en faisant fonctionner le fait qu'il n'y a pas d'objet plus précieux qu'un autre (c'est la thèse même de l'objet petit *a*), ce qui ne veut pas dire que tout s'équivaut.

Je n'ai pas voulu, dans mon interrogation, parler des objets de la réalité, les objets de la nature, de la physique ; de ces objets qui ne font que se mettre en travers de notre désir, ces objets de la contrariété quotidienne et universelle. Ce ne sont pas non plus les objets de la pataphysique, définie par Alfred Jarry en termes quasi lacaniens : « La science des solutions imaginaires qui accordent symboliquement aux linéaments les propriétés des objets décrits par leur virtualité. » L'objet petit *a* n'est certes pas un objet réduit à sa virtualité, qui n'est qu'une étape de sa constitution, de sa consistance.

Mais on se demandait ici même il y a quelques semaines avec notre collègue Vanina Micheli-Rechtman quelle était l'importance de ces multiplications d'objets virtuels dans ce qu'on appelle maintenant « cyberaddictions ». Konopnicki lui-même fustige au passage ces nouveaux jeux de la jeunesse contemporaine qui entraînent une perte d'identité et qui poussent donc à se raccrocher à l'identification rassurante du communautarisme. Ces manipulations de l'image grâce aux nouvelles technologies font craindre le développement d'une épidémie (réclamant maintenant les soins des « psys ») où l'on manierait de l'objet virtuel à identité virtuelle que veux-tu, comme si l'image et l'objet imaginaire ne suffisaient plus à ouvrir les voies du plaisir. En 1946 déjà, Lacan désignait l'image comme « l'objet propre

de la psychanalyse » et en soulignait la menace dans son rapport à l'identification, menace allant jusqu'à pouvoir provoquer la folie. « L'art de l'image bientôt saura jouer sur les valeurs de l'*imago* et l'on connaîtra un jour des commandes en série d'"idéaux" à l'épreuve de la critique : c'est bien là que prendra tout son sens l'étiquette : "garanti véritable" ». »

Quel serait alors le comble du malaise spécifiquement rencontré dans l'objet et dans cette jouissance qu'on peut en avoir ou qui vous fait reculer ? Est-ce à chercher dans cette sensation du vide, du néant, de la négation telle qu'on imagine qu'elle habite le sujet (l'*a-sujet* !) mélancolique, qui s'éprouve peut-être au-delà du sentiment même d'être un déchet (qui est au fond déjà une manière d'être quelque chose) ? Sujet sans visage, sujet impersonnel, sujet rien (« Rien » – *Res* – étant l'étymologie même de cette Chose, à écrire avec un grand C comme *das Ding* s'écrit avec un grand D, Chose vide que les objets habillent de leur ombre). Je ne peux m'empêcher de penser aussi à ce propos à ce passage de Lacan qui, venant juste de démontrer, mathèmes en main, que « le sujet n'est autre que cet objet qui n'a pas d'image spéculaire », ajoute pour rendre compte du malaise de l'étoffe subjective au contact de l'objet cette superbe envolée digne du poète qu'il (ne) fut (pas) : « Proie saisie aux rets de l'ombre, et qui, volée de son volume gonflant l'ombre, retend le leurre fatigué de celle-ci d'un air de proie ¹⁰. »

Être la proie de son visage, de son regard, c'est peut-être ce que le peintre Kokoschka a voulu décrire en parlant du dernier des nombreux autoportraits de Rembrandt : « Il était laid et brisé, affreux et désespéré ; et si merveilleusement peint. Et soudain je compris : être capable de se regarder soi-même disparaître dans le miroir – ne plus rien voir – et se peindre comme le Néant, la négation de l'homme. Quel miracle et quel symbole ¹¹ ! »

« Se regarder soi-même disparaître dans le miroir » n'évoque pas seulement l'Alice de Lewis Carroll mais aussi l'analyse que fait, à travers l'étude du visage, Levinas dans *Totalité et infini*, sur la notion

9. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 192.

10. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir » (1960), dans *Écrits, op. cit.*, p. 818.

11. Cité par Daniel Widlöcher, dans *De la mélancolie, Entretiens de la fondation des Treilles*, Textes réunis par Jean Clair et Robert Kopp, Paris, Gallimard, 2007, p. 212.

d'impersonnel et d'horrible, sur ce qui ne correspond à aucune représentation, sur ce vide qui ne contient et que ne contient aucune vision, où domine le « Cela », le « Il y a », l'impersonnel du non-subjectif ou du subjectif mélancolique qui s'absorbe dans la contemplation mortifère de soi, dans un visage se voyant se voir – jusqu'à disparaître. Au contraire de Kokoschka ou de Rembrandt, Giacometti, dans son effort qu'il a longuement décrit dans ses *Écrits*¹² (lui aussi) pour faire les yeux d'une sculpture, pour « attraper le regard », pour saisir en somme cet objet petit *a* qui lui paraît insaisissable, dont il est convaincu à dire vrai qu'il est proprement insaisissable, Giacometti cherche, lui, à découvrir le visage comme le « Tout autre que soi¹³ ». Voilà quelqu'un pour qui le malaise est ailleurs que dans la banalité du bien ressemblant. Quelqu'un qui, comme Paul Valéry, pourrait dire : « Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas. »

Le tout-autre ou le tout-comme, cela n'existe pas. Le comble du malaise de l'objet serait-il alors dans le malaise de la singularité, donc proprement dans le malaise de l'objet petit *a* ? Dans le malaise de cette singularité qu'il nous faut à grand prix assumer. Et qui n'est pas seulement l'inconvénient d'un savoir pris en défaut quant à la nature possiblement scandaleuse de cet objet, mais qui est surtout le malaise d'une rencontre « objective », entre le manque et le plus-de-jouer, rencontre dont il faut savoir se faire la dupe. On retrouve notre magicien du début : manipulé par l'objet ! On retrouve aussi l'analyste dans sa position de semblant. Un art que Lacan pratiquait avec brio. Un art qui est celui du discours analytique et qui permettrait peut-être d'être une des sorties possibles du malaise et du discours capitaliste.

12. A. Giacometti, *Écrits*, présentés par Michel Leiris et Jacques Dupin, Paris, Hermann, 1990.

13. J. Clair, « L'artiste et le philosophe. Le visage chez Levinas et chez Giacometti », dans *De la mélancolie, Entretiens de la fondation des Treilles*, op. cit., p. 213-226.

Jean-Pierre Drapier

Jouir du capitalisme *

Une thèse, que l'on peut vérifier chez Lacan : le discours capitaliste n'est pas la simple continuité du discours du maître sous une autre forme. Il introduit une rupture, au niveau même du rapport du sujet avec la jouissance et, donc, dans le rapport des parlêtres entre eux.

Une conséquence que l'on vérifie dans la clinique : il y a des effets à cette rupture. Nous en dénombrerons quelques-uns.

4+1 ou de l'hétérogénéité du discours capitaliste

Dans sa manière d'aborder le lien social, Lacan nous place dans une logique quaternaire : il s'agit de la réduction de ce lien social autour de quatre discours, eux-mêmes définis par la situation que vont occuper quatre signifiants dans quatre places définies chacune par une topologie et une fonction.

En haut, à gauche, « [...] la place d'où s'ordonne le discours, d'où s'en émet, si je puis dire, la dominante [...] j'appelle dominante ce qui me sert à dénommer ces discours ¹ ». C'est le signifiant d'où s'origine le discours, ce que Lacan appellera ailleurs l'agent du discours. On pourrait dire l'agent effecteur pour souligner que c'est lui qui fait, agit et que c'est lui qui a des effets.

En bas, à gauche, se trouve la place de la vérité. Les effets subis de l'agent ne sont pas les mêmes selon qu'il s'agisse, par exemple, du signifiant maître (S1) ou du *a* (qui dénomme le discours de l'analyste) : dans le premier cas, l'agent, le signifiant maître, vient recouvrir, masquer la division du sujet, sa vérité ; dans le deuxième cas, l'agent,

* Intervention au séminaire du Champ lacanien, Paris, 14 mai 2009.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse* (1969-1970), Paris, Seuil, 1991, p. 47.

l'objet *a*, vient mettre le savoir en place de vérité (« Le savoir, donc, est mis au centre, sur la sellette, par l'expérience psychanalytique ². »)

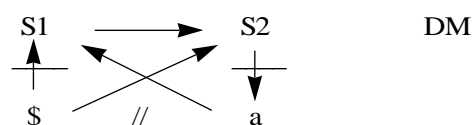
En haut, à droite, nous écrivons la place de l'Autre auquel va s'articuler le signifiant en place d'agent, soit :

S2 dans le cas de S1	→	Maître
<i>a</i> dans le cas de S2	S2 →	<i>a</i> Universitaire
\$ dans le cas de <i>a</i>	<i>a</i> →	\$ Analyste
Et S1 dans le cas de \$	\$ →	S1 Hystérique

En bas, à droite, ce qui s'inscrit comme effet, aussi bien produit que perte.

Remarquons que ces discours fondamentaux qui viennent réguler les liens sociaux, c'est-à-dire réguler pour chaque sujet la jouissance, la manière de s'articuler aux corps et à la parole des autres, se forment en passant de l'un à l'autre, par une permutation d'un quart de tour. Cela aboutit au fait que les quatre signifiants sont toujours dans le même ordre : S1, S2, *a*, \$ – ou \$, S1, S2, *a* ou...

Dans le discours du maître,

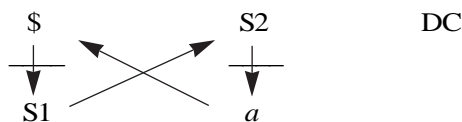


s'il y a un rapport, une mise en relation entre S1, S2 et *a* d'une part et entre \$, S1 et S2 d'autre part, Lacan place une double barre entre \$ et *a* : pas d'accès à l'objet plus-de-jouir pour le sujet, pas de possibilité d'écrire ($\$ \diamond a$), mathème du fantasme. Dans ce discours, l'accès du sujet à la jouissance se fait par le biais de S1 et de S2, par le biais du signifiant maître, de l'idéal et du savoir, par le biais de la chaîne signifiante. C'est bien en cela que le discours du maître est le discours de l'inconscient, celui qui inscrit dans l'inconscient le non-rapport sexuel. Dans ce discours, il y a toujours un point d'arrêt.

A contrario, le discours du capitaliste ne s'écrit pas à l'identique des quatre autres, n'a pas la même structure. Si nous suivons les quatre places, nous avons une suite différente : \$, S2, S1, *a*. De plus, le circuit des flèches n'est pas identique : pas d'articulation de l'agent

2. *Ibid.*, p. 33.

à l'Autre mais de \$ à S1 qui se trouvent dans le dessous, comme si les valeurs se trouvaient dominées.



Remarquons aussi que le discours forme un circuit fermé sur lui-même, infini, sans barrière, où les objets produits *a* viennent désigner le sujet, le commander. C'est un circuit pulsionnel, sans point d'arrêt sur lequel peut se surimprimer le symbole de l'infini ∞ . Lacan ne produit le discours du capitaliste qu'un an après les autres : à ma connaissance, dans la leçon du 10 février 1971 : « Alors, le plus-de-jour, comme la plus-value, n'est détectable que dans un discours développé, dont il n'est pas question de discuter qu'on puisse le définir comme le discours du capitaliste ³. »

Comment le produit-il ? « Un tout petit truc qui tourne, et votre discours du maître se montre tout ce qu'il y a de plus transformable dans le discours du capitaliste ⁴. ». Ce petit truc qui tourne, c'est la permutation de S1 et \$, la subversion que constitue le renvoi dans les dessous des signifiants maîtres. Cet écart entre discours du capitaliste et discours du maître est aussi lisible dans ce que dit Lacan quelques mois plus tard à propos du socialisme : « Loin que le discours capitaliste se porte plus mal de cette reconnaissance comme telle de la fonction de la plus-value, il apparaît qu'il n'en subsiste pas moins, puisque aussi bien un capitalisme repris dans un discours du maître est bien ce qui semble distinguer les suites qui ont résulté, sous forme d'une révolution politique, de la dénonciation marxiste de ce qu'il en est d'un certain discours du semblant ⁵. »

Ce « capitalisme repris dans un discours du maître » n'est-il pas là pour montrer l'écart entre discours du capitaliste et discours du maître ? S'il y avait simplement continuité il n'y aurait pas besoin de « reprise ». D'ailleurs, dans sa conférence de Milan, où Lacan écrit pour la première fois le discours du capitaliste tel que je vous l'ai

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Paris, Seuil, 2006, p. 49.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 165.

présenté, il est très clair : « [...] la crise, non pas du discours du maître, mais du discours capitaliste, qui en est le substitut, est ouverte ⁶ ». « La toute petite inversion simplement entre le S1 et le \$ (barré) », comme il dit, n'est pas sans conséquence de discontinuité, de disjonction entre ces deux discours.

Des effets de la petite inversion sur le rapport du sujet au manque

Dans son Séminaire XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, Lacan met en exergue, entre autres, la transformation du plus-de-jouir en plus-value et la confiscation du savoir par le maître ⁷, première piste qui articule le discours du maître et celui du capitaliste. La deuxième piste, c'est ce à quoi Lacan se consacre cette année universitaire-là (1969-1970) et la suivante (1970-1971) avec le séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* : l'étude, la mise en place, l'institution des discours.

Pour Lacan, ce sont les discours qui vectorisent, aimantent, fondent le lien social. L'étude du champ de la jouissance en tant qu'articulation du social et du subjectif n'est rien d'autre, *in fine*, que l'étude de l'articulation des discours entre eux. Cette articulation qui varie selon les époques fonde « la subjectivité d'une époque », pour reprendre un syntagme lacanien : il n'est évidemment pas indifférent de voir dominer le discours du maître, ou bien celui-ci nouer une idylle avec le discours universitaire, ou bien de voir caracoler, se déchaîner le discours du capitaliste ; il serait par ailleurs surprenant que subjectivité d'une époque et subjectivité individuelle ne soient pas nouées puisque le social, c'est l'inconscient.

Ce qui est profondément politique, fondamentalement en accointance avec le social, c'est la question de ce que devient la jouissance, comment elle est réprimée ou encouragée, vers qui et comment elle est orientée. Regardons ça de plus près.

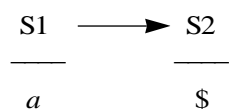
- L'être humain parle, c'est un fait, et même un fait fondateur de son hominitude. C'est un parlêtre, disait Lacan. Mais cet accès au symbolique, l'utilisation des signifiants qui sont toujours de l'Autre,

6. J. Lacan, « Du discours psychanalytique », dit aussi « Conférence de Milan », non publié, 1972.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit, p. 94.

se paye d'une perte de jouissance, d'un embarras dans le rapport entre les sexes. Ce moins de jouissance, le sujet tente de le compenser par un gain de jouissance, un plus-de-jouir, par une extension du domaine de la jouissance. Évidemment, ça rate, ce n'est jamais ça : l'objet perdu l'est, et pour toujours. Les objets partiels, ceux de la pulsion, ne peuvent que remplir imparfaitement, transitoirement cette place laissée vide, évidée. Notons au passage que cette parenthèse vide qui définit, décrit au mieux l'objet cause du désir est donc à comprendre comme étant non pas devant, en ligne de mire du sujet, mais en arrière, en *background* constitutif du sujet. Il ne tire pas le sujet, il le pousse.

• « Toute formation humaine, y compris le langage, a pour fonction de réfréner la jouissance », disait Lacan dans le « Discours de clôture aux Journées sur l'enfance aliénée ». Elle tient le sujet en bride, le bride et inscrit *a* radicalement en perte : « Toi qui entres ici, perds tout espoir... de jouir. » Dans ses petites machines qu'il a appelées discours, Lacan écrivait la place de la perte en bas et à droite. Par ailleurs, toute formation, toute institution se fondent d'un signifiant maître, S1, qui s'articule à un autre signifiant venant en place de S2. Signifiant maître qui vient recouvrir la vérité du sujet, écrit alors en cette place de la vérité : en bas à gauche. C'est donc par le discours du maître que les formations humaines réfrènent la jouissance :



Discours du maître qui, pour être le discours de l'inconscient, le discours nécessaire au symptôme, n'en est pas moins celui qui inscrit dans l'inconscient l'impossibilité de la jouissance, la perte de l'objet. Quel est le statut de cet objet qui n'a jamais existé si ce n'est un statut imaginaire ? Le maître antique, le *pater familias*, le roi, le prolétariat, l'Idéal, ou tout ce que vous voudrez qui ne soit au fond qu'un empêcheur de jouir en rond, le discours du maître en somme, sont des agents bien réels. Or, l'opération consiste dans l'écriture, symbolique par définition, de la perte d'un objet imaginaire par un agent réel (le père réel ou tout ce que vous voudrez qui vient à cette place) – cela ne vous rappelle rien ? C'est de la castration que je vous

parle : le discours du maître est du côté de la castration. Castration qui, pour permettre l'accès au symbolique et au désir, n'en est pas moins ébrécheuse de jouissance ; ce qui ne laisse pas le parlêtre en paix, en particulier celui qui ne se situe pas côté pas-tout de la sexuation.

• Alors, il y a mieux, quelque chose de « follement astucieux », comme le dit Lacan dans sa conférence de Milan (1972) : le discours du capitaliste. Loin d'être la forme moderne du discours du maître, il le subvertit. On vient de voir la fonction d'enrayage du mécanisme pulsionnel tenue par le discours du maître. Le discours capitaliste, lui, propose toujours au sujet, d'une manière incessante et de plus en plus rapide, de nouveaux objets à mettre en place de l'objet *a*, de nouveaux objets qui viennent remplir la place vide de *a*. Mais comme ce n'est jamais ça, qu'un objet réel jamais ne viendra combler cette place vide, il ne peut que provoquer un dam, un dommage, un manque imaginaire. C'est pour cela que le discours capitaliste est un discours de la frustration généralisée. Il emballe la machine pulsionnelle là où le discours du maître la freine, l'enraye ; il crée de la frustration là où le discours du maître inscrit de la castration. Il enjoint « jouis » là où le maître dit « cède sur ta jouissance ». D'où mon titre et mon hypothèse de travail : loin d'être le discours du maître moderne, le discours capitaliste vient contre le discours du maître, il s'y substitue, et, du même coup, à la castration il substitue la frustration. Je proposerai d'écrire :

$$\begin{array}{ccc} \text{DC} & \Rightarrow & \text{F} \\ \hline \text{DM} & & \text{C} \end{array}$$

Un point me paraît paradigmatique de cette rupture. On sait bien que l'idéal fonctionne comme agent dans le discours du maître. Paradoxalement, disons que le discours capitaliste propose aussi, à sa manière, un idéal : l'idéal de la jouissance pure. Voilà dans le fond l'agent symbolique de la frustration engendrée par le discours capitaliste : un idéal de jouissance pure, un appel à une jouissance, une injonction à jouir en fait, qui n'est que jouissance d'objets en toc, une jouissance qui est donc retirée dans le même temps où elle est appelée.

En effet, la jouissance est ce qui s'oppose au désir : elle est l'illusion que le désir puisse se satisfaire d'un objet, alors que ce n'est

jamais ça ; le désir n'est que désir de désir et laisse vide la place de l'objet, tandis que la jouissance cherche toujours l'objet qui enfin la satisfera plus vite, plus fort, vraiment, etc. C'est bien en quoi elle est mortifère et destructrice.

J'insiste sur ce côté métaphorique, car souvent on insiste plutôt sur la continuité, le côté métonymique du discours capitaliste par rapport au discours du maître. Anne Le Bihan fait d'ailleurs remarquablement bien le tour des occurrences lacaniennes qui permettent cette lecture⁸. Mais cette lecture conduit logiquement à manquer la rupture, le saut qualitatif d'un discours à l'autre, le changement de registre qui seul permet de comprendre « la subjectivité de notre époque » : le discours qui court est celui qui en est à peine un de ne pas faire lien social.

Si le discours capitaliste inscrit la jouissance à l'ordre du jour sans jamais pouvoir la satisfaire et donc inscrit la frustration comme rapport à l'objet, cela ne peut être sans effets sur le sujet moderne. Lesquels ?

Des effets cliniques du discours capitaliste

Le discours capitaliste, c'est comme le *coïtus interruptus* : excitation, début de jouissance, frustration. Or, que disait Freud des conséquences du *coïtus interruptus* et de la frustration conséquente ? Cela provoque ce qu'il nomme « névrose d'angoisse » et qui à lire sa description⁹ n'est rien d'autre que l'angoisse sous sa forme chronique ou sous la forme de crises. Il y a un côté « allumeuse » du discours capitaliste : je t'excite, je t'allume, je te mets sur le chemin de la jouissance, je te passe l'objet sous le nez, et puis non, ce n'est pas celui-là. Mais pas d'inquiétude le coït peut reprendre : j'ai un autre objet à te proposer. La dynamique du capitalisme, son moteur, c'est la reconstitution permanente de la frustration, condition même au fait que « ça » tourne et même que « ça » tourne de plus en plus vite. « [...] la plus-value, c'est la cause du désir dont une économie fait son principe : celui de la production extensive, donc insatiable du

8. A. Le Bihan, « Discours et lien social », *Mensuel* de l'EPFCL, n° 40.

9. S. Freud, « Symptomatologie clinique de la névrose d'angoisse », chapitre I de « Neurasthénie et névrose d'angoisse » (1895), dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 17-23.

manque à jouir ¹⁰ ». Cette valse incessante et frustrante des objets, tous élevés en objets plus-de-jouir, est en effet anxiogène au plus haut point et aboutit à ce que j'appellerai une « anxiété généralisée ».

Outre la frustration, une autre voie conduit à l'angoisse : l'injonction surmoïque et en particulier celle qui pourrait définir le discours capitaliste : « Jouis. » Dans son séminaire *L'Angoisse*, Lacan, à propos du Dieu des Juifs qui lui aussi « dans l'Écclésiaste vous ordonne *Jouis* », prévient : « Jouir aux ordres, c'est tout de même quelque chose dont chacun sent que, s'il y a une source, une origine, de l'angoisse, elle doit tout de même bien se trouver quelque part par là ¹¹. » Surtout quand il s'agit d'une injonction paradoxale qui pourrait se déployer ainsi : « Jouis que je te frustre ; sois frustré que je te fasse jouir ; jouis que je récupère ton plus-de-jouir ! » Le philosophe Luis de Miranda, dans un petit ouvrage (*Peut-on jouir du capitalisme ?*, éditions Punctum) qui m'a inspiré mon titre, produit ce joli néologisme : les « Anxidentaux ».

L'anxiété généralisée et la forclusion de la castration sont cliniquement très visibles chez l'enfant. Tous les professionnels travaillant avec des enfants en font le constat : le nombre de consultations se multiplie, avec en particulier un symptôme de plus en plus fréquent : l'agitation, les troubles du comportement. À ces signes de l'angoisse est associée très souvent la plainte des parents d'être débordés, dépassés, que les causes de cette agitation sont extérieures au cercle familial. Et force est de reconnaître un certain fondement à cette plainte : face à un discours social dominant qui crie « Jouis ! Jouis sans entrave ! Jouis en consommant », l'institution familiale n'arrive plus à assumer sa fonction : réfréner la jouissance et « conjoindre la loi au désir ». Cette montée de l'agitation est contemporaine du déclin de la fonction paternelle et de la montée de « l'enfant-roi » ou de « l'enfant généralisé ».

Chez l'enfant, il y a un autre motif de plus en plus fréquent de consultation : le trouble de la concentration. Philippe Meirieu, le célèbre pédagogue, s'est amusé – si l'on peut dire – à faire repasser récemment à des enfants les tests qu'un autre pédagogue, Édouard Claparède, faisait passer en 1930 : le temps de concentration dans

10. J. Lacan, « Radiophonie », *Scilicet*, n° 2-3, 1970, p. 87.

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse* (1962-1963), Paris, Seuil, 2004, p. 96.

chaque classe d'âge a été divisé par trois. Le zapping mental semble découler du zapping de l'objet et de l'immédiateté de la satisfaction pulsionnelle.

Concurremment aux angoissés et aux agités, se développe une autre catégorie : les déprimés. La dépression est la maladie du siècle, l'épidémie qui menace le succès du discours capitaliste, les déprimés ayant tendance à ne plus (avoir envie de) consommer sauf des anti-dépresseurs et autres médicaments. N'est-ce pas à la fois une remise en cause, une protestation et un effet de ras-le-bol ? Un symptôme au sens du « faut que ça cloche » pour ne pas être tout pris ou tous pris dans la machine à consommer ? À la jouissance de l'objet le déprimé oppose la jouissance du rien (ce qui le rend d'ailleurs si difficilement mobilisable).

C'est en tout cas ma lecture de l'épidémie actuelle, lecture qui me semble congruente à celle qu'en faisait Colette Soler en 1995 : « Ce que Freud a qualifié, par euphémisme, de malaise a pris avec le temps sa dimension industrielle. La civilisation tend à chacun l'artifice de ses pièges à jouer d'où s'entretient l'insatiable course : consommation (orale), accumulation (anale), regard omniprésent, voix de partout. L'extension nouvelle des dites dépressions dont on nous annonce aux dernières statistiques qu'elles sont, avec le sida, une nouvelle catastrophe de la civilisation, est à repenser dans ce contexte, car les symptômes s'entretiennent des discours. Si je laisse à part la psychose, ces déprimés qui disent pouce, qui se retirent de la table des agapes modernes, ne seraient-ils pas les anorexiques de l'an 2000, les nauséux des plus-de-jouir *ready-made* de l'époque, affirmant dans une abstention de désespoir ce qui leur reste d'un désir autre ¹² ? ».

On ne peut mieux le dire, aussi passerai-je à la cinquième conséquence qu'il me semble devoir distinguer. Cinquième conséquence qui concerne le symptôme d'une manière générale et son traitement social par le discours du capitaliste allié à celui de la science.

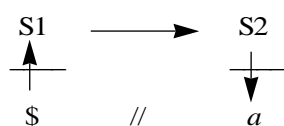
Tout le monde a remarqué comment tente de s'imposer une nouvelle nosographie acéphale où « Le Trouble » le plus souvent représenté par un acronyme vient se substituer aux difficultés, symptômes

12. C. Soler, interview, *La Lettre mensuelle*, n° 135, janvier 1995, p. 9.

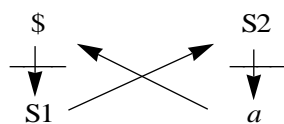
et troubles de notre clinique classique. Cette nosographie, je la dis acéphale, car « Le Trouble » y est présenté dépourvu de cause, en particulier psychogénétique, sans sens et sans sujet ; alors que pour Freud le symptôme était une énigme à déchiffrer et un compromis entre refoulement et satisfaction pulsionnelle et que pour Lacan il était devenu, à la fin de son enseignement, ce que le sujet avait de plus réel, sa manière de jouir de son inconscient. Plus-de-jouir dont le capitaliste organise, avec « Le Trouble », la désubjectivation, la perte pour le sujet, et sa récupération, sa transformation en plus-value. Plus-value découlant de la multiplication des médicaments psychotropes et de l'extension exponentielle de leurs indications ainsi que des prises en charge formatées dans le cadre des thérapies cognitivo-comportementalistes et autre *coaching*. C'est ce formatage (par le trouble) du symptôme qui permet son insertion dans un circuit marchand, où sa valeur d'usage (la jouissance) est forclosée au bénéfice de sa valeur marchande.

Enfin, il est une sixième conséquence déjà repérée par Lacan en 1972 : « Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour, mes bons amis ¹³. »

Nous avons vu tout à l'heure que dans le discours du maître il y avait une disjonction, une impossibilité de rapport entre \$ et *a*. Que cela passait obligatoirement par le circuit, le truchement de S1 et de S2, l'idéal et le savoir. Ce non-accès direct à l'objet est ce qui permet de traiter la jouissance par le désir, ce qui permet à la jouissance de condescendre au désir : c'est l'amour.



A contrario pourquoi le discours du capitaliste « laisse de côté les choses de l'amour » ?



13. J. Lacan, « Le savoir du psychanalyste », conférence à Sainte-Anne le 6 janvier 1972, inédit.

Comme vous pouvez le voir, il n'y a pas de disjonction entre *a* et $\$$, entre le sujet et l'objet, il y a au contraire un rapport direct, non médié. L'amour est d'autant plus forclos que tous les objets sont de potentiels plus-de-jouir. On voit bien, en clinique ou dans la psychopathologie de la vie quotidienne, apparaître de plus en plus nettement le clivage entre sexualité et amour, courant tendre et courant sexuel pour reprendre les syntagmes freudiens. Il s'agit d'une disjonction accentuée, institutionnalisée, qui se met en place pour parer au ratage du rapport sexuel : c'est une nouvelle solution qui remplace l'ancienne – celle de l'amour qui a suffi du XII^e au XX^e siècle pour suppléer, recouvrir et même tenter d'abolir cette absence en unifiant l'objet aimé et l'objet sexuel.

Maintenant, au contraire, aux États-Unis (souvent en avance dans le pire), il est du plus *in* de disjoindre *fuck-friend* et *boy- ou girl-friend* ; en France, la tendance est plus douce avec le partage entre le conjoint partenaire sexuel et le ou la meilleur(e) ami(e) qui se définit comme celui ou celle avec qui on parle. Comme vous savez que l'amour est avant tout affaire de discours, il s'agit en quelque sorte d'une réinvention de l'amour courtois, d'une inscription du non-rapport sexuel dans une époque qui n'en veut rien savoir.

Pour conclure, je rappellerai qu'évidemment aucun sujet, aucune institution, aucune formation sociale ne sont pris dans un seul discours ; bien au contraire s'agit-il toujours d'un nouage des discours ou d'une tresse où la dominance de l'un n'empêche pas l'existence des autres. Cela fait qu'heureusement nous ne sommes pas encore submergés. Cela étant, faisons attention à une chose : le discours capitaliste, c'est comme la fonte des glaces aux pôles (dont il est aussi possible de le rendre responsable), ça s'accélère, ça s'auto-entretient et autoaccélère, alors le niveau des eaux pourrait s'élever très vite, de plus en plus vite ! Dans son dernier texte paru, Christian Demoulin nous le rappelait en commentant ainsi la célèbre phrase de Lacan (« ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume ») : « Il est facile de nos jours de constater que la forclusion de la castration propre au discours du capitaliste a pour effet un

retour dans le réel de l'écosystème. C'est la planète qui risque bien de se consumer ¹⁴. »

Cela dit, faut-il pleurer la disparition du discours du maître, du patriarcat, des idéaux bien roboratifs et bien meurtriers ? Faut-il souhaiter son retour en force sous une forme quelconque : religion, exaltation des valeurs de nos pères (le travail, la blouse à l'école, les femmes à la cuisine) ? Aussi bien faut-il consentir à la disparition du sujet, de l'amour et de la planète, à la promotion de la jouissance comme idéal ? Face à cette alternative peu réjouissante, le discours de l'analyste qui produit un nouveau rapport à l'objet *a* et un nouvel amour peut-il être une réponse, et si oui comment le mettre « au chef du politique » ?

14. C. Demoulin, « Bonheur et symptôme », *Actes du colloque « Psychanalyse dans la cité »* AFCL Wallonie, p. 8.

Didier Castanet

Des-corps contemporains *

Lorsque, il y a maintenant un peu plus d'un an, Anita Izcovich m'a proposé d'intervenir dans ce séminaire et que je lui ai proposé mon titre, les journées de São Paulo n'avaient pas encore eu lieu, et donc le thème des prochaines rencontres internationales de Rome n'avait pas encore été choisi, « Le mystère du corps parlant ». Le thème se retrouve ce soir, celui du corps, sachant que le corps parlant dont parle Lacan en 1973 est sa définition de l'inconscient à ce moment-là.

Je reviens alors au corps, je dirai au corps pulsionnel. Pour nous psychanalystes, c'est une question très large. J'ai choisi ce soir de traiter de cette question sous un angle restreint, particulier, celui du corps de/dans notre époque.

Après vous avoir présenté le thème de mon travail, dans une première partie je donnerai quelques points de repère sur la question du corps dans l'enseignement de Lacan. Au début de ma seconde partie, je préciserai la thèse qui oriente mon travail de ce soir, pour ensuite l'illustrer. Je conclurai en deux points :

- par un retour sur le corps contemporain ;
- par quelques considérations sur les incidences cliniques du corps dans la clinique analytique.

Dans une certaine mesure, on peut dire que le corps est devenu le centre de l'identité contemporaine. Comment ? On voit comment les phénomènes de corps se multiplient : les troubles des conduites alimentaires, l'anorexie et la boulimie, les tatouages, les *piercings*, le *body art*, les implants mais aussi le transexualisme, les opérations de chirurgie esthétique, et toute la dictature de l'esthétique qui va avec.

* Intervention au séminaire du Champ lacanien, Paris, 11 juin 2009.

Il est tout ce qui nous reste pour donner un sens à notre existence. Les grandes transcendances politiques et religieuses, auxquelles ce rôle était dévolu, se sont écroulées depuis la seconde partie du xx^e siècle. Les identités individuelles se structuraient beaucoup par la projection vers ces avenir meilleurs dessinés par la politique ou la religion. Elles sont renvoyées aujourd'hui à la jouissance de l'ici et maintenant, c'est-à-dire à un puissant investissement matérialiste dans les biens de consommation et en particulier dans le corps comme le « plus bel objet de consommation », selon l'expression de Jean Baudrillard. Dans ce contexte, le corps apparaît comme ce à partir de quoi le sujet va pouvoir se construire un destin.

L'existence humaine est corporelle, et les manifestations du corps sont l'indice d'un rapport des mots avec le corps. Loin d'être marginale dans le champ des sciences humaines, la question de la relation du corps et de l'esprit est ancienne et se traduit chez les philosophes par le débat relatif à l'unité ou au dualisme de l'être humain et, chez les médecins, dans les écrits se rapportant à la causalité humorale des maladies organiques. Je ne m'attarderai pas sur ce point.

Pour nous psychanalystes, je reviendrai à la source. C'est le décryptage et le déchiffrement des symptômes hystériques, le caractère traumatique de la sexualité qui ont conduit Freud à poser l'inconscient. Certes, ce qui est de l'ordre de l'inconscient n'est pas de l'ordre du corps, pourtant il semble que l'inconscient n'est pas sans rapport au corps.

En d'autres termes, la découverte freudienne de l'inconscient et en particulier les travaux sur les symptômes de conversion ont subverti le binaire psyché-soma en récusant le dualisme permettant de comprendre le « bond du psychisme à l'innervation somatique ¹ ». Le langage réalise et irrealise le corps et l'exile de l'animalité régie par l'instinct.

Rebelles au savoir médical qui croit s'assurer du corps alors qu'il ne s'occupe que de l'organisme, les hystériques, grâce à l'écoute de Freud, se sont avérées de remarquables théoriciennes du corps, en tant qu'il dérive du langage qui clive sa jouissance.

1. S. Freud, « Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (L'homme aux rats) », dans *Cinq psychanalyse*, Paris, PUF, 1994.

D'emblée, Freud constate l'éclosion du symptôme hystérique par symbolisation. Il qualifie de « corps étranger » l'ensemble des souvenirs pathogènes et de « défense » la position d'aversion du sujet par rapport au sexuel traumatique. Ainsi que Lacan le démontre, ce que signifie la défense hystérique n'est rien d'autre qu'un fait de structure : le corps découpé par le langage est affecté d'un manque que vient symboliser ce signifiant imaginaire qu'est le phallus, à ne pas confondre avec l'organe qu'il escamote. L'importance donnée par Lacan au langage vise à dégager ce qui justement du corps reste irréductible au signifiant.

Si on s'en tient au nombre de références dans l'enseignement de Lacan sur le corps, on pourrait penser que celui-ci occupe une place importante. Remarquons tout de même qu'il n'a pas fait une théorie du corps mais qu'il lie celui-ci aux concepts qu'il développe.

Je vais donner quelques repères dans l'enseignement de Lacan à propos de son approche du corps. Très schématiquement, on peut retenir quatre périodes, qui sont celles des différents moments de l'enseignement de Lacan.

La première période est celle de la fonction imaginaire dans la constitution du corps. C'est le stade du miroir. L'imaginaire a une fonction déterminante dans la constitution, l'appréciation du corps. La perception de l'image dans le miroir permet l'appropriation d'une image du corps totale, unifiée. L'image vient donner le sentiment d'unité du corps. Lacan nous dira que le stade du miroir est une « sorte de carrefour structural » mais aussi une grille de lecture efficace pour de nombreux phénomènes cliniques.

Le stade du miroir inaugure le moi et ses fonctions. Le moi est une construction qui n'existe pas d'emblée. C'est dans la relation imaginaire à l'autre que le moi peut se former.

Lacan utilisera le schéma optique qui permet d'appréhender les rapports de l'imaginaire et du symbolique. Il permet d'illustrer la formation du moi à partir de la métaphore du vase aux fleurs qui illustre les fonctions de contenant et de contenu. Dans ce schéma, Lacan a ajouté le miroir plan qui représente l'Autre, lieu de la parole et lieu où va se présenter le sujet. En effet, c'est sous la dépendance de l'Autre que se repère le moment fondamental de ce stade du miroir. Le « plus pur moment » dans la relation spéculaire va se saisir alors.

L'autre est ici le témoin de cette reconnaissance de l'image mais aussi le repère essentiel à partir duquel l'enfant se regarde. Le sujet attend de ce témoin une reconnaissance symbolique. Nous pouvons donc en déduire que l'image du corps dépend de la façon dont le sujet se situe dans le champ symbolique (l'imaginaire est sous la dépendance du symbolique). Ce schéma optique permet de situer « un premier narcissisme », nous dit Lacan, qui correspond à l'image réelle, soit ce qui donne forme au corps.

Les principaux textes de Lacan qui parlent du corps à cette époque sont « Les complexes familiaux » (1938), « Propos sur la causalité psychique » (1946) et « Quelques réflexions sur l'ego » (1951).

La deuxième période est celle du corps du signifiant. C'est l'ordre symbolique et le champ du signifiant. Le corps ne se réduit pas à l'organisme. L'organisme, c'est la chair douée de vie : le corps est propre à chacun et dépend de la façon dont le sujet habille l'organisme d'un tissu de représentations. Le corps n'est pas une donnée primaire mais suppose l'incorporation signifiante. C'est l'incorporation de la structure signifiante qui transforme l'organisme en corps.

Le symbolique est un corps dans le sens où il s'agit d'un système de relations internes. Le sujet s'approprie le corps à partir des échanges avec l'Autre – le corps du symbolique – qui lui signifie ce qu'il est comme humain. C'est aussi le temps où le sujet a à trouver une fonction pour ses organes, une fonction signifiante. C'est ce qui fait dire à Lacan, contredisant Freud sur ce point, que le destin, c'est le discours, le signifiant. Lacan met l'accent sur le fait qu'être homme ou femme ne dépend pas de l'anatomie, même si l'organisme a un rôle à jouer, mais dépend de la façon dont le sujet s'inscrit dans la fonction phallique, côté homme ou côté femme.

Cela nous conduit directement à envisager les conséquences de la métaphore paternelle, soit la séparation, le manque à être et la pacification. L'Œdipe est le point qui organise l'immersion du sujet dans le symbolique et qui ordonne l'imaginaire et le réel. La métaphore paternelle par l'opération castration introduit au manque, substitue à la jouissance pleine du corps l'ordre des pulsions et inaugure le mouvement du désir. Il s'agit d'une opération pacifiante pour le sujet, dont l'échec montre ses effets nocifs dans l'intrusion de la jouissance dans le corps à l'œuvre dans la psychose.

Ainsi, avec l'aliénation, le sujet s'inscrit dans l'Autre dont il se soustrait par l'opération de la séparation. La métaphore paternelle est au principe de cette séparation. C'est ce qui constitue une mise en jeu des éléments de la structure.

Dans le terme de « métaphore » est contenu ce qui se produit dans le processus, à savoir une substitution signifiante. Un signifiant vient à la place d'un autre. Dans le séminaire *Les Formations de l'inconscient* (1957-1958), Lacan précise que le père est un signifiant substitué à un autre signifiant et que c'est dans cette opération qu'intervient le père dans le complexe d'Œdipe. C'est au signifiant du désir de la mère que se substitue le signifiant du Nom-du-Père. L'intervention du père et son effet de castration constituent donc une réponse pacifiante. Elle met de l'ordre dans le monde, par exemple l'identité sexuée. Elle définit les places.

Si la condition de l'humain est d'être en proie au langage, la perte de jouissance qu'elle implique doit être maintenue pour assurer en quelque sorte son humanité. Le fantasme est ce qui permet, pour une part, de maintenir cette jouissance exclue à distance du sujet. Apparaît ainsi l'importance du fantasme en tant qu'il fait barrière à la jouissance. Le fantasme permet pour une part au sujet de récupérer des bribes de jouissance, ainsi que Freud le développe dans son analyse du fantasme « On bat un enfant ».

Dans cette période, on peut retenir ces textes de Lacan : *Les Écrits techniques* (1953-1954), *La Relation d'objet* (1956-1957) et enfin *L'Angoisse* (1962-1963).

La troisième période que je retiendrai concernera celle de la définition du réel et d'un concept fondamental qui est la pulsion. Les textes de référence pour cette période seront le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (1964-1965), le séminaire *La Logique du fantasme* et notamment les leçons des mois de mai et de juin 1967, le texte « Radiophonie », le séminaire ... *Ou pire* et le séminaire *Encore*.

Je corrèlerai à cela, à cette troisième période, la jouissance et le corps, et le corps comme lieu de la jouissance, pour la quatrième période. Autrement dit, avec cette partie, j'entre dans le vif du sujet.

Un autre aspect du corps se présente pour Lacan avec le sexuel et la jouissance. Le rapprochement des corps passe par le réel de la pulsion et par le fantasme.

Ce qui caractérise le corps, c'est sa jouissance : « Un corps jouit de lui-même ; il en jouit bien ou mal, mais il est celui que cette jouissance introduit dans une dialectique où il faut incontestablement d'autres termes pour que cela tienne debout, à savoir rien de moins que ce nœud ². »

C'est avec le nouage des trois catégories que sont le réel, le symbolique et l'imaginaire que Lacan va reprendre la question du corps à partir des nœuds borroméens et à partir de la structure torique. La question que l'on doit se poser, c'est de savoir comment cette forme s'organise autour d'une structure de trou, c'est-à-dire torique. En effet, nous nous construisons en tant que corps à partir de deux trous : celui avec lequel nous mangeons et celui avec lequel nous déféquons – autour d'un tube donc, le tube digestif.

Il me semble qu'il est difficile de savoir ce qui se passe au niveau de la jouissance si on ne prend pas en compte cette structure de trou. Et cela implique la question de l'identification. L'identification primordiale est liée à une incorporation. Et cette incorporation, Lacan nous dit qu'il faut la penser avec la structure torique. Cette opération de retournement produit une identification. Chez l'hystérique, cette incorporation primordiale est celle de l'amour du père.

Pour considérer le rapport du sujet à son corps, il faut introduire là le rapport de jouissance qu'il y a entre le signifiant et la jouissance. Ce sont les considérations dans l'enseignement de Lacan à partir des années 1972, 1973 et 1974. Tous ces développements sont le corollaire de l'introduction chez Lacan du « parlêtre » à côté du sujet, du sujet du signifiant. Le « parlêtre » étant ce sujet en proie aux manifestations de jouissance qui relève du langage – c'est l'être comme jouissance ou l'être de jouissance.

Parallèlement à cela, le corps comme lieu de jouissance signifie que ce corps est le lieu de l'Autre symbolique et qu'il conditionne la jouissance. Entre le corps du signifiant et le corps vivant, il y a une flèche qui part dans les deux sens. Autrement dit, il n'y a pas l'un sans l'autre.

Lacan ne va plus disjoindre le signifiant de la jouissance mais au contraire affirmer que le signifiant est cause de jouissance. Cela

2. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 12 mars 1974.

nous renvoie directement au *Séminaire XX* où il soutient que la jouissance est véhiculée par la chaîne signifiante.

Si les affects sont initialement conçus par Lacan comme l'effet du signifiant sur le corps, plus tard dans son enseignement il les caractérisera conformément à sa dernière définition du symptôme comme les traces laissées sur le corps du parlêtre par l'événement traumatique (troumatique) du trou du non-rapport sexuel. Ainsi, ce traumatisme que lalangue véhicule implique un effet : la corporéisation du signifiant comme affect, c'est-à-dire comme jouissance – ce sont les effets de jouissance du signifiant sur le corps.

Je précise tout cela. Dans cette dernière partie de l'enseignement de Lacan, la jouissance des corps vivants est directement connectée au langage ; ce corps-là parle parce qu'il « se jouit » d'un « rapport au réel », nous dit Lacan dans « La troisième », et que lalangue a pour fonction justement de civiliser.

Si dans le langage la proposition constitue un sens global qui efface quelque peu le sens des mots, dans lalangue au contraire, par l'ambiguïté de chaque mot, le sens « ruisselle » et « les mots sont ployables à tous les sens », comme nous le dit Lacan dans le séminaire *Les non-dupes errent*. Tout est donc possible par les mots et, entre autres, cette animation des corps. À cet égard, le signifiant est cause de la jouissance des corps.

Ainsi, le corps est « support du discours ³ » et ce que cette lalangue « sémiotise », dit Lacan, c'est la confusion des sentiments dans le corps lui-même. Par lalangue « le corps est animé dans le sens d'un trifouillement, d'un chatouillis, d'un grattage, d'une fureur ⁴ ». Ainsi lalangue est-elle élément de la jouissance phallique. Elle « est à la jouissance phallique comme les branches à l'arbre » et c'est par là « qu'elle étend ses racines dans le corps ⁵ ».

« Laissons le symptôme à ce qu'il est : un événement de corps », nous dit Lacan dans sa conférence « Joyce le symptôme ». Je comprends cet événement de corps comme un mode de jouissance. Si on revient à la racine latine, l'événement indique la contingence, le

3. J. Lacan, *...Ou pire*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1972.

4. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, op. cit., séance du 11 juin 1974.

5. *Ibid.*

fortuit, au contraire du nécessaire. Le symptôme comme événement de corps serait alors de pure contingence.

Si on revient sur ce point à Freud dans sa conférence « L'angoisse et la vie pulsionnelle ⁶ », on trouve bien sûr cette définition de l'angoisse « le seul affect qui ne trompe pas » comme « le précipité d'un certain événement important, incorporé par l'hérédité [...] ayant laissé une telle trace d'affect ». On peut alors dire que le symptôme comme événement de corps s'appréhende par l'affect qui signe de manière permanente la survenue d'un événement traumatique. Et nous savons que, pour Lacan, l'événement traumatique, c'est la rencontre initiale de la langue avec le corps.

On a donc deux aspects : d'une part, il s'agit d'un événement fondateur, en lien avec le non-rapport sexuel, qui lui est de structure, qui fait trace pour chacun et installe un mode de jouir singulier, un mode de satisfaction, dans le champ même de la pulsion, et découpe un objet *a*. Sur l'autre versant, on a cette rencontre contingente, mettant en jeu l'excédent, qui fera événement dans le corps comme ce qui fait que les choses ne « tournent plus rond ».

On peut raccrocher à ce point la façon dont Lacan a situé dans « Télévision » la clinique analytique à partir de la demande de celui qui « souffre de son corps ou de sa pensée ». Poser comme point de départ la souffrance, c'est faire un repérage à partir du corps. La rencontre fortuite qu'est le symptôme indique un point de réel, un en trop, qui vient causer cette souffrance.

« Le mystère du corps parlant » implique le parlêtre, soit l'inconscient comme articulation des signifiants qui véhiculent la jouissance, et ces signifiants dessinent le lieu où cette jouissance s'éprouve, c'est-à-dire le corps.

Pour cette période, je retiendrai comme textes, entre autres bien sûr : « Télévision » (1973), le séminaire *Les non-dupes errent*, le séminaire *R.S.I* avec la leçon du mois de décembre (1974), les conférences dans les universités nord-américaines (1975), le texte « La troisième » et le séminaire *Le Sinthome*.

6. S. Freud, « XXXII^e conférence », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984.

Bien sûr, il y a les effets du discours de la science sur le corps que nous n'ignorons pas. L'abord psychanalytique du corps n'est pas celui de la médecine. Ce sont deux discours différents.

Des « problèmes » nouveaux sont posés pour la première fois depuis des millénaires, problèmes liés au développement de la technoscience : par exemple, les questions sur la maintenance de la vie hors de ses coordonnées naturelles, sur la possibilité de choisir son sexe anatomique, sur l'éventualité de re-dupliquer des clones, sur l'établissement de la paternité grâce à la génétique avec une certitude jusqu'ici impensable et cela *post mortem* même...

De par son fonctionnement propre et de par la place prépondérante qu'elle a prise dans nos sociétés, la science contemporaine a induit la disparition de la distance entre les mots et les choses en même temps qu'elle promet à son insu le registre de l'immédiat.

À partir du moment où le modèle scientifique modélise le lien social, à la place de l'irréductible inadéquation, de l'inéluctable rencontre avec le manque, de la confrontation à la catégorie de l'impossible, le sujet contemporain se trouve invité à pouvoir lever ces vices de structure.

On peut ajouter à cela que, traditionnellement, le sujet était confronté à la Loi et c'est par rapport à celle-ci que nous pouvions définir la névrose banale : confrontation au père trop puissant chez l'obsessionnel, impuissant pour l'hystérique. À présent, le problème du sujet semble s'être déplacé : il ne sait plus comment se situer. Il en appelle à l'autorité du père, mais en même temps, fort du discrédit jeté sur l'exercice de cette certitude incertaine, il ne peut plus y consentir. Le sujet contemporain, fort de ce que la science lui permet de refaire son corps, se sent donc sans cesse autorisé à choisir là où jadis le corps lui imposait sa limite.

Je précise maintenant la thèse qui oriente mon travail de ce soir : notre époque met en évidence une séparation, une disjonction entre les mots et le corps, séparation consécutive à l'inconsistance de l'Autre où les mots n'arrivent plus à répondre aux excès de la jouissance des corps, alors que, pour la psychanalyse, c'est par le rapport existant entre les mots et le corps, soit le rapport de jouissance avec le symptôme, qu'on peut saisir ce qu'il y a de dérangeant, d'en trop, dans la jouissance. Les mots semblent de peu de recours pour

manifestent les excès du corps. Ce corps est abandonné à des manifestations anomiques.

Dans le champ des sciences humaines, le terme « anomie » (du grec *a* privatif et *nomos*, « loi ») se trouve principalement utilisé en sociologie. En effet, cette notion descriptive caractérise diverses situations de désorganisation sociale liées à l'affaiblissement des règles et des valeurs.

Ces manifestations anomiques du corps sont l'expression d'une jouissance métonymique, en produisant soit un corps « hors d'usage », un corps déchet, soit un corps dégradé, en tout cas un corps coupé de l'échange, de la pensée. Ces manifestations anomiques interrogent sur ce qu'elles mettent en scène autant que sur ce qu'elles court-circuitent.

On peut ajouter que ces manifestations doivent être reconnues, dans leur singularité, comme une tentative de réaménagement de l'espace psychique face à une carence symbolique. Il me semble qu'elles ne cherchent pas à se passer de l'Autre mais peuvent lui emboîter le pas, se lovant dans les signifiants qui nommeraient leurs exploits.

Quelques exemples. Cet excès de jouissance, on le trouve (statistiquement) dans l'obésité croissante des corps constatée dans les pays riches. Serait-ce une enflure narcissique ? L'anorexie et la boulimie sont largement dépassées par ce qui est maintenant appelé les troubles alimentaires, dans leurs excès en plus ou en moins. On peut trouver d'autres exemples dans les autres systèmes pulsionnels : du côté du voir, jusqu'à son paroxysme en se demandant tout simplement de combien de chaînes de télévision nous disposons. Du côté de l'anal, c'est l'oscillation entre la propension de nos sociétés à produire des déchets et de l'autre côté une exigence de propreté sans cesse croissante.

Si les mots et les corps empruntent des chemins différents, une chose tout de même les réunit, c'est le narcissisme forcené imposé dans notre monde. C'est un narcissisme que je qualifierai de multi-forme qui obéit au discours (scientifique) ambiant, donc à un savoir toujours nouveau, un savoir qui imposerait un pouvoir sur le corps. La science saurait ce qui est toujours mieux pour ce corps, toujours aussi embarrassant. Et un des effets est l'individualisation que nous constatons autour de nous.

Au sens propre et au sens figuré nous assistons à un spectacle curieux, à la façon dont sont utilisés les corps pour le spectacle : celui des défilés des top models souffrant pathétiquement d'anorexie ou, d'un autre côté, celui des corps des sportifs, aiguisés, affûtés comme ils disent par les méthodes scientifiques les plus performantes pour être toujours plus compétitifs. Dans les deux cas, il s'agit d'une exhibition du corps témoignant de l'au-delà du principe de plaisir, sans que la souffrance n'apparaisse, car elle ne doit pas apparaître, tellement qu'autant pour l'un comme pour l'autre elle est la réalité de sa discipline.

Cette mise en scène des corps et de la jouissance attenante vise à créer une norme reposant sur les formes de représentation de l'excès de jouissance (avec la redondance qu'il y a dans cette expression car on se souvient qu'une des premières définitions de la jouissance par Lacan était l'excès).

Parmi les modifications corporelles les plus courantes et les mieux acceptées, le tatouage et le *piercing* sont les plus connus.

Au-delà du système capitaliste qui produit des biens de consommation immédiats et périssables, le corps des sujets est assimilé à une image. Ce corps doit être maîtrisé car il est à la fois partenaire de jouissance et ennemi qu'il faut figer. La chirurgie esthétique propose des solutions *incisives* pour servir cette fin. Plus récemment, des procédés moins contraignants ont fait leur apparition. Par exemple, la toxine botulique, détournée pour combler temporairement les rides en figeant le muscle.

Le tatouage *encre* un moment indélébile de la vie du sujet. Ce dernier touche à son corps aux trois niveaux : au niveau du réel, c'est la jouissance de l'acte ; au niveau imaginaire, c'est l'image du fantasme associé au tatouage ; et au niveau symbolique, c'est son rapport à l'Autre. Toujours dans un rapport de manque irréductible.

Cette pratique ne peut se réduire à une explication univoque, le tatouage prend une valeur singulière à chaque fois qu'une personne met en acte cette possession de soi. On peut parler d'un bricolage identitaire car ce « jeu » avec le corps se fait en fonction des sujets et du sens qu'ils donnent non plus au tatouage uniquement mais aussi au corps qui le supporte.

Tout comme le tatouage, le *piercing* a une histoire. Je ne m'y attarderai pas. En tout cas, c'est une pratique qui consiste à perforer différentes parties du corps pour y introduire un bijou ou un ornement. Contrairement à l'histoire, beaucoup de ceux qui se font tatouer ou « piercer » de nos jours ignorent la symbolique du motif ou la signification de l'acte. Autrefois, la souffrance était rejetée mais nécessaire. De nos jours, c'est une quête, un enjeu dans le tatouage et le *piercing*.

Je pense d'ailleurs qu'il faudrait davantage parler de douleur que de souffrance. Les personnes tatouées évoquent plus la douleur que la souffrance. Celle-ci est fréquente dans la psychose, le sujet est face à l'angoisse d'anéantissement. L'autre est trop présent, pour s'en couper, le sujet ouvre sa chair. C'est peut-être la différence qui existe entre le tatouage et la scarification : le tatouage, de par son procédé, est une ouverture doublée d'une fermeture, alors que la scarification n'est qu'une ouverture. Le sujet est face à l'éprouvé du corps.

L'histoire même des modifications corporelles témoigne d'une inversion. Celles que l'on nomme extrêmes en sont un témoin encore plus flagrant. La douleur est maximale et le résultat généralement médiocre de par la difficulté à exécuter le sujet et à obtenir des cicatrices propres. Pourrait-on dire que ce qui est important et recherché, c'est de mettre le corps en danger dans la recherche de ses limites, pour le regarder, l'observer saigner, suinter...

Et alors que dire des spécialistes et adeptes des séances de suspension, où prime le fait d'être retenu par sa propre peau ? Est-ce que ce qui est recherché là c'est la propre résistance de sa peau ?

Ne pourrait-on pas rapprocher les modifications corporelles d'une carence de la dimension subjective ? En effet, la dette symbolique à l'égard de l'Autre n'aurait plus cours. Le sujet se garantirait lui-même, c'est-à-dire que le sujet n'inscrirait plus sa singularité dans cette dette, il n'inscrirait plus la lettre dans le corps. Inscrire sur la peau sa marque deviendrait une tentative de restaurer une attache de soi avec les mots de l'Autre. Le sujet y ferait œuvre d'une détermination singulière. Il chercherait une fois encore à faire la démonstration de sa supposée maîtrise et indépendance vis-à-vis de l'Autre.

Alors le tatouage viendrait fournir un renseignement identitaire sur le sujet en devenant sa marque de fabrique.

Passage à l'acte (donc coupé de l'Autre) ? *Acting out* (montée sur scène sans qu'il la sache de la subjectivité du sujet, donc à interpréter par l'Autre) ? Ou encore solution pour le sujet, solution du sujet pour gérer son rapport à l'Autre toujours imparfait ? Dans le *Séminaire XI*, aux pages 182-183, Lacan parle du tatouage comme fonction de repère identificatoire comme l'est le trait unaire. Évidemment nous devons réserver quelques mots à la dimension du regard dans le tatouage. Le tatouage appelle le regard, bien sûr. Mais il appelle le regard à partir d'une marque sur le corps, d'une incarnation qui peut diviser l'Autre. Quelle place cela peut-il prendre pour cet Autre ?

Est-ce que cela, cette marque, cet objet peut susciter chez l'autre une jouissance dont il serait dépourvu ? Ou encore est-ce que le tatouage serait posé comme ce qui irait combler l'Autre ? Par identification, le sujet porteur du tatouage se ferait objet de la jouissance de l'Autre. Ce tatouage apporte un supplément de corps. Cette part qui est cause du désir est considérée comme un bout de réel, un déchet du corps.

Ce rapport à l'Autre par le regard est aussi valable pour les *piercings* ou encore les suspensions qui suscitent, qui ne peuvent se faire qu'avec « monstration ».

J'ai essayé ce soir de montrer comment le corps de notre époque est une surface où viennent s'inscrire (et pas uniquement au sens de l'écriture) les marques de notre époque consumériste.

J'ai pris l'exemple du corps des athlètes de haut niveau, phallicisation incarnée, corps sans graisse, *light* comme on dit maintenant, et l'envers de cela, c'est le corps obèse, enflé par cette mauvaise graisse. Les tatouages comme les *piercings* ont été détournés de leur signification première pour utiliser la peau dans une mise à l'épreuve par la douleur.

Faire des enfants est possible maintenant de plus en plus tard par rapport à l'âge et de façon programmée.

Du « discours de la science » aux effets de la science, le corps est soumis à des injonctions de jouissance dont nous constatons qu'il peut difficilement se démarquer. Y aura-t-il un jour un moyen de remplacer la rencontre des corps parlants pour se reproduire ? Je ne

sais pas si la science-fiction nous rattrape – en tout cas elle nous tient au corps.

Je conclurai par quelques considérations sur les incidences du corps dans la clinique analytique.

La prise en compte du corps ne relève pas obligatoirement des diverses gymnastiques qui visent à le faire taire, englobant le sujet et sa parole dans cette mise au pas.

La psychanalyse est aussi une technique du corps et ceci se démontre à partir de l'illusion d'unité du sujet liée à l'existence de ce qu'il appelle le corps. La condition expresse pour que la psychanalyse ait statut de technique du corps est de considérer que le langage décerne son corps au sujet, opérant la séparation entre corps et organisme. Il n'y a pas de corps sans le signifiant, il n'y a de corps que par le symbolique. Le sujet a un corps de le dire.

Le sujet est représenté par un signifiant pour un autre signifiant, le corps est l'effet de la morsure du symbolique sur le réel. Cette opération entraîne un vidage de la jouissance, qui ne va pas sans reste : ce reste, nous l'appelons objet *a*, la cause du désir. Les démêlés du sujet avec cet objet *a*, qu'il loge dans l'Autre, seront l'occasion d'une clinique qui implique les phénomènes corporels, à distinguer selon la structure de névrose, psychose ou perversion.

Tout ce qui est vivant n'a pas pour autant de corps, il se produit un passage du vivant au corps par l'entrée du signifiant qui implique, pour l'être parlant, cette perte de jouissance, du fait qu'il est sexué, du fait du réel du sexe. Le retour de jouissance dans le corps conditionne le symptôme, à quoi la clinique a affaire lorsque le sujet s'en plaint et lui attribue une cause à laquelle il suppose un analyste détenir la solution.

Cette clinique témoigne en effet de l'effort du sujet pour retrouver cette jouissance mythique primordiale, doublé du masquage de la division subjective qui résulte de la frappe du signifiant sur la jouissance.

L'ancrage sur le corps des pulsions partielles met en fonction les orifices du corps et en fait rencontrer diverses occurrences dans la clinique. À partir de la souffrance liée au corps, distinction peut

être établie entre pulsion, fantasme et symptôme. La psychanalyse ne promet pas au sujet l'éradication de la souffrance mais bien plutôt de le conduire sur la voie de sens de ses symptômes. Ce chemin s'effectue par la révélation du désir et de sa cause. La solution du désir, le sens donné aux symptômes et le dénouage « des nœuds de signifiants qui s'y sont trouvés pris » transforment le rapport du sujet à son corps.

Ce que nous rencontrons peut être aussi bien des constructions délirantes incluant le corps, des phénomènes de dépersonnalisation, des phénomènes psychosomatiques, des troubles de conduite alimentaire, des symptômes de conversion ou de pseudo-conversion, des troubles de l'humeur se rapportant au corps, des symptômes sexuels.

Tous ces phénomènes affectent le corps qui peut être pris selon la triade freudienne d'inhibition, symptôme et angoisse, triade revisitée par Lacan dans le séminaire *L'Angoisse*. Il convient dans notre clinique de les ordonner à la structure clinique en jeu pour interroger ce qu'il en est du corps dans ses rapports à la jouissance, à partir de la parole qui divise le sujet de l'inconscient.

**Journées nationales
de l'EPFCL-France
de décembre 2009 :
« Psychanalyse et religion »**

Textes préparatoires

Muriel Mosconi

La ligature d'Isaac, une référence de Lacan *

Lacan ne recule pas face au texte biblique et il s'appuie quelquefois sur lui pour en extraire le réel de la structure qu'il peut recéler. Ainsi, le 20 novembre 1963, Lacan donne la seule séance de son séminaire « Les Noms- du-Père ¹ », à la suite de son séminaire sur l'angoisse.

Dans cette unique séance, concomitante de sa radiation de la liste des didacticiens de la SFP, il s'agit pour lui d'aller au-delà de l'Œdipe, au-delà de la tentative freudienne de sauver le père par le biais de son meurtre. Il y pluralise les Noms-du-Père et il y articule métaphore du Nom-du-Père et objet *a*, par le biais de l'épreuve d'Abraham, appelée dans le judaïsme « ligature d'Isaac ».

Lacan y spécifie l'angoisse par une lettre, Aleph, première lettre de l'alphabet hébreu, et donne une formule de l'angoisse :

(a \diamond \$)

Aleph

d(A) d

Cette formule se lit : dans l'angoisse, Aleph, le sujet, \$, est affecté par le désir de l'Autre, d(A), d'une façon immédiate, non dialectisable, et c'est en cela que l'angoisse est un affect qui ne trompe pas et qu'elle est un signal du dangereux désir de l'Autre.

* Tiré d'une intervention sous le même titre lors de la journée préparatoire aux journées sur « Psychanalyse et religion » à Marseille, le 12 septembre 2009.

1. J. Lacan, « Les Noms-du-Père », version inédite et version publiée dans *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 65-104.

L'angoisse n'est pas sans objet : l'objet *a*, chu du sujet et articulé au désir de l'Autre, objet pulsionnel (sein, fèces, phallus, regard, voix) et objet cause du désir. Dans le séminaire *L'Angoisse*, Lacan en donne pour exemple les yeux à terre d'Œdipe dont une impossible vue le menace, l'œil apparaissant là aussi comme objet cause du désir de savoir d'Œdipe ².

À l'angoisse, Aleph, se substitue pour le sujet, \$, ce qui s'opère au moyen de cet objet *a*, le fantasme, \$ \diamond *a*, soutien du désir du sujet, d. Par cette chaîne s'affirme la dépendance du désir, d, au désir de l'Autre, d(A).

La lettre Aleph, dévolue à Dieu dans le Talmud, renvoie aux références bibliques de la conceptualisation de l'angoisse par Lacan : l'épreuve d'Abraham et le chofar, déjà étudiés par Theodor Reik dans son rapport à l'angoisse.

Dans ce séminaire « Les Noms-du-Père », Lacan lit le texte biblique en référence aux interprétations qu'en donnent le Talmud et Rachi et aux développements de Kierkegaard sur Abraham dans *Crainte et tremblement* ³. D'ailleurs, dans ce livre, Kierkegaard scande ses apologues par des références au sevrage de l'enfant à la mamelle, c'est-à-dire par la coupure d'avec l'objet primordial, le sein.

Dans la Bible, le texte très court de vingt-cinq versets de la ligature d'Isaac marque à jamais l'alliance du peuple d'Abraham avec Dieu (Genèse, XXII).

Lorsque nous lisons le texte en hébreu, trois noms de Dieu apparaissent :

– A Élohim : ce Dieu-là, cet Élohim-là, *The Élohim*, c'est ainsi que le texte désigne le Dieu qui demande le sacrifice. Il n'y a pas d'ambiguïté, c'est bien le Dieu de la Thora qui exige cela ;

– Élohim, sans plus de précision : il s'agit de la manière dont Abraham désigne le Dieu qui demande le sacrifice. Il y a une ambiguïté, ce pourrait être n'importe quel Élohim ;

– enfin le Tétragramme, A Shem, le nom de Dieu imprononçable : il s'agit du Dieu dont l'ange est la parole. C'est au nom du Tétragramme qu'Isaac n'est pas tué, c'est au nom du Tétragramme

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, séance du 3 juillet 1963.

3. S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier, 1988.

que le bélier est substitué à l'enfant, c'est le Tétragramme qui promet à Abraham la filiation et la bénédiction parce qu'il a obéi à sa voix. Le Tétragramme est le nom de celui qui s'annonce à Moïse dans le Buisson ardent : « Je suis ce que je suis », et même « je être ce que je être » sans que le verbe ait un temps déterminé.

Lacan y revient souvent lorsqu'il s'agit de spécifier le Nom-du-Père dans son versant symbolique. Lors du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, il repère chez Freud la fonction du Nom-du-Père dans un passage de *Moïse et le monothéisme* où Freud fait référence au Tétragramme ⁴. Dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », le signifiant du manque de l'Autre est posé comme tel imprononçable, comme le Tétragramme, mais non son opération qui s'effectue à l'énonciation de tout nom propre ⁵.

Lacan reprend cela dans *R.S.I.*, lorsqu'il fait du Nom-du-Père un trou cerné qui communique sa consistance au réel et à l'imaginaire : « “Je suis ce que je suis” ça c'est un trou, non ? », dit-il, un trou qui recrache des noms et qui pointe le vide radical dans la signification du côté de la castration et de l'interdit de l'inceste ⁶.

Lacan met en corrélation le Tétragramme avec un autre nom de Dieu : El Shaddai, littéralement celui qui dit c'est assez, qui dit stop, et dont l'étymologie renvoie au sein. Un Dieu-mamelle qui coupe avec la jouissance donc. C'est le nom de Dieu pour Abraham, Isaac et Jacob, celui qui ordonne la circoncision et qui promet la fécondité.

A Élohim, cet Élohim-là, lui, Abraham le rencontre dans le réel. Il se signale, si nous en croyons Kierkegaard, par ce qui ne trompe pas, l'angoisse.

Durant ces trois jours et ces deux nuits où Abraham marche avec Isaac vers le mont Moriah, la sensation du désir de cet Autre l'accompagne. La voix de cet Autre qui demande le sacrifice humain après l'avoir interdit résonne dans son vide de garantie et détermine l'*unheimlich*, l'inquiétante étrangeté, où baigne ce voyage. A Élohim surplombe de son réel tout le verset.

Élohim, enfin, plus indéterminé, laisse planer un doute sur l'angoissant désir de cet Autre. Élohim resurgit du côté du bélier. Ce

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 216.

5. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 819.

6. J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, séance du 15 avril 1975.

bélier primordial est présent dès les premiers jours de la Création. Il représente tous les Élohim que le Tétragramme désigne pour le sacrifice. Il désigne la jouissance de ce Dieu d'avant la question, de ce Dieu d'avant le nom. Il représente aussi l'ancêtre d'Abraham, son origine biologique et son totem.

Theodor Reik ⁷ inscrit par ce biais Abraham dans la lignée de Caïn en remarquant qu'un descendant de Caïn, Jubal, fut, selon la tradition juive, le premier musicien. Or Jubal signifie aussi *yobel*, bélier. À l'instar de la métaphore du Nom-du-Père, la substitution du bélier à l'enfant réalise la métaphore primordiale séparatrice du désir et de la jouissance. Elle barre la jouissance du père réel totémique et repousse ce père hors la loi dans une antériorité mythique au Nom-du-Père. Au niveau d'Abraham, on pourrait dire que le symbolique gagne sur le réel, que la parole du Tétragramme gagne sur l'Élohim indéterminé qui présentifie le surmoi.

Mais le texte va plus loin, en précisant que c'est cet Élohim-là et pas un autre qui détermine toute l'opération, il met en place un mythe du réel et non du symbolique. Le réel du père, le désir de cet Élohim-là, à ce niveau, apparaît plus fort que la vérité de sa parole.

Deux objets *a* émergent du texte juif : le regard de Dieu et sa voix. Lacan leur en adjoint un troisième : le prépuce, ce petit bout de chair tranchée qui signe l'alliance avec Dieu. À reprendre les coordonnées de la castration et de la métaphore paternelle, la chute de ce petit bout de chair marque qu'il faut que la jouissance du père totémique soit refusée pour que la jouissance articulée au phallus puisse être atteinte sur l'échelle renversée de la loi du désir. Le (- phi) de la castration s'inscrit alors dans les objets cause du désir, leur donnant quelquefois une brillance agalmatique et couvrant de son voile l'horreur de leur réel.

Le regard d'Isaac, lui, n'est pas laissé indemne durant la ligature, le Talmud date de ce moment les troubles oculaires qui le rendront aveugle au moment où il transmettra la bénédiction à Jacob travesti en Ésaü pour la circonstance. Ses yeux sont touchés à jamais par ce qu'il a vu lorsqu'il était lié sur l'autel, l'inquiétante face réelle de Dieu ; en cela, il va plus loin que son père.

7. T. Reik, *Le Rituel, Psychanalyse des rites religieux*, Paris, Seuil, 1974, chapitre IV, p. 240-387.

Lacan le souligne dans « Les Noms-du-Père », l'Aleph de l'angoisse apparaît au niveau de la pulsion scopique, lorsque, de par quelque incident fomenté par l'Autre, le sujet voit que ce que l'Autre veut lui arracher, c'est son regard. La trame imaginaire où il soutenait son désir parce qu'il se voyait désirant dans le regard de l'Autre se défait alors, ce qui donne la structure la plus fondamentale du rapport du sujet au *a*, une angoisse radicale, Aleph.

Isaac a vu cet Élohim-là, la transmission de la promesse du Tétragramme est à ce prix, le prix de l'aveuglement où Isaac se laissera duper à son tour pour choisir celui que Dieu lui désigne par le biais de Rébecca, Jacob.

L'objet voix apparaît au niveau de la voix de Dieu, mais aussi au niveau de la corne du bélier, au niveau du chofar qui, selon un commentaire serré de Theodor Reik ⁸, repris par Lacan ⁹, est la voix de Dieu elle-même lors du don de la Loi à Moïse (Exode, XIX-XX).

Fait d'une corne que l'on peut prendre à n'importe quel animal sauf au taureau, à Roch ha-Chanah et à Kippour, le chofar imite le mugissement d'un taureau assommé. Par ce biais, il évoque le culte du Veau d'or, contemporain du don de la Loi, une pratique idolâtre, totémique, une pratique de la jouissance d'avant l'effet de la Loi.

Cette pratique dessine la première arcature perverse de l'appareil psychique, au sens de perversion polymorphe, une première arcature sur laquelle s'appuie la deuxième arcature du complexe de castration.

Le judaïsme rapporte que Moïse, lorsqu'il détruisit le Veau d'or, le donna à manger aux Hébreux. Par ce repas totémique, nous touchons à l'identification primordiale par incorporation du père hors la loi, du père de la préhistoire personnelle d'avant la reconnaissance de la différence des sexes. Le chofar, en tant qu'objet voix chu de la parole, apparaît là comme cet élément extime qui s'incorpore mais ne s'assimile pas au système signifiant. Il est ce noyau radical du surmoi qui demeure après l'opération du Nom-du-Père.

Freud repérait lui aussi dans « l'entendu » et la voix les origines du surmoi ¹⁰. La clameur de culpabilité qui accompagne le chant du

8. *Ibid.*

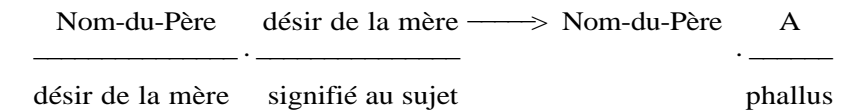
9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse, op. cit.*, séances des 22 et 29 mai 1963.

10. S. Freud, « Le moi et le ça », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1970, p. 177-234, et « Pour introduire le narcissisme », dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973, p. 81-105.

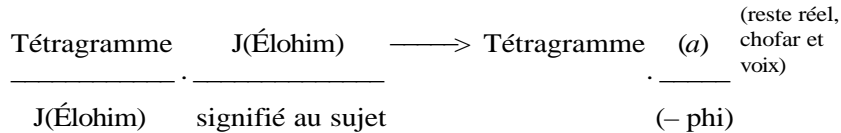
cygne du père totémique lors du don de la Loi couvre l'angoisse que suscite ce résidu insensé où la voix apparaît dans la béance du sujet et de l'Autre, comme objet chu du sujet et de l'Autre, ici Moïse et Dieu.

La faute du père, son péché, n'est qu'un travestissement du défaut radical de l'Autre où vient résonner cet objet. « [Le chofar, dit Lacan lors du séminaire *L'Angoisse*], modèle le lieu de notre angoisse après que le désir de l'Autre a pris forme de commandement. C'est pourquoi il peut jouer sa fonction éminente, à donner à l'angoisse sa résolution, qu'elle s'appelle culpabilité ou pardon ¹¹. » L'être humain est d'abord soumis à produire la cause de son désir dans un danger qu'il ignore.

Nous pouvons mettre en parallèle la métaphore du Nom-du-Père et un schéma qui dessine mon parcours et qui se déduit du séminaire « Les Noms-du-Père ».



S > R : Abraham



R > S : Isaac

d(A) —> Aleph

La différence tient, on le voit, à la substitution de la jouissance du père totémique au désir de la mère, du Tétragramme – aussi bien dans son côté lettre qui attend la lecture – au Nom-du-Père, de l'objet *a* au A de la symbolisation primordiale.

Lacan le dit lors du séminaire *L'Angoisse*, suivant en cela Conrad Stein, le chofar et le meurtre du père sont au départ de l'économie du

11. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, op. cit., séance du 5 juin 1963, p. 320.

désir, et non le désir de la mère, qui tirerait plutôt les choses du côté du vaudeville ¹².

Au niveau d'Abraham, on pourrait dire, paraphrasant Lacan, qu'il parie du père au pire pour ce qui perdure de perte pure : l'objet, la castration et le Tétragramme dans son côté signifiant du manque de l'Autre. Là le symbolique gagne sur le réel en déterminant un reste inassimilable.

Au niveau d'Isaac et du texte, nous avons un mythe réel qui tient plus à la lettre qu'au signifiant. « Le réel du père est absolument fondamental dans l'analyse, [dit Lacan lors des "Conférences américaines"]. Le mode d'existence du père tient au réel. C'est le seul cas où le réel peut être plus fort que le vrai. Le réel lui aussi peut être mythique ¹³. »

L'épreuve d'Abraham n'est pas une pastorale ; comme la psychanalyse, elle n'annonce pas une bonne nouvelle mais un reste radical et angoissant où le réel est plus fort que le symbolique.

D'où la nécessité de réitérer chaque année, au son du chofar, le rappel à Dieu de sa parole, car il pourrait l'oublier. Le mystère d'Abraham recèle là son ironie : l'angoissant vide de garantie de l'Autre. Ici, Dieu apparaît comme un « vrai trou » (de mémoire), comme le refoulement même, comme cet inconscient qui, dans sa féroce ignorance, pourrait abandonner l'enfant qui lui dit : « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? » C'est un Dieu que n'aguichent pas le sacrifice de l'objet agalmatique, ni les divers ex-voto, comme les dieux obscurs de Kant avec Sade, mais ce n'est pas non plus le Dieu de Spinoza équivalent au champ du signifiant, il est corrélé à un reste réel, inassimilable par le signifiant.

Par cette étude, Lacan fait apparaître plusieurs faces contradictoires de la fonction paternelle qui se rapportent au Nom-du-Père ou au père totémique et il fait valoir leur rapport de métaphorisation et leur articulation à l'objet *a*.

12. *Ibid.*, séance du 22 mai 1963.

13. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, p. 45.

Claire Duguet

Des dieux qui font bigler les femmes *

Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible ? Telle est l'obsédante question sur laquelle reviendront sans cesse les théologiens du Moyen Âge. Le père Rousselot problématisera cette question par un conflit entre l'amour « physique », d'ordre naturel, centré sur soi, et l'amour « extatique » centré sur autrui (Dieu) ¹.

Au Moyen Âge, la mystique chrétienne est une pratique individuelle de l'ascèse, du détachement, dans le silence de la prière, l'oraison, et dans l'existence tout entière. Elle passe également par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante (extase et quiétisme) où le moi se perd en Dieu jusqu'à l'expérience du pur amour et de la béatitude.

Le pur amour est totalement désintéressé, il n'attend rien de son objet-Dieu, lequel est au-delà de toute détermination et s'apparente en son fond au néant. C'est un amour dépouillé de tout attachement narcissique, qui passe par la mortification physique puis celle de la volonté et de l'esprit. La destruction du moi fait se briser l'opération du miroir et libère l'âme de sa capture dans l'image de l'autre. M^{me} Guyon, mystique de la fin du XVII^e siècle, parle d'une âme désertée de tout, sans choix et sans désir. Pour elle, il faut consentir à sa perte, au délaissement de soi, au désistement, à la « passivité » pour accéder à l'au-delà du plaisir, à l'au-delà du bien et du mal. C'est un temps de mort spirituelle qui la fait devenir un rebut et une charge pour les autres. Rejetée de tous y compris de Dieu lui-même, elle vit l'anéantissement de ses envies, de ses

* Prononcé lors de la journée préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », Marseille, 19 septembre 2009.

1. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge* (1908), Paris, Vrin, 1981.

sensations et de ses actes, pour s'ouvrir au « non-être ». On peut parler là de désubjectivation symbolique.

Mais, après ce douloureux passage, les signes s'inversent : c'est l'union consommée avec l'amour de Dieu. Dieu et le sujet se sont dissous, l'amour demeure, il est un amour sans sujet, sans Dieu le père. L'âme est devenue indifférente et ne se défend plus de l'Autre, elle abandonne son regard pour celui de l'amour de Dieu, sa volonté pour la sienne. Cet abandon à l'inconnu de la volonté de Dieu évoque l'abandon de toute garantie que Lacan écrit $S(\text{A})$ et place dans le trou du symbolique, là où il n'y a pas d'Autre de l'Autre.

« Il est vrai que je suis aveuglément non mon goût, car ce n'est pas par là que Dieu me conduit, mais quelque chose de très intime et de très fort [...]. Pour ce je ne sais quoi auquel j'obéis, il est plus fort que moi, et j'avoue simplement que je m'y abandonne sans nulle raison [...] C'est l'inconnu de la volonté ². »

C'est aussi à ce moment que M^{me} Guyon s'engage dans une vie apostolique, qui la conduira aux avant-postes de la querelle politico-religieuse. Elle écrit d'une traite *Les Torrents et commentaires au Cantique des cantiques de Salomon (1683-1684)* pour témoigner de son parcours. Elle dit écrire avec l'expérience de Dieu parlant et agissant en elle.

Freud, qui n'a pas reculé devant les questions de l'amour dans la psyché humaine et dans la cure, n'a utilisé ni les écrits des mystiques, ni les ouvrages des spécialistes.

Pourtant, en 1920, il prend contact avec le prix Nobel de littérature, grand spécialiste du bouddhisme et de l'hindouisme indien, Romain Rolland. Il lui enverra *L'Avenir d'une illusion*. En retour, Romain Rolland l'interroge sur le « sentiment religieux spontané, ou plus exactement de la *sensation de l'éternel*, qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles et comme océanique ». Rolland précise qu'il est lui-même un athée convaincu, familier avec cette sensation océanique qui ne l'a jamais quitté ³.

Deux années plus tard, Freud fera un sort cruel au sentiment océanique dans le premier chapitre de *Malaise dans la culture*, en

2. J. M. Guyon et C. Morali, *Les Torrents et commentaire au Cantique des cantiques de Salomon*, préface de Claude Morali, Paris, Jérôme Millon, 1992.

3. *Sigmund Freud et Romain Rolland, Correspondance 1923-1936*, Henri et Madeleine Vermorel, Paris, PUF, 1993.

l'envisageant au même niveau que le processus religieux, quand l'adulte, face à ses conflits intérieurs, trouve refuge dans le narcissisme primaire *via* une prédisposition de son psychisme, qui date de sa première enfance. Prédisposition qui ne peut en aucun cas être généralisée.

Freud traite du sentiment océanique pour mieux s'en débarrasser, à ce moment de sa vie où son travail se concentre sur le « primat » de la pulsion de mort. La conception d'un amour universel comme force civilisatrice ne trouve pas sa place dans sa théorie :

« Je cherche seulement, grâce à une dérivation analytique, à l'écartier pour ainsi dire de mon chemin [...]. Combien me sont étrangers les mondes dans lesquels vous évoluez ! La mystique m'est aussi fermée que la musique ⁴. »

Ainsi, Freud ne répondra jamais à la demande de Romain Rolland sur le pur amour et maintiendra sa thèse de l'état amoureux à partir du choix d'objet narcissique ou par étayage, c'est-à-dire dans le sillage du rapport narcissique au service du Un :

« [...] nous reconnaissons que l'objet est traité comme le moi propre, donc que dans l'état amoureux une certaine quantité de libido narcissique déborde sur l'objet. Dans maintes formes de choix amoureux il devient même évident que l'objet sert à remplacer un idéal du moi, non atteint ⁵ ».

Déjà à la fin du XIX^e siècle, les phénomènes mystiques étaient envisagés par la médecine comme des formes avérées de maladies mentales. Sainte Thérèse d'Avila était pour Pierre Janet « la patronne des hystériques ». Lacan dans *Encore* ironise sur cette tendance à pathologiser les mystiques et remet leur jouissance au centre du débat :

« C'est comme pour Sainte Thérèse – Vous n'avez qu'à aller regarder à Rome la statue du Bernin pour comprendre tout de suite qu'elle jouit, sainte Thérèse, ça ne fait pas de doute ⁶. »

Il décide de prendre au sérieux leur témoignage et en fait un dire de la subjectivité du sujet :

4. *Ibid.*, 20 juillet 1929.

5. S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » (1921), dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 197, « État amoureux et hypnose ».

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, leçon du 20 février 1973, p. 70.

« Et de quoi jouit-elle ? Il est clair que le témoignage essentiel des mystiques, c'est justement de dire qu'ils l'éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien.

Ces jaculations mystiques, ce n'est ni du bavardage, ni du verbiage, c'est en somme ce qu'on peut lire de mieux ⁷. »

Armé de l'objet *a* et du non-rapport sexuel, il propose une piste du côté de l'Autre et du réel :

« Si vous y regardez de plus près, ce n'est pas ça du tout. Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ⁸ ? »

Si pour Freud le féminin et *a fortiori* la jouissance féminine étaient un continent noir, Lacan, lui, s'est beaucoup exprimé sur ce sujet. Oui ! Les mystiques jouissent ! Ils disent et écrivent en détail la façon d'y accéder ainsi que les sensations de plénitude ou de vide, d'infini ou d'universel qui font la béatitude de leur être uni à l'amour gratuit de Dieu. Ce n'est pas du verbiage, dit Lacan.

C'est aussi l'hypothèse qu'a choisie Catherine Millot dans son livre *La Vie parfaite* ⁹ quand elle parle d'une confrontation radicale à l'inexistence de l'Autre et d'un affranchissement du principe de plaisir pour s'installer au-delà, dans le sens de l'illimitation. L'ascèse est une expérience sans salut, sans Dieu, un abîme pour rencontrer « la chose, le réel, l'extase de la réalité amovible dans le vide, le rien ». L'engagement de certains mystiques et ses effets sur le lien social témoigneraient d'un rapport nouveau au réel, à la pulsion, au fantasme et à l'objet. Ainsi, l'expérience mystique serait une voie de réalisation subjective, orientée par le réel.

On n'est pas si loin d'une lecture qu'attendait peut-être Romain Rolland sur son sentiment océanique... Trop tôt sans doute !

Lacan le disait déjà dans son séminaire sur *L'Angoisse*, à propos du pur amour qui contredirait celui du souverain bien. Le pur amour met en question l'idéal du salut, au nom justement de l'amour de l'Autre.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. C. Millot, *La Vie parfaite*, Paris, Gallimard, 2006.

« C'est à partir de là que nous rentrons [...] dans le champ de quoi ? [...] dans le champ de ce que devrait être l'amour, si ça avait le moindre sens.

Seulement, c'est à partir de ce moment-là que ça devient absolument insensé, et c'est ça l'intéressant : c'est de s'apercevoir que quand on est entré dans une impasse, quand on arrive au bout, c'est le bout.

Voilà, c'est le bout et c'est justement ça qui est intéressant [...] Parce que c'est là qu'est le réel ¹⁰. »

Lacan revient sur l'amour et son accrochage au réel dans sa conférence à Milan (1973). Il explique les ravages de l'amour du prochain et du souverain bien, parce que l'amour vise l'être et est narcissique :

« [...] l'amour est narcissique parce qu'il n'y a pas d'autres supports à donner au terme de l'être [...]. Les gens qui se sont entre-tués dans les guerres de religion, aimaient vraiment leur prochain : c'est probablement une des formes les plus tangibles de ce qu'on appelle l'amour ¹¹. »

L'amour vise l'être et l'être ne se laisse pas attraper par le langage, pas plus que le rapport sexuel, le réel ou l'objet *a*. L'amour fait ainsi « par-être » et suppléance au rapport sexuel. Ici, Lacan sort l'amour de sa gangue narcissique et lui donne le statut d'une fonction déjà annoncée dans le séminaire sur l'angoisse : « L'amour permet à la jouissance de condescendre au désir. »

Revenons à la phrase de Lacan quand il parle de la jouissance des mystiques :

« Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas ce qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face de Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ¹² ? »

L'expérience mystique offrirait un cadre clinique, dénudant ce qu'il en est de la jouissance autre que phallique qui fait écueil à l'unité du rapport sexuel. Les mystiques nous présentent une mise en scène de cette autre jouissance dite féminine, paradoxale, énigmatique, absolue, jouissance qui déborde le principe de régulation par le principe de plaisir, qui est dé-liée, dé-chaînée et passe par des voies

10. J. Lacan, « Intervention dans une réunion organisée par la Scuola freudiana, à Milan, le 4 février 1973 », dans *Lacan in Italia 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 78-97.

11. *Ibid.*

12. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 71.

souvent insoutenables (le corps-déchet, le purgatoire de l'âme) où le démoniaque et la folie sont un risque de chaque instant. Expérience intérieure extatique, au seuil de l'hallucinatoire qui ouvrirait sur l'envers du monde, sur l'obscénité de l'origine hideuse de l'être par le vide.

Les jaculations mystiques ne sont ni bavardage ni verbiage pour Lacan, elle vise l'être (pur amour), l'être de la signifiante qui n'a d'autre lieu que le lieu du grand Autre, c'est-à-dire « sur la voie de l'ex-sistence ».

Ainsi, le grand Autre aurait plusieurs faces de Dieu. Une est déjà repérée, celle du Nom-du-Père, père du nom, père dont les hommes font leur Dieu, le Dieu de l'exception paternelle qui fonde le tout phallique. C'est le côté homme des formules de la sexualité. C'est aussi le côté articulable du Nom-du-père, articulable à l'universel de la loi et au père réel qui échappe à la castration.

L'autre face de Dieu renvoie aussi au Nom-du-Père mais qui là serait non articulable à l'universel de la loi et au père réel incastable. C'est le côté illimité, absolu, hors sens, hors temps que la jouissance mystique atteste. Ce dieu est vide, désert, abîme, il est un Dieu sans Dieu, un Dieu qui n'existe pas et qui vient très exactement à la place où l'Autre est sans Autre, à la place du trou dans le symbolique¹³.

En conclusion, c'est-à-dire pour ne pas finir, si l'expérience mystique s'organise autour de l'anéantissement du moi pour accéder à l'au-delà du principe de plaisir, on ne peut s'empêcher de penser à ce que disait Lacan pour la formation des analystes en 1955 :

« Si on forme des analystes c'est pour qu'il y ait des sujets tels que chez eux, le moi soit absent. C'est l'idéal de l'analyse, qui, bien entendu, reste virtuel. Il n'y a jamais un sujet sans moi, un sujet pleinement réalisé, mais c'est bien ce qu'il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse¹⁴. »

On pourrait dire que, sans être analystes, les mystiques savent que le moi est force de résistance et décident de s'en passer pour être de purs sujets. Pour accéder à l'au-delà du plaisir et du déplaisir, du

13. N. Bousseyroux, « L'inconscient et ses Dieux », Revue du Collège clinique, n° 8.

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1980, p. 287.

bien et du mal, ils savent qu'il faut consentir à sa perte et renoncer à l'objet d'amour. À l'image du saint qui décharite dans *Télévision*, le mystique se fait être de pur déchet. Pour accéder au pur amour, il construit son art de faire avec l'Autre de l'absence et du vide, comme Joyce et son art de la lettre. Le pur amour se passerait du Nom-du-Père, celui de la loi phallique, celui de la théo-logie qui garantit le vrai sur le désir, celui des philosophes qui garantit le vrai sur la connaissance et aussi celui du supposé savoir qui garantit le vrai sur la vérité.

La jouissance tournée vers le Dieu *pas-tout* des mystiques situe le Nom-du-père en $S(A)$, là où Lacan place le vrai trou de $J(\bar{A})$ entre réel et imaginaire, c'est la béance de l'absence radicale de garantie.

C'est aussi la place que Lacan propose au psychanalyste, qu'elle soit suspendue à une béance. « Déchariter » impliquerait de désolidariser le Nom-du-Père du phallus et laisser le vide à sa place :

« [...] pour réaliser ce que la structure impose, à savoir permettre au sujet, au sujet de l'inconscient, de le prendre pour cause de désir.

C'est de l'abjection de cette cause en effet, que le sujet en question a chance de se repérer, au moins dans la structure ¹⁵. »

Les mystiques ont opté pour l'inter-dit du primat de la jouissance phallique et le choix de la jouissance autre. Cette jouissance, rebelle à toute tentative de normalisation, devient la seule boussole pour orienter leurs actes. Boussoles dont l'aiguille indique le réel. On peut dire que les mystiques incarnent le paradigme de la jouissance supplémentaire de la femme, véritable jouissance de l'incomplétude, comme Joyce incarne la fonction du sinthome.

15. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 28.

Bernard Nominé

Caïn le signe *

Pour répondre à la demande de l'équipe de collègues qui organisait cet après-midi de travail à Angers sur le thème « Dieu est inconscient » en vue de notre rencontre nationale en décembre prochain, je me suis penché sur le mythe biblique de Caïn et Abel. Cette histoire est assez ahurissante et doit à ce titre attirer notre attention.

Déjà avec l'affaire d'Adam et Ève on nous présente un Dieu jaloux de son savoir qu'il ne veut pas partager. Adam et Ève se font exclure du paradis, ils se séparent de Dieu, ils s'humanisent donc, à partir de la punition que Dieu leur inflige pour avoir transgressé l'interdit portant sur l'arbre de la connaissance. On ne peut s'empêcher de s'étonner de cette façon de nous présenter la divinité comme plutôt méchante, jalouse de ses prérogatives et rejetante. Si la Bible s'ouvre de cette façon sur cette présentation de son Dieu, ce n'est pas pour rien. Il s'agit de faire le partage entre ce qui est divin et ce qui est humain. Dieu jouit, c'est évident, il est au paradis, et il sait, il a la connaissance, c'est-à-dire le savoir. Il est donc le lieu où se conjuguent savoir et jouissance.

Cette conjonction est ce dont nous rêvons, puisque chez les *trumains*, comme disait Lacan, cette conjonction est impossible. Là où je sais je ne jouis pas et là où je jouis je ne sais pas. Exception faite de ce lieu de l'inconscient auquel on suppose un savoir interdit sur la jouissance, d'où la fascination pour la perversion qui réussirait à conjoindre savoir et jouissance. Lacan n'a pas manqué d'en tirer la conclusion logique que Dieu devait être pervers. Si en termes de droit celui qui a la jouissance d'un bien a le droit d'en priver les autres, alors on ne doit plus s'étonner de cette présentation que la

* À partir d'une conférence faite à Angers, préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », 10 octobre 2009.

Bible nous offre d'un Dieu qui jouit et nous prive du savoir qu'il a sur la jouissance.

Dieu est donc le nom donné à ce lieu où nécessairement doit se trouver ce dont nous sommes privés. En même temps, vous aurez remarqué qu'aucun nom ne convient à ce lieu dans la tradition judaïque. Aucun nom, ni aucune représentation. Dans la tradition chrétienne, ce X – béni soit-il – est recouvert par la figure du père miséricordieux, celui qui nous pardonne nos fautes, c'est-à-dire les conséquences de notre jouissance, mais après que nous lui avons rendu des comptes. Il faudrait avoir suffisamment renoncé aux jouissances d'ici-bas pour pouvoir jouir comme lui, sans entraves et sans fin de l'autre côté. L'idée de faute et de compte à rendre va bien dans le sens de supposer un sujet qui jouirait de nous priver. Le tour de passe-passe, c'est de faire de la mort le prix à payer pour la faute, c'est le péché mortel. Ainsi est couverte la question de la faute de dame nature qui nous a rendus mortels. On suppose qu'il y en aurait eu au moins un, le premier, qui y aurait échappé, on le suppose donc jouissant éternellement et nous privant de cette jouissance du fait d'un supposé péché originel.

La Bible s'ouvre donc sur cette nécessaire faute originelle. L'histoire de Caïn et Abel en rajoute. Non seulement Dieu est jaloux, mais il est aussi tout à fait injuste. C'est lui qui crée cette différence arbitraire entre Caïn et Abel en acceptant l'offrande de l'un et rejetant l'offrande de l'autre. Abel sacrifie ses plus beaux moutons « avec leur graisse », alors que Caïn, lui, n'offre, en gros, qu'un bouillon de légumes. Les rabbins du Midrash en rajoutent en supposant qu'il n'a offert que le rebut, qu'il a gardé pour lui les plus beaux fruits et les plus beaux légumes. Il est certain que le fumet des offrandes d'Abel devait davantage flatter l'odorat de la divinité que celui du brouet de Caïn. Abel représente donc celui qui satisfait la divinité dans son sacrifice, Caïn celui qui apporte l'insatisfaction. Yahvé en privilégiant l'un par rapport à l'autre arme le bras de Caïn qui tue son frère.

Caïn est ainsi celui qui fait advenir la mort, puisque jusque-là il n'en avait jamais été question. Ni Adam, ni Ève, ni Caïn, ni son frère Abel n'avaient jusqu'alors eu affaire avec la mort. La faute retombe sur Caïn, qui devient responsable de la mort de son frère et le représentant de la méchanceté humaine, mais par là même il

masque l'injustice divine et sa responsabilité dans la destinée mortelle de la race humaine.

Les commentaires du Midrash à ce sujet sont très intéressants. Les rabbins essayent, comme toujours, de trouver du sens à ce qui paraît insensé dans le message de la Torah, mais en même temps, comme toujours, ils créent plus de trous qu'ils n'en bouchent. C'est leur façon de soutenir le transfert au texte sacré en soulignant l'énigme plutôt qu'en la résolvant. Ils mettent ainsi l'accent sur le caractère capricieux et paradoxal de ce Dieu qui a choisi Israël comme son peuple élu.

Être choisi comme l'élu n'est d'ailleurs pas forcément un cadeau. C'est la leçon toute simple qu'Elie Wiesel tire de ce mythe. « Être l'élu de Dieu n'est pas moins douloureux et contraignant que d'encourir son courroux. Les faveurs du ciel, l'homme les paie cher ¹. » C'est une des leçons qu'on peut lire dans le Talmud : si tu as envie de nuire à quelqu'un privilégie-le par rapport à ses semblables ; le résultat est garanti. Je crois que le mythe de Caïn et Abel fonde ce fait banal mais incontournable de la vie de groupe.

Le courroux de Yahvé à l'égard de Caïn est assez paradoxal. Certes il le condamne à l'errance, mais cela n'empêchera pas Caïn de prendre racine et de fonder une ville avec de nombreux descendants. Cela conduira la plupart des commentateurs de ce mythe à souligner que le premier meurtre est fondateur pour la civilisation. Encore plus énigmatique est la suite. Caïn se plaignit : « Tu me bannis du sol fertile et je serai un errant parcourant la terre mais le premier venu me tuera ! » Yahvé répondit : « Aussi bien si quelqu'un tue Caïn, on le vengera sept fois », et Yahvé mit un signe sur Caïn afin que le premier venu ne le frappât point ². Cette affaire du signe que Yahvé va faire porter à Caïn est très énigmatique.

Dans un premier temps, j'ai pensé au statut de l'*homo sacer*. Mais c'est un contresens. C'est tout le contraire. L'*homo sacer* peut être tué par n'importe qui sans qu'il s'agisse d'un homicide. Le terme de *sacer* est paradoxal. Il désigne une exception mais qui déshumanise. L'*homo sacer* peut être tué par n'importe qui puisqu'il est mis

1. E. Wiesel, *Célébration biblique*, Paris, Seuil, 1975.

2. Genèse, IV.

hors de l'humanité. Pour Caïn, on aurait pu s'attendre à ce qu'il ait ce statut, mais c'est tout le contraire. Caïn est un intouchable.

Quel est donc ce signe que Yahvé met sur Caïn ? Visiblement, il importe qu'on ne le sache pas. Du coup, on se pose la question : quel est le signe que Caïn porte et qui le met à l'abri de la vengeance ? Les rabbins du Midrash s'essayent à y répondre. Certains associent sur « le premier signe », signifiant qu'ils tirent de l'histoire de Moïse, donc une histoire bien plus tardive. Mais le Midrash ne s'embarrasse pas du temps de l'histoire, ce qui prédomine, c'est le jeu signifiant, et il fonctionne aussi bien et même mieux dans l'après-coup. Moïse a reçu deux signes qui témoignent qu'il est porteur d'une mission divine. Le premier signe est que son bâton se transforme en serpent. Yahvé lui donne un autre signe, la lèpre sur la main. *S'ils ne croient pas la voix du premier signe tu leur montreras le deuxième.* Curieusement, le commentaire midrashique inverse l'ordre d'apparition des signes et fait de la lèpre le premier signe, ce qui lui permet de résoudre, en partie, l'énigme du signe porté par Caïn. Le signe porté par Caïn serait comme celui porté par les lépreux et qui les contraint à l'exil tout en leur donnant un statut d'exception dans le groupe. D'autres commentaires tout aussi intéressants réduisent Caïn au signe qu'il porte, Caïn devenant alors le signe même, soit signe de tous les meurtriers, soit signe de tous les repentants. L'important est que Caïn est réduit à être le signe.

Dans nos milieux, on connaît bien cette affaire. Lacan a parlé d'identification au symptôme, il a fait tout un travail sur *Joyce le symptôme*. Eh bien ici, je vous proposerai : *Caïn le signe*. Peu nous importe de savoir de quel signe il s'agit. Il suffit qu'on sache que c'est le premier signe. Caïn, le S1, ça rime, en plus ! Le premier signe ne veut rien dire, il en faut un autre pour le lire. C'est bien à cette tâche que se sont essayés les innombrables commentateurs qui ont voulu réécrire le mythe, le compléter d'un signe qui donnerait du sens.

Caïn le signe, le signe de notre humanité qui nous distingue du divin.

On pourrait penser au signe de notre méchanceté, à distinguer de la bonté divine. Mais je préférerais utiliser une formule de Lacan très paradoxale et quelque peu blasphématoire mais très juste à mon sens. Dans le séminaire *Le Transfert*, Lacan remarque que les dieux

de l'Antiquité s'adonnaient aux pires excès entre eux mais aussi dans leurs relations occasionnelles avec les humains. Il évoque Zeus se déguisant en Amphitryon pour coucher avec sa femme Alcmène. Il a alors cette formule : « C'est le stupre divin qui se déguise en l'humaine vertu ³. »

Eh bien je vous propose de considérer le signe de Caïn comme signe du stupre divin déguisé en humaine vertu. Ça a l'air paradoxal, mais ça ne l'est pas. En effet, le meurtre une fois commis, Caïn va être un modèle de vertu. « La faute que constitue le fratricide conduit à la reconnaissance de la méchanceté donc à la vertu ⁴. » C'est ce que disaient déjà certains commentaires du Midrash en faisant de Caïn le signe de tous les repentants. Par contre, ce que cache ce signe qu'on lui fait porter, c'est *le stupre divin*, autrement dit la jouissance qu'il ne faudrait pas.

Ce mythe de Caïn et Abel convient donc assez bien à la psychanalyse. La cure peut révéler à l'analysant qu'il est porteur d'un signe dont il ne connaît pas le sens mais qui conditionne son mode d'accès à la jouissance et qu'il a hérité de l'Autre. Il découvre alors que les idéaux, les vertus, les valeurs auxquels il tenait le plus sont en fait des guises de cette primitive jouissance dont il porte le signe et qui le caractérise.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, 2001, p. 193.

4. V. Léonard-Roques, *Caïn et Abel, Rivalité et responsabilité*, Paris, éditions du Rocher, 2007, p. 174.

Marc Strauss

De l'Autre à l'un *

Je partirai de deux points que je soulignerai dans mon titre.

La typographie d'abord, la majuscule de l'Autre, la minuscule de l'un. L'Autre majuscule est évidemment une référence à l'Autre tel que Lacan nous a appris à l'écrire et à le penser, l'Autre symbolique, l'Autre du signifiant. L'un avec la minuscule est plus problématique, car Lacan l'écrit souvent avec une majuscule, mais pas toujours. Nous verrons j'espère à mesure de mon exposé pourquoi ce choix peut être justifié. Mais déjà nous pouvons constater que l'ensemble évoque le séminaire de Lacan intitulé *D'un Autre à l'autre*, avec cet ordre, majuscule d'abord, minuscule ensuite. Nous le savons, dans ce séminaire, qu'un collègue astucieux appelait le brouillon d'*Encore*, le célèbre séminaire XX, Lacan opère le début du virage qui va de l'accent mis sur le symbolique à celui mis sur le réel.

Cela nous mène au deuxième point, l'inversion de l'expression habituelle, qui dit « de l'un à l'autre ». Dans la langue courante en effet, on commence à compter à partir de l'un, pour enchaîner avec le reste, la suite des nombres. Cet un par lequel on commence à compter, c'est bien sûr celui qui permet de se compter, c'est-à-dire le moi. C'est pourquoi il est nécessaire d'enseigner la politesse aux enfants, de les défaire de la mauvaise habitude à laquelle ils n'auraient pas de raison de renoncer, en commençant à compter ainsi : « moi, toi... » et, ce qui revient au même, en se servant en premier à la distribution des gourmandises. Dans la langue lacanienne, qui n'est pas une langue tout à fait courante encore, on commence par l'Autre.

* Conférence à Clermont-Ferrand, préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », 17 octobre 2009.

On commence par l'Autre avant même d'être venu au monde, puisque c'est l'Autre qui parle de nous, fait que nous sommes parlés, avant notre naissance, voire avant même notre conception, avant enfin la rencontre avec le partenaire qui autorise le passage à l'acte de la conception. Priorité, antécédence donc du symbolique qui fait que le sujet du signifiant est un sujet parlé, le mystère se déplaçant sur le fait que ce sujet parlé dans les bons cas va se faire parlant, corps parlant. Mais cela, nous le verrons à Rome en juillet, n'allons pas trop vite.

Remarquons que, d'un point de vue imaginaire aussi, on commence par l'autre, mais avec un petit a. C'est le développement par Lacan, que tout le monde connaît je suppose, du stade du miroir : l'image du semblable vue dans le miroir me dérobe mon unité, et c'est par ce vol que j'en ai l'aperception, que l'idée de l'unité de mon corps se représente à moi – et que donc je peux la penser. La penser comme me manquant, parce que dérobée... le coupable étant en fait l'initiateur, le modèle de ce qui me manque et que finalement je m'approprie, me réapproprie veux-je croire.

Mais, bien sûr, ce n'est pas à partir de l'imaginaire que nous devons lire le passage dans notre titre de la majuscule à la minuscule, il ne s'agit pas d'une illustration de la prééminence du symbolique sur l'imaginaire ; ce serait non pas un virage mais une continuité parfaite avec ce qui figure dans l'enseignement de Lacan depuis 1946 et 1953. Il s'agit d'une minuscule qui réfère au réel et qui n'indique pas une subordination, ni au sens hiérarchique de prééminence, ni au sens temporel d'antériorité, du symbolique au réel, où on dégringolerait du symbolique au réel ; elle indique au contraire un passage, au sens d'une avancée, du symbolique vers le réel. L'autre dont Lacan nous entretient à la fin de son enseignement est un autre réel, non pas imaginaire. Pour preuve, la jouissance autre, dite aussi par lui féminine, qui n'a rien d'imaginaire, même si rien ne peut s'en dire, par définition.

Elle s'éprouve pourtant, ce qui met en fonction moins le langage que le corps. Mais, me dira-t-on peut-être, le corps n'est-il pas justement, comme nous le montre le stade du miroir dont nous venons de parler, l'imaginaire ? Oui. Et depuis longtemps chez Lacan l'imaginaire ne se réduit pas à l'image, puisque pour l'illustrer il fait

appel à l'éthologie animale. L'ovulation de la pigeonne, par exemple, qui nécessite l'image d'un congénère, ce dernier fût-il une simple image, un dessin grossièrement ébauché, est pour Lacan un phénomène imaginaire mais qui est loin d'être illusoire. Devons-nous dire qu'il est réel ? Certainement, au sens de la biologie et de sa définition du réel ; au sens de la psychanalyse, réservons notre jugement car il n'est pas sûr que nous ayons la même définition du réel que la science. En effet, dans l'expression « elle s'éprouve », le sujet n'est-il pas convoqué ? Néanmoins, nous pouvons rétorquer encore que la pigeonne aussi éprouve quelque chose, ne serait-ce que, comme tous les animaux, la douleur si on la torture.

Cette remarque peut éclairer l'intérêt des enfants, voire de plus vieux enfants, pour la torture des animaux. N'est-ce pas ce qu'ils interrogent en arrachant les ailes et les pattes des mouches, en tirant la queue du chat, ne cherchent-ils pas à savoir si leur objet d'expérience éprouve une douleur qui serait aussi une peine ? Une peine, c'est-à-dire une douleur éprouvée comme telle, sur fond de non-douleur possible. Vous reconnaissez ici la façon dont Lacan a promu la fonction essentielle du symbolique, la fonction dialectique, qui permet à l'absence d'être autre chose que pure absence, mais absence sur fond de présence ; il en est de même pour la présence, présence sur fond d'absence. Les animaux auxquels nous prêtons des peines, sans avoir besoin de les torturer autrement que par l'amour, sont bien sûr les animaux domestiques, *d'hommestiques*, traversés par des embryons de signifiant. J'illustre là rapidement la différence du réel de la science et du réel de la psychanalyse ; la douleur d'une mouche mutilée n'est pas la peine d'un chien dont le maître vient de mourir, et les deux sont pourtant bien réelles.

Pourquoi ce passage d'une prééminence du symbolique à celle du réel ? Et en quoi cela concerne-t-il le thème de nos journées, la religion ?

Pour la première question, je renvoie au très remarquable livre de Colette Soler ¹ qui est sorti début septembre. Et j'en viens tout de suite à la deuxième question, qui peut-être nous permettra quand même de dire quelques mots de la première.

1. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009.

Il me semble que la réponse tient au fait que religion et psychanalyse essaient de répondre, chacune à sa manière, à ce qui fait l'assise du sujet, sa vérité. Il s'agit de répondre de ce à quoi le sujet croit, non plus tant consciemment depuis que la psychanalyse a fait son entrée avec l'inconscient dans le monde de la cause, mais ce à quoi il croit sans même le savoir. Alors, à quoi un sujet croit-il, quel est, ou quels sont ses dieux ?

J'ai sans arrêt jusqu'ici évoqué les trois registres, SIR, et bien sûr, il y a dans l'enseignement de Lacan trois Dieux, le Dieu S, l'I et le R pensez-vous ; et vous aurez raison.

La réponse se trouve dans Freud, explicitement dans son texte « Le roman familial du névrosé ». Le névrosé croit au père, c'est-à-dire à ce qu'on lui dit. Il y croit, ça veut dire qu'il n'en est pas certain ; en effet, et toujours selon Freud, il ne peut être certain que d'une chose, sa mère. Il croit donc au père, il ne peut pas en être certain, mais il aimerait au moins en être sûr. On peut en effet considérer que quelque chose restera toujours incertain, indémontré, mais en être sûr quand même. C'est ce qu'on appelle l'intime conviction, qui peut tout à fait fonder un jugement en droit, aux assises en tout cas. En revanche, ce qui fait la certitude, c'est sa démonstration possible, indépendante donc de toute subjectivité. C'est pourquoi la certitude renvoie dans notre vocabulaire au paranoïaque : pour lui, la vérité, qu'il la révèle ou la dénonce, est non pas une croyance mais une évidence objective, et quiconque refuse de la reconnaître ne peut que le faire délibérément, démontrant ainsi sa participation au complot dont il est victime.

Retour au névrosé qui croit au père, et aimerait en être sûr, parce que justement il ne sait pas comment faire certitude de sa croyance. Comment être sûr de quelque chose, sinon en le vérifiant ? Le vérifier, pour Freud c'est le soumettre à l'épreuve de réalité, pour Lacan c'est le rendre vrai, c'est-à-dire l'inscrire dans la réalité, construire même la réalité à partir de cette croyance et s'assurer qu'elles ne se démentent pas l'une l'autre.

Alors comment se vérifie la croyance dans le père ? En lui obéissant, en voulant être comme lui. Idéal du moi, dit la psychanalyse. Elle ajoute que vouloir être comme lui n'a qu'un temps, car finalement, comme type, il est assez décevant – au regard de la place

où on l'avait mis d'abord. Et, pour préserver cette place, il vaut mieux y mettre quelqu'un d'autre, de plus riche et de plus distingué, pour parler comme Freud. Mais comme personne décidément n'est parfait, il reste à inventer Dieu, le plus parfait. C'est le point de vue freudien, Dieu substitut du père décevant (voir *L'Avenir d'une illusion*).

Pour Lacan, les choses sont un peu différentes. On sait qu'il a rapporté Dieu non pas au père, mais au sujet supposé savoir. Mais n'a-t-on pas exagéré cette différence ? Quelle est en effet la faute du pauvre père freudien, pourquoi cela le diminue-t-il en tant que père de n'être pas le plus puissant, le plus riche et le plus distingué ? C'est là que le savoir intervient. Ces dépréciations de la figure du père portent, si on les examine, sur son rapport au savoir et au pouvoir que confère ce dernier. En effet, l'enfant n'a que trop rapidement l'occasion de s'apercevoir qu'en le mettant au monde, en l'ayant conçu, le père ne savait pas ce qu'il faisait. Le père, c'est quelqu'un qui ne sait pas ce qu'il a fait en concevant l'enfant.

Pourtant, pour que l'existence du sujet ait un sens, il faut bien quand même que quelqu'un sache ce que ça veut dire, pourquoi il existe, ou alors son existence ne vaut rien. Car que suis-je, tant que je ne sais pas ce que je suis, c'est-à-dire qui je suis ? Et qui puis-je vouloir être, sinon celui qui sait ce qu'il est ? Et pour savoir ce que je suis, je dois bien l'apprendre de l'Autre, qui me parle et me le dit. Enfin, il ne me dit pas tout, il se contente de me donner un nom qui n'a aucun sens, et de se servir de moi pour alimenter son plaisir ou ses rêves. Mais je suis encore autre chose, un être qu'aucune signification venue de mon Autre n'épuise. Du coup c'est moi qui m'épuise... à trouver cet être que je sais être, mais qui m'échappe à mesure que je me représente dans l'Autre. Me reste donc à supposer un Autre suprême, un Être suprême qui s'égale sans reste à l'Autre.

Un Dieu tout savoir donc, c'est-à-dire qui sache son bien, autrement dit dont le savoir s'égale à la vérité. Le Dieu des philosophes, depuis le moteur immobile d'Aristote. Lacan l'appelle à l'occasion le bon vieux Dieu, dans le séminaire XX, *Encore*. Il y précise qu'il a écrit « L'instance de la lettre » pour l'exorciser. Le choix du terme est amusant, car habituellement ce sont plutôt les démons que l'on exorcise... Ce choix est donc aussi indicatif de la fonction que lui reconnaît Lacan : celle d'incarner une passion assez funeste chez le

parlêtre, la passion de la vérité. Et pour peu qu'on veuille à tout prix trouver dans l'Autre la réponse dernière, le vrai sur le vrai, on peut être amené à faire beaucoup de bêtises.

Nous venons de le voir, le savoir, pour l'être parlant, ne va pas sans impliquer un manque de savoir, un savoir en défaut. C'est même ce qui distingue le parlant de l'animal, qui possède, ou est possédé, par l'instinct, cette « connaissance que l'on admire de n'être pas un savoir », comme le dit Lacan toujours. Le savoir en défaut, nous pouvons le qualifier de diverses manières : le sens dernier, le vrai sur le vrai déjà évoqués, l'énoncé de la valeur du trésor signifiant. Ainsi, l'Autre signifiant, qui est par définition complet – les mots ne manquent pas, on peut en inventer même s'il le faut –, est complet parce qu'il est décomplété, qu'il manque d'un signifiant. Lacan reprend là la théorie des ensembles qui montre que, pour qu'un ensemble soit constitué comme tel, il faut un élément qui lui soit extérieur. Cet élément, il l'a d'abord appelé Nom-du-Père, avec sa signification phallique, puis il l'a détaché de son adhérence au corps pour en donner une écriture mathématique : $S(A)$. De ce manque signifiant, le sujet se fait coupable, et rêve de l'Autre qui n'en manquerait pas. Au-delà du père, Dieu donc.

Il faut ajouter, ce qui nous amènera au deuxième Dieu, que ce manque symbolique répond à un autre manque qui, lui, a trait au corps : il y a une jouissance du corps qui ne trouve pas à se prendre dans la relation à l'Autre, dont l'Autre ne dit rien, sinon qu'il n'en veut pas. Lacan l'appelle jouissance phallique. Comme elle n'est pas l'objet de l'Autre, elle n'a pas de sens, ce qui ne l'empêche pas d'exister, au contraire. $S1$ est son nom dans l'algèbre lacanienne. Il faut lui trouver un sens, que le sujet est contraint d'inventer, théorie sexuelle infantile, dit Freud, savoir inconscient de vérité, $S2 (V)$ pourrions-nous écrire. Et pourquoi faut-il donc lui trouver un sens, quel est ce « pousse au sens » qui interdit au sujet d'éprouver cette jouissance et de s'en satisfaire, à l'égal des singes ? La réponse est simple : parce qu'une jouissance éprouvée sans être reconnue est traumatique, loin donc d'être satisfaisante. Et il est donc impossible au sujet de la maîtriser, de l'éteindre, de la supprimer, aussi bien que de l'activer à volonté.

C'est pourquoi une vérité substitutive, et de ce point de vue il s'agit d'un pléonasme car il n'y en a pas d'autre, va s'articuler dans le fantasme qui lui-même va s'articuler dans la chaîne signifiante. L'homme, c'est-à-dire celui qui accepte de se préoccuper de la jouissance de son organe, et que peut-il faire d'autre s'il en est « aphligé », encore un jeu de mots de Lacan, l'homme donc va donner un sens à cette jouissance, la perdant du même coup comme S1. Il va lui donner un sens à partir de ce qui lui est indiqué comme satisfaction refusée et à partir de ce qui lui est signifié de satisfaction effective, obtenue.

La satisfaction refusée est celle qui vient s'incarner dans la figure du père, qui représente la mise en jeu effective du phallus ; la satisfaction qui lui est signifiée, donc plus que permise, prescrite, est celle conférée par le fait d'être objet de la satisfaction de l'Autre, la pulsion donc, avec ce qu'elle a obligatoirement de non génital.

C'est ainsi que le montage du fantasme assure un savoir de la vérité de la jouissance ; mais il s'agit d'un faux savoir, un savoir à côté de la jouissance, qui, elle, ne peut se dire. C'est ce qui fait l'essence du ratage qui est au cœur du rapport sexuel : la jouissance et le savoir de cette jouissance restent distincts, et le fantasme est la « vérité menteuse » d'un sujet qui doit trouver des partenaires pour faire comme si ce mensonge était vrai.

Voilà pourquoi la jouissance phallique, même habillée du fantasme qui croit, encore la croyance, qui croit la commander, rate sa visée, sa visée de jouissance entière, en un mot, que nous pourrions écrire S1 + S2J, J étant l'indice de la jouissance visée. Il y en a une, éprouvée, mise en scène dans le fantasme, mais celle qui est visée est celle de l'Autre, celui supposé réaliser la jouissance phallique, vraie, la légitime, pas celle, insatisfaisante, de l'imitation, du semblant, qui substitue, métaphore, un objet imaginaire à l'objet réel. Pris dans la jouissance phallique, le sujet ne peut que rêver une autre jouissance, qui est non pas la jouissance autre, mais la jouissance de l'Autre, avec un grand A. C'est la jouissance de l'Autre supposé savoir ce qu'il fait, donc savoir son bien, sur le modèle du père premier.

Là où ça se complique, et où la lecture de Lacan se complique aussi, c'est qu'il fait de la jouissance éprouvée aussi un savoir, un savoir non articulé dans la chaîne, mais un savoir réel. Voir pour cela la désormais célèbre phrase qui introduit la « Préface à l'édition

anglaise des *Écrits* » : « Quand l'esp d'un laps, [...] n'a plus aucune portée de sens, [...] on est dans l'inconscient. On le sait, soi ². » Le problème, c'est que ces deux savoirs, S2V et S2J, ou S2R, s'excluent l'un l'autre, et c'est cela même la division irréductible du parlêtre, autre nom de la castration donc. Lacan a exprimé cela de multiples manières, en reprenant par exemple le cogito de Descartes, « je pense donc je suis », pour le transformer en « là où je pense je ne suis pas, là où je suis je ne pense pas ».

Dans *Encore*, il dit, à propos du savoir, qu'il est difficile moins de l'acquérir que d'en jouir. Au fond, la question est simple, comment provoquer la jouissance, la faire satisfaction sienne et la commander là où elle ne fait que s'imposer de façon traumatique, incontrôlable ? Le savoir s'acquiert en parlant. Enfin, il n'est même pas la peine de se fatiguer autant, en étant parlé. L'inconscient est lui un travailleur infatigable qui fait très bien le boulot à notre insu. Mais en jouir une fois acquis, faire que ce savoir ordonne la jouissance, c'est une autre affaire. Comment commander à la jouissance, se servir du savoir à des fins de jouissance ? Le pervers assure y arriver, mais il sait bien que son scénario est un jeu, une tricherie voilée. Et le névrosé s'y essaie par le fantasme, qui se fonde d'un savoir qu'il sait déplacé, inadéquat donc.

D'où le rêve de Dieu. Il est le rêve de l'homme, le rêve d'un homme qui saurait le signifiant de la jouissance. C'est le père de *Totem et tabou*, l'orang-outang, le « pérorant-outang » de Lacan, condensant en cette nouvelle chimère le père qui pérore, qui d'après le TLF ³, « discourt longuement, avec emphase, souvent avec prétention, avec suffisance », condensant donc le père avec l'animal qui incarne à nos yeux la jouissance la plus brute, excepté quand il s'appelle King Kong et qu'alors il tombe amoureux. Évidemment que ce dernier finit mal... Enfin, une bonne analyse, guidée par la linguistique, permet de l'exorciser et d'amener le sujet au constat d'une castration qui est inhérente à son statut de parlêtre. Il ne saura donc jamais la cause de sa jouissance, même s'il sait qu'il l'éprouve dans son corps.

2. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.

3. Le Trésor de la Langue Française.

Les deux premiers athéismes consisteraient donc à exorciser, pour reprendre le terme, le sujet que l'on suppose savoir dire le vrai sur le vrai, le savoir dernier, ignorant $S(\mathbb{A})$ que l'on suppose savoir le vrai sur la jouissance, ignorant l'incompatibilité de la jouissance et du discours. Un tel savoir n'existe pas, il ne peut être que rêvé. Donc Dieu n'existe pas.

Pour conclure sur ces deux premiers Dieux, remarquons qu'ils n'en forment qu'un seul, qu'ils sont aussi indissociables que les deux côtés de la face unique de la bande de Möbius. Nous pouvons débattre pour savoir si ce n'est pas ce qu'écrivent les deux formules de la sexuation côté mâle. Le « il existe un x tel que non Φ de x » renvoie-t-il au père de la Loi ou au père de *Totem et tabou* ? En fait, le débat n'a pas lieu d'être, car, pour qu'un ensemble soit constitué comme tel, il faut un élément qui s'excepte, nous l'avons vu. Cet élément d'exception existe aussi bien pour le savoir, et c'est alors le Dieu moteur immobile des philosophes, que pour la jouissance, et c'est alors le Dieux jaloux et vengeur, jouisseur.

Mais Lacan ne s'arrête pas à « L'instance de la lettre... », il poursuit avec *Encore*, et il y développe une autre face de Dieu, une troisième, qui est donc, en fait, la seconde. Un Dieu, donc, dont il n'est pas sûr encore qu'il puisse ne pas exister, d'autant que cette face a été largement méconnue, y compris par Freud. Il y a une jouissance du corps autre que celle de l'organe, elle s'éprouve mais ne s'inscrit pas dans la mécanique signifiante du phallus. Autrement dit, elle est exclue de la nature des mots, qui est la vraie nature des choses. Cette jouissance autre n'est pas un instinct pour autant, car elle ne commande aucune conduite, elle ne fait que s'éprouver, et elle est commandée par les mots, non leur nature mais leur matière, leur « motérialisme ».

En effet, il s'agit des mots de « lalangue », hors chaîne et hors signification phallique donc, dont les mots de la poésie peuvent donner l'idée. C'est pourquoi si l'acte d'amour est voué au ratage, faire l'amour, c'est de la poésie – toujours dans *Encore*. Faire l'amour est à entendre non comme copulation, mais comme fabrication de l'amour – on fait l'amour comme, par exemple, on fait un gâteau. Un amour qui fait de l'effet au corps, un effet de jouissance. Jouir du savoir, non du savoir de la vérité dernière et de la jouissance qu'il est supposé

délivrer, mais du savoir du corps qui résonne aux mots de la langue, c'est cette jouissance autre qui peut saisir tout un chacun à l'occasion. Une jouissance quand même assez fugace pour vouloir imaginer qu'elle puisse être permanente, et caractériser celle de Dieu par exemple. D'où l'intérêt de Lacan pour les mystiques, qui semblent bien avoir trouvé un moyen de s'assurer de cette permanence dans leur effusion.

Autant donc le premier Dieu, le bon vieux Dieu, peut se ramener à une affaire de foutre qui a foiré (prématuration), autant le second, recouvert par la trame signifiante, reste bien caché au fond de la langue et accompagne toute parole, aussi athée soit-elle dans ses énoncés. « Si de ce $S(A)$ je ne désigne rien d'autre que la jouissance de la femme, c'est assurément parce que c'est là que je pointe que Dieu n'a pas encore fait son exit ⁴. »

Un athéisme autre est donc indiqué, dont la voie est tracée, mais qu'il nous faut encore parcourir pour y arriver. Comment suivre ce parcours sans la psychanalyse ? Autrement dit, un athéisme non analytique est-il seulement pensable ? Lacan semble penser que non, puisqu'il parle d'athéisme viable, qu'il définit comme un athéisme qui ne se contredit pas à tout bout de champ.

Cela laisse supposer qu'il y aurait un athéisme non viable, invivable ? Serait-ce que se contredire à tout bout de champ est invivable ? Il semble plutôt que cela ne dérange personne, à part peut-être les paranoïaques...

À moins que le symptôme ne soit la manifestation, elle, pénible, de cette contradiction. Et en effet, qu'est-ce qu'un bout de champ ? Le bout du champ freudien, là où on est toujours assuré d'être en guerre, c'est le conflit entre l'idéal et la pulsion. Le bout de champ lacanien n'est guère plus reposant, c'est l'incompatibilité entre la signification et la jouissance. En quoi ces bouts ne sont pas très différents, on peut retrouver Freud dans Lacan, puisque Lacan donne la structure du mythe freudien.

Se contredire, c'est donc croire satisfaire à l'idéal, et en fait satisfaire à la pulsion ; et croire satisfaire à la pulsion, c'est encore surtout satisfaire à l'idéal, voir le prosélytisme militant des pervers pour ça.

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 78.

C'est chercher le sens de la jouissance, qu'il n'y a pas. Et c'est vouloir trouver un terme à la jouissance du sens, alors qu'on ne jouit que des mots.

L'athéisme viable consisterait donc à ne plus jouir ni souffrir du symptôme, mais à trouver une signification qui se livre en éclair.

La formule de Lacan « Y a d'l'Un » est donc à opposer au « faire un ». Y a d'l'Un, avec lequel on ne peut pas faire Un, division irréductible du parlêtre. Reste donc, à défaut de s'identifier à l'Un, à s'identifier au symptôme, qui est le savoir-faire avec le manque de l'Un que l'on voudrait faire avec l'Autre.

François Dutrait

Comment (ne pas) parler de Dieu * ?

Merci d'abord à l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien de m'avoir invité à traiter, disons, de la question de Dieu ; dès le commencement je ressens une gêne pour en parler... Mais précisément c'est ce dont il est question.

Merci pour l'affiche magnifique, je crois proposée par Anne Castelbou, ce sacrifice d'Abraham que nous donne à voir Rembrandt et qui m'oblige – entendez ce terme dans toute sa richesse sémantique – à ouvrir ce que je tenterai de vous dire là. J'y ai entendu une sorte d'injonction.

Qu'est-ce à dire ? Mon projet initial était de vous exposer les difficultés que rencontre la philosophie lorsqu'elle recherche des principes, et plus particulièrement un principe ; cette recherche d'un terme premier auquel le monde est suspendu, tant dans son devenir que dans son être, peut être considérée comme le projet originel de la philosophie, même si la philosophie contemporaine se caractérise – surtout depuis Heidegger – par un effort de mise en cause des conséquences métaphysiques de ce projet initial ; Jacques Derrida, dans son entreprise de « déconstruction » de l'onto-théo-logie prolonge en quelque sorte cette mise en question. Or, précisément, c'est la lecture de certains textes de cet auteur qui m'a mis sur la piste de ce que je voulais vous dire aujourd'hui, en particulier le texte « Comment ne pas parler », dénégalion¹ ; vous l'entendez, le titre de mon intervention s'en inspire directement. Et dans ce texte, il fait

* Conférence à Toulouse, préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », 7 novembre 2009.

1. J. Derrida, « Comment ne pas parler » dans *Psyché, Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 535-595 ; Avec *Sauf le nom* (Galilée, 1993) et avec *Khôra*, Galilée, 1993. Derrida traite de manière remarquable les difficultés de la nomination : nomination de Dieu ou de la « matière ». Le travail que je propose là lui doit évidemment beaucoup.

référence à certains problèmes rencontrés par Platon ainsi que par des représentants de la théologie négative lorsqu'ils cherchent à parler de certaines réalités : la matière informe pour Platon, Dieu pour les théologiens. Je voudrais montrer que malgré leur différence d'objet, la philosophie et la théologie entretiennent des similitudes de discours : lorsque la philosophie part à la recherche du Principe, elle peut soit construire un discours qui clôt l'ensemble et se refermer en système qui se veut achevé, soit, en explorant les difficultés rencontrées par l'entreprise, ouvrir à nouveaux frais les questions et maintenir ouverte une béance dont il me semble la psychanalyse lacanienne indique l'importance comme manque à être caractéristique de l'existence humaine ; de même, les difficultés rencontrées par le discours théologique peuvent être apparemment surmontées par la donation d'un Sens ultime, ou, inversement être maintenues ouvertes et rendre possible une « percée » venant bouleverser l'ordre horizontal de l'existence...

Alors, pourquoi le sacrifice d'Abraham présentifié picturalement par Rembrandt, a-t-il ouvert une sorte de brèche dans mon projet ?

Il m'a opportunément rappelé que lorsqu'on veut parler de Dieu, deux discours sont possibles : celui de la théologie, celui de la philosophie ; Lacan² en rajoute un aux deux autres – et ce, à propos de Maître Eckhart : la *diologie*. Le premier consiste en un discours sur Dieu, qui s'énonce de l'intérieur d'une doctrine religieuse singulière, sans jamais mettre en cause les dogmes qui la caractérisent ; le second, je le montrerai j'espère, ne peut pas ne pas parler de Dieu, même et surtout lorsqu'il proclame et annonce « la mort de Dieu » et quand il veut s'affirmer a-thée. Enfin la dio-logie que l'on peut traduire par « parole de Dieu ». Francis Ratier propose cette traduction en s'appuyant sur le fait que Lacan associe le nom de Freud avec ceux de Maître Eckhart, de Moïse et de Joyce.

« Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » écrit Pascal dans ce qu'on a nommé le *mémorial* d'une nuit « mystique », qu'il conservait cousu dans la doublure de son manteau.

2. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir » dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001. C'est Francis Ratier dans un article de la revue Quarto, n° 64, « L'Un de Maître Eckhart » qui propose cette « traduction » du terme « diologie ».

J'y ai surtout entendu l'injonction de placer le sacrifice au centre de ma réflexion. Peu ou prou, du point de vue philosophique comme du point de vue religieux, une sorte de sacrifice semble nécessaire pour atteindre le principe que celui-ci soit considéré dans sa dimension Logique ou théo-logique. Voir le couteau suspendu, dans le tableau de Rembrandt, ainsi que le geste de l'Ange suspendant l'acte d'Abraham...

Eh bien, repartons d'Abraham. En Genèse 22, Dieu s'adresse à lui pour lui ordonner le sacrifice de son fils Isaac : c'est Dieu qui ordonne, qui parle, qui donne la loi : Pourquoi se sentir enjoint ? D'où cette parole perçue comme injonction provient-elle ? Ce n'est pas une évidence. D'autre part, pourquoi le sacrifice : pourquoi est-ce un sacrifice qui est précisément enjoint ? Pourquoi faut-il renoncer à tout pour entrer dans un rapport à Dieu non-idolâtre, alors que précisément le sacrifice est souvent associé à une forme d'idolâtrie (Baal, civilisations précolombiennes...) ?

J'ai choisi trois philosophes qui ont commenté ce récit :

1. Kant, l'héritier des Lumières : la Raison pratique.

En philosophe, il utilise le logos pour se pose la question à partir du rapport infini/fini : comment l'infini pourrait-il s'exprimer dans le fini ? À supposer que cela se puisse, la raison ne pourrait certifier l'origine divine d'une expérience qui transgresse les lois de l'expérience. Dans *Le Conflit des facultés*³, Kant écrit : « Si Dieu parlait vraiment à l'homme, celui-ci cependant ne pourrait jamais savoir que c'est Dieu qui lui parle. Il est absolument impossible que l'homme puisse saisir par ses sens l'infini, le différencier des êtres sensibles et par là le reconnaître. Mais que ce puisse ne pas être Dieu, dont il croit entendre la voix, il peut s'en persuader fort bien dans quelques cas ; car si ce qui lui est proposé par l'intermédiaire de cette voix, est contraire à la loi morale, le phénomène peut bien lui sembler aussi majestueux que possible et dépassant la nature tout entière : il lui faut pourtant le tenir pour une illusion ». Et il ajoute en note : « Le mythe du sacrifice qu'Abraham, sur ordre divin, voulut offrir en

3. E. Kant, « Le Conflit des facultés », dans *Œuvres philosophiques*, Paris, La Pléiade, t. 3, p. 871-872.

immolant et en brûlant son fils unique (le pauvre enfant apporta même à cette fin, sans le savoir, le bois). Abraham aurait dû répondre à cette prétendue voix divine : “Que je ne doive pas tuer mon bon fils, c’est parfaitement sûr ; mais que toi qui m’apparais, tu sois Dieu, je n’en suis pas sûr et je ne peux non plus le devenir, quand bien même cette voix tomberait, retentissante du ciel (visible)”. » Confrontée au choix d’Abraham, la raison pratique eût rejeté, avec l’injonction sacrificielle de Dieu, la promesse de son alliance...

2. Hegel. *L’Aufhebung*

Sa référence à Abraham se manifeste d’abord dans ce qu’on a nommé un écrit de jeunesse *L’esprit du christianisme et son destin*. D’une certaine manière, il prend tout à fait au sérieux la difficulté philosophique signalée par Kant : comment l’infini peut-il se manifester dans le fini ? On sait que la philosophie hégélienne tente précisément de présenter le chemin que doit accomplir l’Humanité pour surmonter sa finitude : l’Histoire de l’Humanité est celle de sa réalisation comme Esprit, comme Sujet. Abraham représente pour lui un moment exemplaire de ce mouvement de l’Humanité pour se saisir elle-même : c’est le moment de la séparation : Abraham rompt avec son pays d’origine puis avec sa famille :

« Abraham, né en Chaldée, avait déjà dans sa jeunesse abandonné une patrie en compagnie de son père ; or, dans la plaine de Mésopotamie, pour devenir un homme tout à fait indépendant et à son tour un chef, il rompit complètement avec sa famille sans qu’on l’eût offensé ni chassé ».

Abraham représente un moment qui doit être dépassé par l’amour qu’introduit le christianisme.

3. Kierkegaard : l’angoisse.

Pour écrire ses ouvrages, Kierkegaard utilise des pseudonymes lui permettant d’endosser plusieurs « positions » ou plusieurs discours de manière à délimiter philosophiquement ce qu’on pourrait dénommer « le lieu de la foi ⁴ ». L’originalité de Kierkegaard par

4. Voir à ce propos, Henri Bernard Vergotte, *Sens et répétition, Essai sur l’ironie kierkegaardienne*, Paris, Cerf, 1982, p. 41.

rapport à Hegel, c'est de montrer qu'en aucun cas, la philosophie, en atteignant le savoir absolu ou simplement en se plaçant de son point de vue, ne peut surmonter (*aufheben*) la religion. L'angoisse – ici religieuse – « est le signe ou le témoin d'un béance existentielle ». La philosophie ne peut que s'efforcer de cerner le lieu de ce qui en fait le cœur, à savoir la FOI. Dès les premiers chapitres de *Crainte et tremblement*, K. décrit Abraham gravissant la montagne – en proie à l'angoisse – pour accomplir le sacrifice.

Pour le moment, je ne parlerai pas du commentaire que propose Lacan dans *Introduction aux Noms-du-Père*⁵ d'un autre tableau représentant le même Sacrifice : un des deux de Caravage. (Il insiste sur la présence du Bélier qui prendra la place d'Isaac et sur le tranchant du couteau : le bélier, c'est l'ancêtre éponyme d'Abraham ; quant au couteau, « ici se marque le tranchant du couteau entre la jouissance de Dieu et ce qui, dans cette tradition, se présente comme son désir ».)

Cependant, n'oublions pas que dans mon titre, on peut entendre « Comment ne pas parler de Dieu ? » dans le sens « Est-il possible, voire souhaitable – de s'efforcer de n'en point parler ? »

I. Athéisme et refus du sacrifice. De Spinoza à Laplace (dénégation : Dieu, une hypothèse dont nous n'avons pas besoin)

Spinoza prend Dieu comme point de départ de sa philosophie : le premier livre de l'éthique a pour titre « De Deo ». Spinoza conteste l'idée que Dieu ordonne la nature afin de récompenser ou de punir l'homme selon sa dévotion. Cette croyance implique « que la Nature et les Dieux délirent aussi bien que les hommes⁶ ».

L'éthique s'ouvre par cette définition : « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante⁷ ». Le monde de Spinoza, Dieu et la nature, est un monde sans au-delà, constitué seulement par ce qui existe de façon nécessaire. La nature ne poursuivant pas de fin, elle n'est pas toute au service de l'homme. *L'éthique* ne propose pas une réglementation des jouissances en vue du salut dans

5. J. Lacan, *Des Noms-du-Père*, « Introduction aux Noms-du-Père ».

6. B. Spinoza, *Éthique*, trad. de B. Pautrat, Paris, Seuil, 1999, p. 83.

7. *Ibid.*, p. 15.

l'au-delà, il n'y en a pas, mais de gagner la joie ici et maintenant dans la béatitude. Aucun sacrifice n'est nécessaire ; crainte de Dieu et acte de foi se trouvent réduits à de pures superstitions.

En un sens – mais en un sens seulement – le matérialisme athée qui s'est développé depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos jours en s'appuyant sur les avancées des sciences peut se réclamer de cette conception de Dieu comme Nature (*Deus sive Natura*). De d'Holbach à Laplace, « l'hypothèse » de Dieu n'est pas nécessaire. Mais on le « sent » bien : Dieu se glisse dans la cause et dans le déterminisme : on prétend le chasser au nom de la raison et du déterminisme naturel, il revient par la porte de derrière comme « forme » (d'Holbach) ou comme « démon » (Laplace).

« Ainsi, lorsqu'on demandera ce qu'est l'homme, nous dirons que c'est un être matériel, organisé ou conformé de manière à sentir, à penser, à être modifié de certaines façons propres à lui seul, à son organisme, aux combinaisons particulières des matières qui se trouvent rassemblées en lui ⁸ » (*Le système de la nature*, 1770).

« Une intelligence qui, à un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la compose embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux ⁹. »

Ce qui est présupposé ici c'est la croyance en la toute-puissance de la raison, comme Nietzsche le montre dans le paragraphe 344 du *Gai Savoir*, en demandant : « En quoi sommes-nous encore pieux ? », il se donne la peine d'interroger l'esprit scientifique depuis

8. P. H. d'Holbach, *Le système de la nature*, Coda EDS, 2008.

9. Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Christian Bourgeois, 1986, pages 32-33. Laplace vint un jour faire hommage à Napoléon d'un exemplaire de son ouvrage. On avait dit à Napoléon que l'ouvrage ne faisait nulle part mention du nom de Dieu et il fit, en acceptant l'ouvrage, cette remarque : « M. Laplace, on me dit que vous avez écrit ce volumineux ouvrage sur le système de l'Univers sans faire une seule fois mention de son Créateur ». Laplace répondit : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. » Napoléon, grandement amusé, fit part de cette réponse à Lagrange, qui s'écria : « Ah ! c'est une belle hypothèse ; elle explique beaucoup de choses. » Napoléon répéta cette réponse à Laplace, qui répondit habilement que si cette hypothèse explique *tout*, elle ne permet de prédire *rien* et n'entrait donc pas dans son domaine d'étude.

le système de croyances qu'il présuppose inconsciemment et qui emprunte son feu « à l'incendie qu'a allumé une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine ».

La science moderne s'est émancipée des questions concernant la cause première et la cause finale, comme l'a montré le positivisme d'Auguste Comte ; mais cela n'empêche pas que la question se pose.

L'athéisme qui proclame la mort de Dieu sans interroger les croyances qu'il suppose repose sur une dénégation : la science est nécessairement athée et matérialiste, mais la science n'est pas toute.

II. La recherche du principe : la philosophie

La question de Dieu et le discours sur Dieu ne relèvent pas que de la religion et de la théologie ; s'interroger sur la cause, quoiqu'on entende par ce terme, produit nécessairement des questions concernant la cause première et la cause finale. De plus, la question de l'être en tant qu'être n'a rien d'irrationnel : elle se pose à partir de l'expérience de la confusion entre apparence et réalité.

Rappelons ici l'allégorie de la caverne dans le livre VII de *La République* de Platon : le philosophe doit accomplir une remontée (décrite ici comme douloureuse) depuis le fond de la caverne où il ne perçoit que ce qui se révélera comme les ombres portées des objets « réels » qui défilent entre lui et une source de lumière ; puis, poursuivant sa route, il sort enfin de la caverne, est ébloui par la lumière, et découvre peu à peu les objets réels et finalement le « soleil » source de toute visibilité. Lorsque Platon fait expliciter cette allégorie par Socrate, il montre bien que le philosophe est à la recherche de la contemplation du Vrai, de ce qui EST véritablement, et, de plus le philosophe doit indiquer le chemin de la pensée qui y conduit ; ce qui est découvert au terme de cette remontée, c'est ce que représente allégoriquement le soleil : le Bien.

L'œuvre de Platon décline ainsi les diverses dimensions de cette idée du bien :

Dimension cosmologique, dans le *Timée* : le démiurge produit le monde en « imitant » l'idée de Bien (29e-30a) ;

Dimension gnoséologique dans *La République* : le Bien est cause du savoir et de la réalité en tant que connue (VI, 508e) ;

Dimension « érotique » : le *Banquet* établit que le Beau est un aspect inséparable du bien ; il est la raison suffisante de l'amour ; l'affectivité a pour but véritable la contemplation du beau en soi ;

Dimension éthique : c'est le *Philèbe* qui montre que tout désir est orienté fondamentalement par la recherche du Bien : ce n'est pas le désir qui est source de la donation de valeur – comme l'affirmera Spinoza – mais c'est parce qu'une chose EST bonne que nous la désirons et que nous renonçons aux autres :

« Tout ce qui a connaissance du bien se met en chasse de lui, aspire à lui avec l'intention de s'en saisir et de la posséder et ne fait aucun cas de rien d'autre hormis des choses dont l'accomplissement a pour concomitants des biens » (20e).

Ainsi le Bien est la raison suffisante de la totalité de l'univers dans son existence et en tant qu'il est habité par l'homme qui connaît, aime et agit. Le Bien est cause universelle.

Dès lors la tâche fondamentale devrait être de rendre compte de cet « être » fondamental, de ce Principe, de dire ce qu'il EST. C'est précisément sur ce point qu'un paradoxe apparaît : le discours philosophique semble incapable d'établir l'essence du Bien. En effet, celui-ci est la cause de toutes les essences, de ce qui permet de définir parfaitement une chose et, en tant que cause, il n'est pas lui-même une essence : de même que le soleil n'est pas la vue mais sa cause, le bien est la cause de l'intelligibilité de toutes les « choses intelligibles » d'où elles tiennent leur être et leur essence ; par suite, le bien n'est pas l'essence, « mais se situe bien au-delà de l'être et de l'essence « en dignité et en puissance » (*République*, 509ab).

Le bien est complet, achevé, il se suffit à lui-même : nous avons là la définition de l'être... or c'est par là-même qu'il diffère de tout ce qui est, comme le fait dire Platon lui-même à Socrate dans le *Philèbe* (20d). Un peu plus loin, dans le même dialogue, Socrate dit ceci :

« Faute aux chasseurs que nous sommes de pouvoir attraper le bien sous une forme unique, disons maintenant que nous l'avons saisi sous la triple forme de la beauté, de la proportion et de la vérité » (65a)... Or le bien est un, dès lors comment se fait-il que « pour l'attraper », pour en parler, il faille le considérer de façon multiple ? Comment concilier l'unité et la multiplicité du bien ?

Nous touchons là à une limite du *logos* : en toute rigueur l'unité et surtout l'unicité du Bien ne peut pas se dire dans un langage rationnel qui introduit nécessairement de la multiplicité et de la négativité en se déployant – négativité et multiplicité justifiées lorsqu'il s'applique à des objets multiples et distincts les uns des autres, mais qui échoue lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'Un en tant que tel.

Du point de vue de la connaissance, le *logos* est capable de constituer une unité à partir du multiple, par exemple en joignant en une idée « *eidōs* » une multiplicité d'êtres sensibles ; il est possible de pousser encore le processus d'unification et de parvenir à une unité résultant d'une totalisation : l'être, ce serait la totalité des étants. Mais, dans sa longue discussion avec Parménide, selon lequel l'être est et le non-être n'est pas, Platon établit que le non-être est nécessaire pour établir ce qu'est une chose : en affirmant ce qu'elle est, j'affirme en même temps ce quelle n'est pas « *omnis determinatio est negatio* ». La dialectique platonicienne a besoin du non-être comme principe de l'altérité et c'est grâce à cette dernière que l'unité comme totalité peut être pensée et dite de manière juste. Mais alors, si l'on veut maintenir le Bien comme principe d'unité et de totalité, il faut le considérer comme principe de l'être et du non-être.

Cette difficulté redouble lorsqu'on considère le statut ontologique du Bien : le Bien est au delà de l'être, mais aussi au-delà du non-être et, en tant que tel il est impossible d'en dire quoi que ce soit : le *logos* se heurte là à une limite insurmontable.

Mais, de plus, une autre difficulté, symétrique à la précédente surgit : le sensible et la matière qui en est le support, sont en deçà de l'être. Platon n'a cessé de rechercher quel discours est approprié aux objets sur lesquels il porte : le *logos* pour les intelligibles, l'opinion, les images, le *mythos* pour les objets du devenir, les objets sensibles. Mais le *mythos* lui-même se heurte à une limite lorsqu'il traite de ce que nous nommons « matière » et que Platon nomme *khôra*, que l'on traduit par « la place » : voir Timée, 51a :

« De ce qui est né visible et plus généralement sensible, la mère et le réceptacle n'est, devons-nous dire, ni terre ni air ni feu ni eau ni rien qui soit fait de ces corps ni de quoi ces corps eux-mêmes sont faits. Mais en déclarant que c'est une sorte d'être invisible et amorphe, qui reçoit tout, qui participe cependant d'une façon très

embarrassante de l'intelligible et se laisse difficilement saisir, nous ne nous tromperons pas ».

Ce réceptacle, dépouillé de tout attribut sensible et défini par sa fonction propre, est en quelque sorte une essence, d'où sa participation à l'intelligible. Mais, précisément cette fonction de réceptacle exige qu'il ne possède pas d'essence, par suite, son essence serait de n'en point avoir...

Jacques Derrida ¹⁰ a écrit une étude brillante sur le mot *khôra*, qu'il refuse de traduire et qu'il traite comme un nom propre.

Ces analyses trop rapides de la philosophie platonicienne conduisent à une aporie fondamentale : il est impossible de définir la philosophie comme science de l'être puisque pour se formuler, pour se dire, elle doit introduire du non-être : tout ce que l'on dit de l'être n'est que non-être. Ou l'être est et l'on se tait, ou on parle et on dit le non-être. Ou le bien est, et il ne peut plus se dire, ou il est dit et il ne peut plus être. Il est impossible de dire l'Un ou l'unité de la totalité sans y introduire du multiple ; mais il est impossible de penser le multiple sans la totalité ni l'unité. La philosophie ne serait dès lors qu'une tentative désespérée de réconcilier le logos et l'être.

On peut poursuivre cette étude en suivant le même parcours dans la philosophie de Plotin : les difficultés rencontrées pour parler du Bien ou de l'Un, et, à l'autre extrémité de la chaîne des êtres, de la matière en tant que telle se retrouvent *mutatis mutandis*, parfois même aiguës par la radicalité des analyses plotiniennes.

Rappelons que pour Plotin, il y a trois hypostases, trois réalités ontologiques, trois substances : an partant du haut : le Bien, l'Intelligence, l'âme ; tout ce qui est procède du Bien ou de l'Un et, par suite, lorsque l'âme veut connaître, il lui faut remonter jusqu'à la source : tel est le mouvement de conversion qui seul, lui permettra de saisir ce qu'il reste d'un et de bien dans le multiple. C'est à ce point que les difficultés surgissent, comparables à celles déjà rencontrées par la

10. J. Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993. Avec « Sauf le nom » (Galilée, 1993) et « Comment ne pas parler » dans *Psyché, Invention de l'autre, op. cit.*, p. 535-595.

démarche platonicienne : ainsi, dans le *Traité 38*¹¹, (VI, 7), Plotin reprend les difficultés rencontrées par Platon pour parler du Bien et de l'Un : le logos ne peut saisir l'un que comme multiplicité organisée ; il faut donc acquérir du Bien une vision non intellectuelle. Pour cela, Plotin franchit un pas que Platon n'a pas franchi : il établit qu'une sorte de vision directe – en quelque sorte extatique – du Bien (ou de l'Un) en tant que tel est possible, une sorte d'au-delà du logos, qui pourtant n'a rien d'irrationnel. Les chapitres 31 et 36 de ce traité, décrivent autant qu'il se peut ce chemin de purification de l'âme qui PEUT la conduire à une sorte de vision extatique du Bien et de l'intelligible sans distinction, sans division. : l'âme a la capacité de saisir en elle-même une sorte de frémissement intérieur dans son rapport au Bien, dont elle procède certes, mais *via* l'intelligence...

Avec Plotin, nous sommes à la limite entre démarche logique – j'entends par là appuyée exclusivement sur le *logos* – et la position mystique : le Bien ou l'Un est-il le Dieu du philosophe ou bien déjà le Dieu de Pascal ? C'est l'Amour qui peut conduire l'âme jusqu'à la vision du Bien : Plotin prétend qu'il faut suivre « une nouvelle méthode » pour surmonter les apories dans lesquelles le logos s'enferme lorsqu'il analyse comment l'âme peut « saisir » le Bien. Se dessine ici la conception d'un amour essentiel qui ne s'attache à aucune réalité particulière, mais qui est capable de saisir le rayonnement du Bien sur elle.

Plotin rencontre la même difficulté que Platon en ce qui concerne la matière informe : comment celle-ci aurait-elle le Désir du Bien, autrement dit le désir de la forme ? S'agit-il d'un mal absolu ? Plotin a tout à fait conscience du fait que parler de désir au niveau de la matière n'est qu'une supposition, ce que nous appellerions une expérience de pensée. Notons simplement que Plotin déroule sa pensée dans un milieu intellectuel de bouillonnement religieux : les sectes prolifèrent (le christianisme naissant est à ses yeux une secte qui ne vaut pas mieux que les autres) – et Plotin veut maintenir une position de rationalisme philosophique. Mais surtout, il veut éviter le

11. Plotin, *Traité 38*, traduction de Pierre Hadot, éditions du Cerf, 1988. Il existe deux classifications de l'œuvre de Plotin : celle proposée par Porphyre qui a tenté une classification systématique des *Ennéades* sans tenir compte de l'ordre chronologique, et la classification actuelle qui attribue un numéro aux *Traités* en fonction de cette chronologie.

manichéisme dualiste de type gnostique qui considère qu'il existe deux principes antagonistes. Le Bien est l'Un, c'est le Principe unique. La matière informe, c'est la limite ultime où le Principe se perd ; ce n'est qu'en prenant forme que la matière accède à l'être.

Plotin établit une chaîne hiérarchisée des êtres : au sommet L'un ou le Bien, sans figure, sans forme, sans mesure, sans pensée : « l'amour qu'on éprouve pour lui est sans mesure. Car alors l'amour n'a pas de limites, si l'Aimé lui-même n'a pas de limites. Infini serait donc l'amour pour un tel Aimé ». Traité 38 (VI, 7, 32,25).

Il me paraît important de noter que Plotin introduit résolument la notion d'INFINI comme caractéristique positive, alors que dans la tradition philosophique grecque jusqu'à lui (sauf les épicuriens peut-être), l'infini est connoté négativement comme sans limite (*a-peiros*), et par suite insaisissable, non maîtrisable (caractéristiques propres à la mer et au désir).

Plotin s'inspire de Platon pour indiquer les diverses manières de « parler » de l'Un : l'analogie (avec le soleil en particulier), la gradation ascendante – en particulier grâce à l'amour du Beau, voir *le Banquet* – et la négation. Mais il y a enfin la voie des purifications de l'âme qui peut mener à une union avec le Bien que l'on ne voit plus de l'extérieur : l'âme peut alors s'unir à la lumière qui la produit.

Les théologiens qui utiliseront la voie négative ou apophatique, s'inspireront de cette pensée.

III. Théologie cataphatique/apophatique : théologie rationnelle et théologie négative

On fait remonter le terme de théologie négative à Denys l'Aréopagite ¹² : Denys – en particulier dans son ouvrage *Noms divins*, distingue deux méthodes pour parler de Dieu : la méthode cataphatique qui procède par affirmations ; elle considère la relation de la Cause universelle à ses effets, les opérations internes de Dieu (Génération trinitaire, Procès providentiel), description des « puissances »

12. Cf. D. l'Aréopagite, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction de Maurice de Gandillac, Aubier-Montaigne, 1980. Le corpus dionysien aurait été composé – au-delà de toute légende – entre 480 et 510.

de Dieu. Mais, cette méthode se heurte à la difficulté d'avoir à utiliser des images, des métaphores qui se contredisent, des formules évidemment inadéquates. La méthode apophatique, en niant ce qui n'appartient pas à l'essence de Dieu, permet de mieux la cerner. Mais ces deux méthodes, même combinées, doivent être dépassées pour pénétrer « la Ténèbre », « ténèbre lumineuse » qui tout ensemble cache et révèle les mystères divins. Pour y pénétrer, il faut abandonner non seulement le plan de l'intelligence et de l'essence, il faut sortir de soi dans une véritable extase.

La prise en considération de l'impossibilité de nommer Dieu de manière adéquate s'appuie sur des textes de l'Ancien Testament, en particulier Gen. 32, 29, lorsque Jacob demande à Dieu de lui révéler son nom, il lui est répondu : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? » Il paraît en effet absurde de chercher le Nom qui Le désignerait en ce qu'Il est ; l'autre passage important est celui de l'Exode (3, 14), commenté par Lacan dans « Introduction aux Nom-du-Père » : Dieu répond à Moïse (qui lui demande ce qu'il devra répondre quand on l'interrogera sur qui lui a parlé) : « *Ego sum qui sum* ». Maître Eckhart commente à plusieurs reprises cette ineffabilité divine en en accusant le paradoxe : le nom que l'on cherche est étonnant, parce que, tout en étant un nom, il est au dessus de tous les noms ; il en vient donc à utiliser un oxymoron : il s'agit d'un « nom innommable » à quoi Maître Eckhart rajoute que c'est le nom d'un être caché « *Deus absconditus* ». Il est conduit à montrer que la recherche du « nom innommable » doit se faire en orientant cette quête vers l'intérieur de nous-mêmes.

Vladimir Lossky ¹³ cite un long passage du Sermon allemand n° 15 :

« Le principe n'a d'autres raisons que la fin, car dans la fin dernière se repose tout ce qui fut jamais doué de raison. La fin dernière de l'être, ce sont les ténèbres ou la connaissance de la divinité cachée, où la lumière luit et les ténèbres ne l'ont pas comprise (Jean I, 5). C'est pourquoi Moïse dit : "celui qui est m'a envoyé vers vous" (Ex. 3,14), Celui qui est sans nom, qui est la négation de tous les noms, et qui n'eut jamais de nom. Et c'est pourquoi le prophète a

13. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960, p. 39.

dit : 'Vraiment, tu es le Dieu caché' (Is. 45,15) au fond de l'âme n'étant qu'un seul et même fond. Plus on Te cherche, moins on Te trouve. Tu dois le chercher de façon à ne jamais le trouver ; si tu ne le cherches pas, tu le trouves. Puisseons-nous le chercher ainsi et rester éternellement en Lui, avec l'aide de Dieu, Amen ».

Dans ses spéculations, Maître Eckhart hérite bien sûr des difficultés signalées par Denys pour nommer Dieu ; mais il présente l'intérêt de venir après la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin¹⁴ ; or Maître Eckhart suit une démarche difficile à suivre en ce qui concerne l'importance qu'il accorde à la notion de l'être. Finalement, il produit un renversement métaphysique : dans le débat avec Parménide, saint Thomas s'inscrit dans la tradition aristotélicienne selon laquelle l'être est premier ; il la radicalise même en affirmant que rien ne peut être premier s'il n'est pas simple, Dieu étant identifié à l'Être suprême. Maître Eckhart¹⁵, faisant référence à l'Évangile de Jean, rappelle que c'est le Verbe (ou intellect) qui est principe.

Ainsi est-il dit dans le sermon *Quasi stella matituna...* : « Lorsque nous prenons Dieu dans l'être, nous le prenons dans son parvis, car l'être est son parvis, là où Il habite [...]. C'est l'intellect qui est le temple de Dieu. Nulle part Dieu n'habite aussi proprement que dans son temple, l'intellect [...] Dieu est un intellect qui vit dans la connaissance de Lui seul, demeurant seule en lui-même, là où rien jamais ne le toucha, car là Il est seul dans sa tranquillité¹⁶. » Or l'intellect est fondamentalement non-être. V. Lossky parle même du nihilisme intellectuel chez Maître Eckhart. L'argument fondamental de Maître Eckhart est ainsi résumé par J. Casteigt : « Ce par quoi un étant est connu ne saurait être "étant" au même sens que le connu. Le statut ontologique de non-être propre à l'espèce intelligible, défini à partir de sa fonction dans l'acte de connaissance, est requis comme

14. Rappelons les dates : saint Thomas : 1224-1274 ; Maître Eckhart : 1261-1328.

15. Maître Eckhart, *Traité et sermons*, traduction de Alain de Libera, GF Flammarion, 1993. Je me suis servi des travaux de Vladimir Lossky, ouvrage cité, et de Julie Casteigt, *Connaissance et vérité comme engendrement dans l'œuvre de Maître Eckhart*, Vrin, ainsi que de plusieurs articles dont « Maître Eckhart » dans l'ouvrage collectif *Le Néant*, sous la direction de J. Laurent et C. Romano, Epiméthée, PUF, 2006.

16. *Sermon 9, opus cit.*, p. 277.

condition de possibilité de la connaissance humaine et transposé à la nature du principe intellectif ¹⁷. »

La théologie affirmative célèbre Dieu comme le Bien et la lumière, fût-il au-delà de l'être ; pour la théologie apophasique Dieu excède le Bien lui-même. Dieu n'est Bien qu'en transcendant le Bien et être qu'en transcendant l'être. Eckhart va jusqu'à dire que « Dieu n'est ni être ni bonté ». Il précise : « La bonté est attachée à l'être et n'est pas plus vaste que l'être, car s'il n'y avait pas d'être il n'y aurait pas de bonté et l'être est encore plus pur que la bonté. Dieu n'est ni bon, ni meilleur, ni le meilleur. Celui qui dirait que Dieu est bon parlerait aussi mal de lui que s'il disait que le soleil est noir ¹⁸. »

La théologie négative réserve ainsi à Dieu un être au-delà de l'être. Sans nom, Dieu est un néant supra-essentiel sur lequel on ne peut que se taire : « Tu dois l'aimer en tant qu'il est un Non-Dieu, un non-Intellect, une Non-Personne, une Non-Image. Plus encore : en tant qu'il est Un pur, clair, limpide séparé de toute dualité. Et dans cet Un nous devons éternellement nous abîmer : du Quelque chose au Néant ¹⁹. » Parler c'est donc dire ce que Dieu n'est pas, dire qu'il est un non-Dieu.

Dans le texte « Comment ne pas parler ²⁰ », Derrida indique comment Denys et Maître Eckhart proposent des moyens pour suppléer à l'impossibilité de parler de Dieu de manière adéquate : la prière, le sermon, l'exhortation. En effet, que ce soit chez les philosophes Platon et Plotin ou chez les tenants de la théologie négative, le Bien, l'Un, Dieu sont « au-delà de l'être et de l'essence » mais non pas comme un néant absolu, mais à l'inverse il s'agit d'attribuer à Dieu une sur-essentialité. Denys et Eckhart parlent de Dieu comme plus que l'être. C'est pourquoi le logos ne peut les approcher que par la négation qui est une sorte de négation de la négation – de dé-négation – qui consiste à nier toutes les négations ou plutôt toutes les négativités dont le logos est nécessairement porteur.

17. J. Casteigt « Maître Eckhart » in *Le Néant, opus cité*, p. 254-255.

18. *Sermon 9* dans *Traité et sermons*, trad. A de Libéra, Paris, GF, 1993, p. 276.

19. *Sermon 83, Renovamini spiritu*.

20. Dans *Psyché, invention de l'autre*.

Mais cela comporte des conséquences existentielles ; celui qui veut « connaître » Dieu doit se dépouiller de toute la négativité dont il est nécessairement affublé du fait de son existence terrestre. Á ce propos, V. Lossky écrit ceci : « L'homme doit rejoindre Dieu dans sa dissemblance vis-à-vis de l'être créé, dans "ce qu'Il a de plus propre" ; puisque le Nom le plus propre de Dieu est Verbe, l'homme, par son intellect est un adverbe, analogue au verbe divin dont il est un compagnon inséparable. Comme l'étoile du matin qui fait face au soleil, *Quasi stella matutina*, tel est le titre du sermon dont il est question.

Á partir de là, Maître Eckhart a tenu un certain nombre de propos concernant l'amour, les différences de nature des personnes dans la Trinité, ou notre propre position par rapport à Dieu qui ont donné lieu à des discussions très serrées avec les théologiens pour mesurer si elles étaient hérétiques ou non ; la théologie négative peut donc conduire à une forme de fusion mystique avec la divinité ; nous avons déjà vu à l'œuvre cette tendance dans la philosophie de Plotin.

IV. L'athéologie est-elle possible ? Quelle injonction et quel sacrifice ?

Á propos de l'athéologie, il paraît donc nécessaire de reprendre ce chemin de Platon à Maître Eckhart en passant par Plotin, et ceci pour plusieurs raisons : la première, c'est que ces philosophes nous permettent de passer « par-dessus » Descartes et la philosophie qu'il a initiée : philosophie du Sujet pensant, du sujet intérieur ; or, pour Platon, Aristote, Plotin et Maître Eckhart, la pensée est extérieure à la conscience ; il s'agit d'une pensée méta-subjective. En posant l'existence d'une pensée hors de toute conscience, faisant de la pensée un épiphénomène de la conscience, Plotin pose ce que Foucault cherche à penser comme « pensée du dehors ²¹ », expression dont il fait le titre d'un article concernant essentiellement Maurice Blanchot. Á ce propos, Michel Foucault indique que cette « pensée du dehors » semble caractéristique de la pensée mystique et de la théologie négative, tout en craignant que cette pensée ne se referme sur le recueillement dans « l'intériorité éblouissante d'une pensée qui est de plein droit Être et Parole. Discours donc, même si elle est,

21. M. Foucault, « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546, repris dans *Dits et Écrits*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, p. 518 sq.

au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant ²² ». En revanche, il souligne que se manifeste dans la poésie de Hölderlin « l'absence scintillante des dieux » et s'énonce « comme une loi nouvelle, l'obligation d'attendre, sans doute à l'infini, l'aide énigmatique qui vient du "défaut de Dieu" ».

Dans la quatrième partie de *L'expérience intérieure* ²³, Bataille intitule un de ses chapitres « Descartes » – qu'il conclut ainsi : « Dieu est en nous d'abord le mouvement d'esprit qui consiste, après être passé de la connaissance finie à l'infinie – à passer comme par une extension des limites à un mode de connaissance différent, non discursif, de telle sorte que l'illusion naisse d'une satiété réalisée au-delà de nous de la soif de connaître existant en nous ²⁴. » Pour éviter ce glissement non véritablement théorisé du discursif au non discursif, Bataille propose de faire la place de l'expérience, de ce qu'il nomme « expérience intérieure ». Ainsi, à propos de Hegel, il affirme que la dialectique consiste à ramener de l'inconnu au connu ; il en est de même de l'action « utile » ; or « il est dans l'entendement une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'œil. (...) Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'œil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention : ce n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. (...) Comme elle (l'existence) allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu ²⁵ ».

Dans la première partie de son ouvrage, Bataille tente de préciser ce qu'il entend par « expérience intérieure » en relation avec l'expérience mystique : « extase, ravissement, émotion méditée », tout en précisant qu'il se méfie du terme « mystique ». C'est sans doute Maurice Blanchot ²⁶ qui a le mieux parlé de cette tentative de jeter les bases d'une athéologie : « L'expérience limite est la réponse que rencontre l'homme, lorsqu'il a décidé de se mettre radicalement

22. *Ibid.*, p. 521.

23. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, 1954.

24. *Ibid.*, p. 167-168.

25. *Ibid.*, p. 171-172.

26. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, chapitre IX de « l'expérience limite », p. 300 sq.

en question. Cette décision qui compromet tout l'être exprime l'impossibilité de s'arrêter jamais à quelque consolation ou à quelque vérité que ce soit, ni aux intérêts et aux résultats de l'action, ni aux certitudes du savoir et de la croyance. Mouvement de contestation qui travers toute l'histoire, mais tantôt se referme en système, tantôt perce le monde et va prendre fin dans un au-delà du monde où l'homme se confie à un terme absolu (Dieu, Être, Bien, Éternité, Unité), – dans tous les cas se renonce ».

Ce que Blanchot parvient à dire, c'est que cette expérience-limite est possible parce qu'« à l'homme, tel qu'il est, appartient un manque essentiel d'où lui vient ce droit de se mettre lui-même et toujours en question ». L'auteur précise bien que cette expérience de mise en question de l'homme par lui-même ne doit pas se confondre avec une démarche sceptique ni avec une démarche de doute méthodique (de type cartésien). Cette confrontation avec l'impossible (impossibilité d'achever le discours sur l'être et de découvrir un sens ultime de l'existence) ne doit pas être non plus confondue avec « l'absurde » : « la problématique de l'absurde n'est qu'une manière facile de se livrer au sens ». Dans tous les cas donner du sens ne fait que boucher un trou, masquer la béance.

Il est possible dès lors, d'établir pourquoi les apories des philosophies les plus prestigieuses sont plus intéressantes que le système qu'on pourrait en extraire, pourquoi les théologies négatives apportent davantage à « l'expérience » : c'est par ces points de difficulté que l'on peut approcher les « impossibles » tant du logos que de l'existence humaine : les discours qui se bouclent en système ou qui établissent des vérités définitives appuyées sur la connaissance ou la croyance bouchent le trou par lequel peut percer ce qui, pour un sujet va faire qu'il peut tenter l'expérience d'un « voyage au bout du possible de l'homme »...

Pour conclure...

Revenons au sacrifice d'Abraham : l'exégèse de Kant témoigne que la spécificité de l'expérience religieuse lui échappe : « La solution qu'il propose fait bon marché du contenu de la foi, et ne retient de la religion que l'ordre d'obéir à la seule loi morale, ce qui (...) est

la priver de l'essentiel de son sens ²⁷. » Son rationalisme dissout l'expérience religieuse, qu'on l'appréhende sous le rapport de la foi, de la grâce ou de la présence vécue. Cette dissolution n'est pas inadvertance. La critique de la croyance au surnaturel est la condition d'avènement d'une religion dans les limites de la raison ; *L'Übernatürlich* constitue cette part d'irrationalité qui empêche la foi historique de coïncider avec la foi rationnelle et morale. Sa critique n'implique pas chez Kant la condamnation du christianisme mais le souci de l'harmoniser à la raison. Le postulat du suprasensible suffit à maintenir la religion : théoriquement invérifiable, l'hypothèse du surnaturel est pratiquement dangereuse. Que la conservation du message chrétien s'effectue au prix de la doctrine et du mystère résulte des exigences mêmes du rationalisme kantien. Quand les lois de l'expérience font défense à la théorie d'admettre les manifestations internes ou externes du surnaturel, la raison pratique réprouve l'exaltation et la superstition, ces fléaux de la pensée autonome. L'avènement de l'*Aufklärung* supposait que fussent traduites devant le tribunal de la raison les diverses formes de croyance au surnaturel. Kant n'est certes pas athée et sa philosophie tente de « faire la place à la croyance ». Sa philosophie a sans doute le mérite de délimiter des domaines : la connaissance, la moralité, la croyance. Mais rappelons que les trois grandes questions de la philosophie « que puis-je savoir ? Que dois-je faire, que m'est-il permis d'espérer ? » se résument en une quatrième « Qu'est-ce que l'Homme ? ». Autrement dit ce qui est ouvert ici c'est ce que Kant nomme une anthropologie, nous dirions plutôt une forme d'humanisme, qui, avec les progrès de La science, va devenir de plus en plus athée, mais à une condition : à refuser la prise en compte du sacrifice – ce que n'accomplit pas Kant. En effet, il nie la possibilité d'entendre une injonction divine... Mais finalement en intériorisant les injonctions de la Loi morale, il la rend plus tyrannique encore, comme Lacan l'a montré dans « Kant avec Sade ».

Hegel s'efforce de montrer qu'il ne s'agit là que d'un moment de la conscience religieuse qui sera dépassée dans la religion de l'amour et dans la réconciliation rationnelle du Sujet avec lui-même.

Seul Kierkegaard s'efforce de cerner la spécificité de l'exigence religieuse qui ouvre un impossible à comprendre... Mais comme

27. Commentaire de F. Alquié dans E. Kant, *op. cit.*, t. 3, p. 4-5.

Lacan l'a montré, au risque de passer sous silence la « jouissance » d'Abraham.

Alors comment parler de Dieu ? Lacan reconnaît à Spinoza la qualité d'avoir su formuler une sorte de foi, seule capable de résister à l'appel du « Dieu obscur » qui se manifeste dans la fascination du sacrifice en lui-même « sacrifice qui signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le *Dieu obscur*²⁸ ». Il esquisse même à partir de là une interprétation du nazisme et de l'holocauste (nous dirions de nos jours de la Shoah), Mais come le note Denis Marin dans l'article « Au-delà du "Dieu obscur", l'athéisme de la psychanalyse ? », « l'éloge de Lacan retombe soudain : « *Cette position n'est pas tenable pour nous. L'expérience nous montre que Kant est plus vrai.* » En effet, l'expérience d'une cure ne conduit pas au détachement à l'égard du désir humain. Le Kant dont nous parle Lacan, c'est le sien, celui qui reçoit sa vérité de Sade pour révéler que l'éthique kantienne consiste dans un autre type de sacrifice : sacrifice et meurtre « *de l'objet d'amour dans sa tendresse humaine* ».

Je laisse ouverte la question de savoir à quel type d'athéisme peut conduire l'expérience analytique et à quelle sorte d'amour elle peut rendre possible. Quel est le couteau qui nous permettra de maintenir la béance entre la jouissance et le désir ? Ce que les apories de la philosophie lorsqu'elle cherche le Principe par le moyen du logos, ce que les difficultés de la théologie négatives à parler de Dieu nous révèlent, c'est la nécessité de maintenir ouverte cette béance en tâchant de la cerner sans la boucher par du sens.

28. J. Lacan, Le séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 247.

Vicky Estevez

Dieu, à la fin * ?

« Parce que dans le livre, il n'y a aucune réponse, aucune réponse définitive. Aucune réponse n'aura jamais assez de force pour résister indéfiniment à la question.

Dieu a menti,

il ne nous a jamais légué le livre.

Il nous en a seulement légué le goût. »

Edmond Jabès, dans *Le Livre des questions*.

Elle ne savait pas que c'était la fin.

Quelque chose de la recherche du sens s'était arrêté depuis longtemps. On peut dire que le sens s'était dépouillé de ses connexions. Plus que souvent, les quelques phrases qui sortaient de sa bouche en séance échappaient à l'entendement. Ça parlait tout seul. Ça articulait, tout seul. Ça disait, c'est-à-dire ça transmettait. Elle était entrée dans le couloir de l'innommable.

Quelque chose du côté de l'être se précisait, se précipitait mais sans pouvoir se nommer. Ça parlait, façon de dire, au plus près de ce que la parole peut dire le réel, un dire réel qui parlait d'un réel insaisissable, aigu ; l'expérience à vif de l'inconscient réel. C'était elle, ça parlait d'un être qui était elle mais qu'aucun mot ne permettait d'attraper. Innommable, insaisissable... et il fallait continuer à essayer d'en dire quelque chose. À l'époque, elle écrivait : « L'être est, il ne peut pas s'autoréférer. »

* Intervention à la soirée préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », Paris, le 22 octobre 2009.

À ce moment-là, elle a vu ce film, *Le Jardin de Celibidache*, réalisé par le fils de ce grand chef d'orchestre roumain mort il y a quelques années, et consacré à son père : entre autres, des entretiens, des conversations où Celibidache essayait de transmettre à ses élèves quelque chose sur la direction d'orchestre et sur la musique.

Ce qui la touchait tout particulièrement dans ce film – et elle en parlait en séance, bien sûr –, c'est la manière dont il accompagnait les musiciens afin qu'ils fassent en sorte que la chose existe, qu'une musique se détache, existe en dehors d'eux qui la produisaient. Et c'était palpable : lorsque Sergiu Celibidache dirigeait, une musique sans sujet respirait. Elle était simplement mais extraordinairement là.

Et que quelqu'un puisse se référer à cela et de cette manière-là, simple mais sans concession, la touchait très fort, elle en était si reconnaissante, parce que ça correspondait en grande partie à ce qu'elle était en train de vivre.

Ensuite, elle est tombée sur Edmond Jabès. Pas sur un de ses livres mais sur une émission où on l'entendait décrire son expérience d'écriture. Il y parlait de Dieu comme un des thèmes fondamentaux qui traversent son œuvre.

Et puis elle a attrapé dans le dire de Jabès une expression qui revenait souvent et qui, pour elle, s'était détachée de tout le reste : « Dieu, c'est la question des questions. » Elle s'est approprié cette formulation suffisamment énigmatique et paradoxale afin de donner une consistance possible à l'idée de Dieu.

Une troisième chose est arrivée en même temps. Elle passe devant une galerie d'art et voit sur le mur, en grosses lettres, l'inscription du nom du peintre qui expose. Elle imagine alors l'annonce de cette expo sur une page du *Pariscope*. Aussitôt, elle visualise son propre nom inscrit dans le *Pariscope* et c'est insoutenable. Elle se dit : « Tant que j'aurai ce rapport à mon nom, mon œuvre sera coincée. »

La séance suivante elle commence en parlant de cela. Et soudain, le père apparaît ! Que fait-il là ! se dit-elle. Elle qui pensait avoir

réglé ses comptes avec lui depuis longtemps ! Avec lui, peut-être, pas avec son nom. Et sa place à elle dans tout ça ?

Un coup de fil auquel l'analyste répond marque un temps d'arrêt, juste là. Dans sa tête, elle se dit : « Oh non, encore cette histoire de place... ça ne va tout de même pas recommencer ! » Elle dit à l'analyste : « Il n'y a pas de place. » L'analyste répète et lève la séance.

Le nom dans le *Pariscope* avait provoqué le retour du père sous la forme du Nom-du-Père, le Nom-du-Père et sa fonction nouage. Le Nom-du-Père était la dernière chose qui tenait. C'est que le nom de son père avait été jusque-là un équivalent d'un nom de Dieu. Elle adorait et admirait son père comme certains peuvent admirer et adorer un Dieu ! Ce n'était pas Dieu-le-Père, c'était son Père-Dieu.

Le fait est que, de façon inattendue, le signifiant de Dieu, qui jusque-là ne s'était jamais présenté dans son analyse, a débarqué à ce moment précis, en s'articulant avec celui du Nom-du-Père. Par quel artifice logique est-elle venue à s'intéresser à Dieu (Dieu – question des questions) juste à ce moment-là ?

L'idée qu'elle s'en fait est que seul Dieu pouvait évincer Dieu. Elle s'est servie de ce nom de Dieu « question des questions » pour déplacer, pour évincer Le Père-Dieu et ne garder que « le père ». Par cette opération, le père était finalement vidé, dépouillé de son dernier habit : sa dimension divine et la dernière attache coupée.

Du Père-Dieu au signifiant père

Le nom de Dieu peut désigner l'ensemble qui contient les choses nommées dont les noms du père. Du coup, et son père, et Dieu, et elle se sont trouvés inclus dans un ensemble où chacun a son nom.

Dieu = ensemble des choses nommées (+ ce qui ne sera jamais nommé)

Avant, son nom à elle était accroché à celui qui l'avait nommée, c'était « V..., la fille de ». Avec cette opération, l'artifice nom-de-Dieu a permis de ravalier le père (et l'analyste) au rang de S1 quelconques. À partir de là, son nom à elle a pu se détacher et se séparer. Et Dieu est redevenu un signifiant comme un autre (comme dans l'expression « Mon Dieu ! » où la signification de Dieu est élidée).

Père – Dieu	père	=	père S1 qcq (S1, S1, S1, S1, D, P, V...)
Dieu – question des questions	question des questions		

Ainsi, elle n'était plus là pour incarner le signe de la souffrance de son père, de son symptôme à lui ; son nom à elle ne venait plus recouvrir le réel symptomatique qu'elle associait à celui de son père.

Appartenir à une généalogie n'impliquait plus le fait de devoir répondre du symptôme du père mais plutôt de répondre du sien propre. L'être ainsi nommé pouvait désormais soutenir l'acte de savoir et de signer.

On attribue à Dieu la fonction de nommer et on soulage ainsi un peu le père de cette tâche qu'il doit assumer en transmettant en même temps sa défaillance. Le père nomme et, quelque part, heureusement, il rate. Le père rate car il n'est lui-même qu'un Autre barré : la coupure ne vient pas de lui, il ne fait que la signifier. C'est de ce ratage que sa transmission passe.

Finalement, avec ce tour de passe-passe, elle s'est a-rangée pour barrer les dieux, ses dieux. C'est ainsi qu'elle a barré son père et son analyste, elle a mis un point final et, Dieu merci, elle s'est barrée !

Francis Dombret

Françoise Dolto : une croyante à peu près viable ?

Si j'ai pris ce titre c'est évidemment pour contrebalancer la formule de Lacan indiquant que la psychanalyse peut « faire un athée, viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ ¹ ». Peut-on inverser la formule pour un analysant devenu croyant et peut-on affirmer que, du coup, il prend le risque de se contredire ?

Si l'on estime que la psychanalyse pointe vers l'athéisme, que penser de Françoise Dolto, psychanalyste qui tend vers le religieux, et comment a-t-elle fait pour en arriver là ?

Sa démarche repose sur cette première constatation, je la cite : « [...] la psychanalyse s'occupe de la psychologie humaine mais non pas de ce que nous appelons le spirituel ² ». Qu'entend-elle par spirituel ? Ce mot, d'après le dictionnaire historique de la langue française, a pour origine le terme emprunté au latin *spiritualis*, « propre à la respiration », ainsi que *spiritus*, « esprit ». Françoise Dolto utilise cet adjectif dans le sens employé jusqu'au xv^e siècle dans la qualification de ce qui appartient à la nature immatérielle de l'âme, en opposition à corporel : ce qui concerne l'âme en tant qu'émanation et reflet d'un principe supérieur.

Le livre (*La Foi au risque de la psychanalyse*) se présente comme un entretien : Gérard Sévérin, psychanalyste croyant lui aussi, conduit l'interview. Après l'avant-propos, chaque chapitre commence

* Intervention à la soirée préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », Paris, le 22 octobre 2009.

1. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », Yale University, 24 novembre 1975, *Scilicet*, Paris, Seuil, n° 6-7, 1976, p. 32.

2. F. Dolto et G. Sévérin, *La Foi au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1981, p. 9.

par des extraits des Évangiles, à l'exception d'un seul, « Intermède ». Les six chapitres s'intitulent dans l'ordre : la foi nomade, l'aventure, la foi qui guérit, intermède, le jugement dernier, une nourriture qui entretient le manque.

La discussion qui s'organise autour des questions paraît spontanée et assez dynamique pour un sujet depuis longtemps controversé et *a priori* poussiéreux, je devrai dire *vintage* (ce qui replace son contenu dans une tendance actuelle).

Je vais essayer de tirer la quintessence de son sujet désigné dans le titre : *La foi*. Comme elle ne veut pas faire de ses propos un discours et que ses assertions tendent vers l'illumination, vouloir mettre un brin d'ordre dans ce foisonnement d'idées éparpillées, centré sur l'exégèse biblique, c'est évidemment prendre le risque de passer à côté de l'essentiel. Je vais donc tenter de rassembler ses formulations qui concernent la foi, au risque du blasphème. En fait, le seul risque que je prends, c'est d'être frustré ! Mais cela commence plutôt bien, car c'est sur cette constante intrinsèque à la spécificité humaine que repose la nécessité de croire. Non pas dans un retour au fondamentalisme relié à un discours dogmatique (quoique !) mais bien dans la fidélité à une parole donnée. Pour autant que cette confiance vertigineuse s'éprouve sur une parole qui nous est rapportée voilà plus de deux mille ans.

La foi, il est peut-être bon de le rappeler, est un mot qui a une origine ancienne indo-européenne, dans le sens de « confiance en Dieu ». La foi du chrétien affirme être une rencontre personnelle avec Jésus-Christ et une expérimentation de sa parole et de l'Église comme édifiante, salvatrice et source de paix. N'oublions pas que la foi fait partie des trois vertus théologiques : la foi, l'espérance, la charité. Ce sont des vertus ayant Dieu pour objet.

La foi est comprise comme étant une grâce, c'est-à-dire une faveur divine. D'après saint Paul, la foi n'aura plus de raison d'être à la fin des temps, celle-ci n'étant plus nécessaire pour constater l'existence de Dieu qui se sera révélé.

La foi de Françoise Dolto utilise au départ les outils de la psychanalyse, d'abord pour décrypter les textes sacrés mentionnés dans le livre mais aussi pour échapper aux critiques de ces collègues laïcs. Aussi prend-elle les devants : pour elle, le savoir psychanalytique

exige de croire, d'avoir la foi. En cela elle rejoint les propos de Lacan mais évite d'aller au-delà, car elle précisera : « C'est la psychanalyse qui m'a donné la foi ³. »

Elle affirme sa foi comme un itinéraire personnel lié à la psychanalyse. D'ailleurs, dans son avant-propos, elle avance l'argument freudien que tout discours sur la notion de Dieu et de la foi est un symptôme, un système de défense. Discourir sur Dieu ne la concerne pas, elle le laisse pour d'autres, en revanche découvrir comment la libido s'articule dans les écrits qui se donnent comme parole de Dieu est de son ressort. Ce qui lui permet d'éviter de répondre à des questions directes du type : « Que veut dire pour vous : je crois en Dieu ? »

Cela sous-entend : « Moi qui ai la foi je peux parler de Dieu ou Lui parler à travers moi sans avoir à le démontrer. » Elle situe le champ de la foi sur le versant réel de la vie et non sur une réalité. « Le réel, c'est l'imprévisible » et aussi « une vérité inconnaissable ⁴ » ; la réalité, c'est la répétition, affirme-t-elle, changer de vie, c'est pouvoir ne jamais donner un sens ultime à notre vie, car elle ne finit pas de se découvrir. Elle affirme cependant : « Dieu, pour moi, c'est l'inconnu de ma soif que je connais par une sensation de manque ⁵. »

Je dirais qu'elle dépose le supposé savoir, condition du transfert, dans les paroles de Jésus transmises par les Évangiles, celui-ci devenant pour elle « le Maître du désir (il est le Maître du désir et son désir est maître) ⁶ ». Aussi peut-elle proclamer : « Il n'y a qu'une seule foi possible, c'est la foi en Jésus-Christ. » Une foi qui ne passe par aucune religion mais s'appuie sur un événement personnel dans l'histoire personnelle de chacun.

Non, Françoise Dolto n'est pas en train de vous assener une vérité, elle vous révèle une pensée. Elle précise d'ailleurs, spirituelle certes, mais sans humour : « Je ne sais ce que je dis puisque je crois ou plutôt je ne sais plus ce qu'est de ne pas croire ⁷. » Et si certains psychanalystes lui reprochent de croire, elle rétorque : « Mais ils ne me reprochent pas de ne pas croire, c'est aussi surprenant, n'est-ce

3. *Ibid.*, p. 97.

4. *Ibid.*, p. 31.

5. *Ibid.*, p. 35.

6. *Ibid.*, p. 128.

7. *Ibid.*, p. 99.

pas ⁸ ? » C'est dans le chapitre « Intermède » que Françoise Dolto va finaliser son acte de foi, qui touche l'infinitude.

Même si elle semble admettre que la foi pourrait lui servir de béquille, Dieu a su l'aspirer. Dieu est cet aspirateur de désir qui a fait rupture dans sa vie « tel un choc conscient avec des ondes de choc jusqu'à l'inconscient ». Ce désir aspiré, le maître du désir l'a transformé en amour et par cette opération il l'a libérée d'un corps qui ne sera « plus qu'un détail ». Car si la psychanalyse lui fait reconnaître le morcellement de son corps, Françoise Dolto reconnecte avec Dieu pour en retrouver l'unité. Cette rencontre improuvable méritait à coup sûr d'être décrite par cette tautologie qui, à mon avis, saura charmer plus d'un mystique : « Si je suis c'est qu'Il est, la preuve qu'Il est, c'est que je suis ⁹. »

Ce corps qui paraît si encombrant, si douloureux, eh bien, quand ce corps ne sera plus, qu'en sera-t-il ? Françoise Dolto répond : « Je serai toujours, puisque Dieu est et que je suis de Lui ¹⁰. » Sachez, mécréants, que c'est la même force qui peut dire je crois ou je ne crois pas...

De toute façon, si vous ne croyez pas, c'est que vous avez foi dans votre athéisme. Psychanalystes, encore un effort pour être croyants. Au nom de quoi cette discrimination que vous faites ne peut être due qu'à votre idéalisation de l'analyse ou de votre savoir, ou parce que vous suivez un maître à penser. D'ailleurs, pour conclure sur la manifestation irrationnelle de la croyance, c'est qu'on croit sans le savoir, la croyance est à son insu comme la vie même.

Auréolée de sa conception des concepts analytiques, Françoise Dolto s'autorise donc d'elle-même, de les déplier, replier et enfin les plier autour de sa croyance et de sa foi. Afin de transmettre un message d'amour, dont Freud pourtant avait souligné le caractère impossible, aimer son prochain comme soi-même.

Enfin, pour conclure et comprendre là où il n'y a, somme toute, rien à comprendre, mais de façon à suivre ce phénomène de transcendance, on pourrait y voir la métaphore d'un au-delà du principe du plaisir, que Lacan saura déplier, lui, sans trop se contredire, sous

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 97.

10. *Ibid.*

le terme de jouissance. Cet état défini par l'adverbe de temps « encore » issu du latin « d'ici jusqu'à l'heure » nous invite à persister dans l'action vers un événement qui pour le moment ne s'est pas produit. Françoise Dolto quant à elle nous entraîne à franchir le pas et donne cette fois sa définition de Dieu : « Dieu est celui qui, sans arrêt suscite en chacun de nous et dans le monde une dynamique sans fin de notre désir. Nous sommes en genèse permanente. Le péché est cette faiblesse de placer, sur la partition de la vie un point d'orgue qui en arrête la progression ¹¹. »

Autrement dit, du savoir psychanalytique dont je ne veux plus rien savoir, je sais que pour atteindre un état spirituel, il est nécessaire, peut-être même impératif, d'aller au-delà de ce corps matériel et charnel afin d'atteindre l'amour du Christ. Amour qui passe par l'acte symbolique de manger sa chair vivante. Cette incorporation nous permet d'oublier le meurtre du père par le sacrifice du fils que l'on couvre d'amour et ouvre ainsi la porte du désir de la mère.

11. *Ibid.*, p. 144.

Isabelle Cholloux

Divan, divin *

Freud, fervent laïc, après des années de recherche sur la psychanalyse et l'avoir définie en tant que *talking cure*, cure par la parole, eut recours à la référence religieuse, aussi bien avec *Moïse et le monothéisme* qu'avec *L'Avenir d'une illusion*. Pourquoi ? Pourquoi la religion s'imposa à lui alors qu'il la rejetait pour apporter de la lumière à la psychanalyse ? Ainsi, l'image de Dora en contemplation devant la Madone sixtine de Dresde, ville qui lui était étrangère ¹, reste un symbole de cette articulation « psychanalyse et religion ». Pourquoi fut-il donc nécessaire de passer du divan au divin ?

L'étymologie du mot religion est dérivée du latin *religio*, soit ce qui attache ou retient, le lien de l'être humain au sacré. Donc, chaque parlêtre, du fait même de sa condition d'être pris dans les rets du signifiant, est amené à se référer à l'Autre ; tout athée qu'il soit, il n'en reste pas moins croyant à cet Autre qui est le plus intime de lui-même.

Lacan dans « L'instance de la lettre » demande : « Quel est donc cet Autre à qui je suis plus attaché qu'à moi [...] ² ? » Cette question est ce qui fonde la pertinence de l'articulation « psychanalyse et religion ». Bien que les psychanalystes soient appelés à être des athées viables à la fin de l'analyse ; tant que cette question pourra se poser, la psychanalyse aura à la traiter.

* Intervention à la soirée préparatoire aux journées « Psychanalyse et religion », Paris, le 22 octobre 2009.

1. S. Freud, *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1970, p. 71.

2. J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1999, p. 524.

François Balmès ³ expose comment Lacan ⁴ s'inspira de la distinction de la théorie autour de l'amour extatique ou physique. Balmès définit bien l'Autre en tant qu'il « n'est pas un être ni une personne, on en viendra même à dire et devoir dire qu'il n'existe pas ⁵ ». Lacan le définit ainsi dans le *Séminaire III* : « Son existence est telle que le fait de s'adresser à lui, d'avoir avec lui comme un langage, est plus important que tout ce qui peut être un enjeu entre lui et nous ⁶. »

On conçoit comment l'on peut vouer sa vie à l'Autre avec les actes kamikazes ou lorsqu'il s'agit de s'enfermer dans un cloître ou de vivre en ermite. Au Moyen Âge, cette vocation prenait le nom de guerre sainte avec les croisades. Être croisé n'exigeait pas moins de quitter métier et foyer pour un voyage incertain dont le but était la Ville sainte. Toutefois, la question n'épargne guère ceux qui ne font pas ces choix, confrontés, depuis qu'ils parlent, à se demander : qu'est-ce que je suis pour l'Autre ?

Par la question de l'Autre, tout phénomène religieux reste d'actualité, y compris pour la psychanalyse. Et qui dit l'Autre parle d'inconscient. Dans le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Lacan évoque cet inconscient constant : « L'historique n'a, en somme, pour la faire consister qu'un inconscient. C'est la radicalement autre. Elle n'est même qu'en tant qu'Autre. Eh bien, c'est mon cas, moi aussi, je n'ai qu'un inconscient. C'est même pour ça que j'y pense tout le temps [...]. C'est que je ne consiste qu'en un inconscient auquel, bien sûr, je pense nuit et jour, ce qui fait que l'une-bévue devient inexacte ⁷. »

Freud, inventeur de l'*Unbewusst* à Vienne dans les années 1920, écrit dans une lettre du 20 juillet 1929 à Romain Rolland : « Dans quels mondes étrangers pour moi n'évoluez-vous pas ? Je suis fermé à la mystique tout autant qu'à la musique. » La musique, voix vers le ciel par excellence, Freud, élevé avec la prière, y est resté de marbre. Pourtant, il note bien que le rapport à Dieu ne se fonde que sur de la parole, de l'air, des mots, dans *L'Avenir d'une illusion* lorsqu'il cite le

3. F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Toulouse, Érès, 2007.

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

5. F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, op. cit., p. 181.

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 1981, p. 286-287.

7. J. Lacan, *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, séance du 14 décembre 1976.

credo des Pères de l'Église : *Credo quia absurdum*, c'est-à-dire « je crois parce que c'est absurde ». Ce credo est l'altération d'une phrase de Tertullien signifiant : « Le Fils de Dieu est mort : c'est croyable, parce que c'est idiot ; il a été enterré et est ressuscité : c'est certain parce que c'est impossible. » « C'est certain parce que c'est impossible » : ainsi, le dogme, la preuve de Dieu est avérée par le paradoxe, par un jeu de langage.

Et Freud, plus loin, de préciser sa pensée avec les vers de Heine :

« Nous abandonnons le ciel
Aux anges et aux moineaux. »

Ainsi, le rapport à l'Autre, de même que l'inconscient, ne se fonde pas sur la raison mais la raison le fonde par le langage.

Freud, « Juif infidèle » comme il se définit lui-même dans *L'Avenir d'une illusion*⁸, a reçu un héritage talmudique. Il ne peut ignorer la question religieuse qui est un détour tout comme la référence aux mythes dans *Totem et tabou* pour répondre aux grandes questions que se pose la psychanalyse. Dans *Anthropologie structurale*⁹, Claude Lévi-Strauss donne sa définition du mythe : « Pour comprendre ce qu'est un mythe, n'avons-nous donc le choix qu'entre la platitude et le sophisme ? Certains prétendent que chaque société exprime, dans ses mythes, des sentiments fondamentaux tels que l'amour, la haine ou la vengeance, qui sont communs à l'humanité tout entière... Quelle que soit la situation réelle, une dialectique qui gagne à tous coups trouvera le moyen d'atteindre la signification. »

Freud en écho définit la religion dans *L'Avenir d'une illusion* comme « la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité ; comme celle de l'enfant, elle dérive du complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père¹⁰ ».

Dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*¹¹, il décrit le passage à la religion monothéiste par l'apparition de l'écriture, condition nécessaire. Le hiéroglyphe et le pictogramme laissent place à l'écriture, qui marque le début de la religion monothéiste. L'interdiction

8. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*. Paris, PUF, 1991, p. 98.

9. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 228.

10. S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 61.

11. S. Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.

des images pour représenter Dieu dans le judaïsme est le fondement de la religion monothéiste pour Freud. Dieu devient alors singulier et unique, il n'est plus une idole. De Dieu féroce, violent et tout-puissant, Yahvé, devient avec l'apparition de l'écriture et l'impossibilité de prononcer son nom un Dieu « plus hautement spiritualisé ¹² ». Il devient Dieu de commandement avec les Tables de la loi et n'est plus qu'un nom dans le christianisme, il n'a plus valeur que de signifiant dans le christianisme. Aucune description, aucun caractère, aucun commandement, il devient présence de pure absence. Seulement un nom que Lacan utilisa pour mettre en place la métaphore du Nom-du-Père.

Pour finir, je voudrais conclure avec une vignette clinique illustrant à mon sens la formule « Dieu est inconscient » en tant qu'il est le refoulement même. Il s'agit d'une analysante qui, après des années de discussion sur le divan autour de son symptôme : ses problèmes de « mari et femme », en vint enfin à entendre l'équivoque de l'expression « Marie est femme », qui était étroitement liée au choix de son analyste et au fantasme dont elle s'était soutenue pour répondre à la question « Qu'est-ce qu'une femme ? ».

12. *Ibid.*, p. 114.

Chroniques

Regard

Marie-José Latour

« Lacan, Louvain, 1972 » Entretien avec Sébastien Lange *

À l'issue de la présentation de la revue L'En-je lacanien à la librairie Mollat à Bordeaux, nous avons proposé à Sébastien Lange, acteur, lecteur de Lacan, analysant, de réfléchir à une possible intervention dans le cadre du séminaire des enseignants du collège de clinique psychanalytique du Sud-Ouest, autour de la conférence que Lacan donna en 1972 à Louvain. Cette intervention eut lieu le 6 juin 2009 à Toulouse lors du troisième séminaire des enseignants du CCPSO sur Les dits déprimés, sous le titre « Lacan, Louvain, 1972 ». Nous avons aimé en parler après.

Faire entendre Lacan sur scène

Marie-José Latour : Durant cette année de travail sur Les dits déprimés, les propos de Lacan sur la vie, la mort, le désir, la psychanalyse résonnaient particulièrement. En écoutant vos propos sur votre création ¹, en entendant votre voix, j'ai eu envie de vous soumettre cette idée de porter à l'ex-sistence quelque chose du dire de Lacan. Cette expérience, inédite à notre connaissance, mérite qu'on s'y arrête un peu plus longtemps que le temps de la performance. Je vous remercie d'avoir accepté de répondre à quelques questions.

Sébastien Lange : Peut-être bien que toute question véritablement posée, je veux dire dans l'accueil d'une réponse improbable, est fondamentale, mais j'entrevois ici l'occasion de parler des moteurs de travail dont un comédien use et dont il a très peu l'occasion de parler.

* Au cours de la soirée des journées « Psychanalyse et religion », Sébastien Lange interviendra sous le titre : « "La messe de l'athée" d'Honoré de Balzac – fragments ».

1. *Le Projet De Quark*, création scénique, du 25 mars au 9 avril 2008, musée les Abattoirs, Toulouse.

Cette cuisine peut intéresser le lecteur, le spectateur, les psychanalystes, etc.

J'ai pensé, en partie, ce que j'ai fait, mais je n'avais certainement pas pensé à l'éventualité d'en parler ou plutôt d'écrire² à ce propos.

M.-J. L. : Diriez-vous avoir mis Lacan en scène ? en voix ? autre ?

S. L. : Mettre Lacan en scène ? Je ne peux dire exactement cela, à moins de parler de reconstitution historique. Mais cela n'est pas complètement faux non plus. Je dirai plutôt : « Faire entendre Lacan sur scène. »

Il m'est appartenu de rendre vivant ce qui chez Lacan fut interprétable, ses intonations, ses accidents de langue (nous y reviendrons), ses soupirs, ses gestes, ses regards ; cela s'entend dans son rapport aux autres, en l'occurrence à l'assemblée, au professeur de Louvain, etc. Bref, ce qui fut de l'ordre des rapports organiques chez Lacan et que Sollers avait bien repéré et mentionné dans son *Lacan même*. Donc faire entendre Lacan sur scène serait y mettre de lui autant que sa langue, et ce lui, qui n'est plus là, le faire entendre par un interprète.

M.-J. L. : Qu'est-ce qui vous a donné envie d'accepter cette proposition inattendue a priori ?

S. L. : Peut-être devrais-je plutôt poser : quel fut mon désir d'acteur ? mimer ? copier ? rendre ? reproduire ? répéter ? plagier ? pasticher ? révéler ? jouer enfin ?

Admettons déjà qu'une certaine dose de fantaisie est à la source du projet. Par fantaisie, on pourrait aller jusqu'à dire une plaisanterie qui consisterait à faire réapparaître la figure d'une personne qui a vraiment existé comme *un revenant*. Là on est dans l'apparition, le

2. Étant donné l'emploi du temps de chacun, les distances, les vacances, etc., une partie des échanges s'est passée par écrit.

petit miracle qui est du domaine de l'illusion. On veut faire illusion par un procédé d'incarnation du revenant et non plus d'un récit, c'est-à-dire de la mise à distance de feu Lacan. Cela induit que ce que je n'ose croire se réalise pourtant devant mes yeux et puisqu'il s'agit du domaine de l'illusion, qui incite quand même à croire en quelque chose. C'est un procédé piège imparable dont les grands auteurs de théâtre, comme Shakespeare dans le spectre d'Hamlet ou Zeami dans ses fantômes de nô, ont usé. On assiste toujours à une représentation, quelle qu'elle soit, pour s'y croire. C'est d'ailleurs l'endroit où nulle part, oserai-je dire, plus que le moment ou jamais.

M.-J. L. : Mais peut-on jouer Lacan ? Cette question ne se pose-t-elle pas pour tous les auteurs qui n'ont pas spécialement écrit pour le théâtre ?

S. L. : Représenter Lacan ne serait donc pas jouer une figure de théâtre ni le personnage qu'il donna à voir de son vivant, et donc le mettre en scène à proprement parler, mais plutôt faire apparaître des bouts de lui sur une scène, qui plus est dans une mise en abyme de son auditoire premier, je veux dire à quelques exceptions près étudiants et professions ayant à voir avec la psyché.

Aucun dramaturge ne s'est emparé, à ma connaissance et à mon étonnement, du cas Lacan. Car il est clair que Lacan, qui se jouait lui-même – un acteur, vraiment –, aurait sûrement été curieux qu'on le mette en forme théâtrale, disons qu'un auteur en fasse le sujet principal de sa pièce. Mais le théâtre, ayant besoin de transposer, ou de faire parler une figure, aurait dû faire parler un homme dont l'activité essentielle était de parler en parlant du langage... périlleux.

M.-J. L. : Vous faites donc une différence très pertinente entre Lacan « conférencier », analysant donc et Lacan psychanalyste. Le psychanalyste, en tant qu'il fait semblant d'un objet dont il n'y a pas d'image, ne saurait être représenté justement. D'où l'échec réitéré au cinéma de filmer des psychanalystes.

S. L. : Il aurait été antipoétique d'actionner le personnage Lacan dans une pièce, même si je vois bien Bob Wilson lui donner une place centrale dans un opéra qu'il n'écrira jamais. Car en chantant Einstein par exemple, il le fit entrer dans l'histoire de l'art. Donc là, il eût été

chanté. Chanter Lacan serait une formidable opportunité de le mettre en scène à l'intérieur d'une œuvre.

Je ne parle pas ici de sa fonction de psychanalyste mais de la théâtralité de l'homme qui rendrait supportable son enseignement. Lacan agit comme un véritable bouffon à Louvain, il fait son petit cirque de Calder, pirouettes, tour de force, trapèze, clownerie, avec les concepts : la mort, le transfert, le savoir des psychanalystes... et c'est ce cirque qui apparaît intéressant à mettre sur scène. Je rappelle que le bouffon, contrairement au clown, n'a pas besoin du public pour se mettre en route, il le « circonvient, pour l'épouvanter » (T. Bernhard, *Le Faiseur de théâtre*).

Faire avec le dire

M.-J. L. : Ce qui vous a orienté dès le départ, c'est le témoignage audiovisuel de cette conférence à Louvain³. Pouvez-vous nous dire comment vous avez travaillé puisque je sais que vous avez beaucoup cheminé depuis l'idée de départ ? Qu'est-ce qui vous a guidé, orienté ?

S. L. : Ce que j'ai produit serait plutôt du domaine de la performance, car je ne le ferai probablement qu'une fois et ne l'ai pas répété comme un spectacle de théâtre. J'ai en premier lieu visionné la vidéo, l'image, et observé sa chorégraphie, ses habits, sa serviette, son havane « torseado », ses lunettes, sa bague, sa cravate, sa coupe de cheveux, son verre d'eau, sa carafe, son micro, ses notes, son ensemble, son manteau ; les positions récurrentes de son corps, son regard, ses mains, ses doigts. Puis je l'ai écouté au casque, sans l'image : sa respiration, ses soupirs, ses hoquets, ses accidents de langue, hésitations, intonations, variations, déglutitions, silences. Enfin j'ai regardé et écouté et essayé de comprendre le sens de ses propos.

M.-J. L. : Vous avez en effet passé beaucoup de temps à chercher des témoignages filmés de cette conférence, dont le DVD ne propose que quelques extraits.

S. L. : Oui, le texte enregistré dans son intégralité n'existe pas et, malgré des recherches assez poussées, les passages choisis furent revus à la lumière de cette contrainte.

3. *Jacques Lacan*, DVD, Arte video, 2008.

J'avais donc proposé au départ de dire les extraits que vous aviez choisis en direct, répétant ce que j'entendais à l'oreillette. Expérience du simultané, rêve du comédien de jouer dans un perpétuel présent ! Je m'arrête un peu à ce « rêve » pour dire que mon métier de comédien, celui pour lequel je vis au rythme de l'intermittence et pour lequel je suis payé, consiste finalement à trouver un état où je ne penserai plus le texte, disons où la mémoire des mots, des gestes et des émotions n'exige plus un appel actif à la mémoire. Ce phénomène, que je nommerai l'« état de jeu », s'atteint grâce à la répétition. Nous pourrions dire que la répétition est le processus par lequel je m'empêche de penser sur le plateau. Il est un travail d'apprentissage en même temps que d'oubli. L'oreillette et la parole simultanée me plongent dans un état proche de cet état par la répétition immédiate. Depuis les années 1950, on parle au théâtre de « mémoire organique » (Artaud). C'est grâce à cette tentative de refaire le geste juste sous-tendu par un idéal de justesse que se superposent et s'entrelacent des expériences qui aboutiront au jeu grâce à une mémoire organique qui permet au comédien non seulement de ne plus penser au texte mais aussi de s'oublier dans sa fonction d'acteur. Finalement, il s'invente un autre corps (cf. « La lettre aux acteurs » de V. Novarina).

Après avoir été filmé par Francisco Berchenko dans cette phase d'imitation simultanée et en me revoyant, j'ai tout de suite pensé à une tentative vulgaire et obscène. Je ne m'entendais pas et après enregistrement ce que j'entendais sonnait faux. J'ai repensé à cette phrase de Lacan : « Faites comme moi, ne m'imitiez pas », et j'ai donc considéré cette approche comme une première étape de travail. Il a fallu s'émanciper de l'approche imitative et m'approprier le jeu tout en gardant les traces de Lacan sans oreillette. Comme un travail de transposition musicale, si vous voulez.

M.-J. L. : On y revient. Lacan chanté !

S. L. : Déjà, par ce chanté nous pouvons sans hésitation évoquer un « parlé » comme une science musicale, tradition très française qui, au XVII^e siècle principalement, a théorisé dans l'art de la déclamation des gammes d'intonations équivalentes à des émotions très précises et aux degrés successifs de la passion éprouvée dans le même temps par celui qui déclame et celui qui écoute. Le père de Racine ne donnait-

il pas des cours de gestes et de tons à La Champmeslé pour les tragédies de son fils ?

M.-J. L. : On a beaucoup à apprendre ! Alors, quel intérêt le texte et la parole de Lacan ont-ils pour un comédien ?

S. L. : Le Lacan qui se jouait lui-même, ce que l'on avait à entendre de lui, était probablement assez important comme ça pour ne pas le mettre au carré, c'est-à-dire le faire parler et le faire jouer dans une comédie ou une tragédie écrite. Mais attendons quelques années...

Alors, Lacan, qu'en faire ? Le laisser à lui-même et à ses analystes ? J'ai perçu Lacan comme le créateur d'un langage, et même si beaucoup de ses écrits échappent à ma compréhension, je pressens le style Lacan. Si « le style c'est l'homme même », le style Lacan évolue avec le temps de sa vie dans son rapport qualitatif et quantitatif à la langue, et ce style qui ne s'arrête pas à « une marque de fabrique » est aussi en mouvement vers plus de justesse, vers la langue juste. Je ne serais pas étonné qu'il existe des lecteurs de Lacan qui s'arrêtent à une période.

Pour ceux qui l'ont entendu ou pratiqué, il semble évident que Jacques Lacan a dû nécessairement jouer pour faire passer son enseignement. J'entends « jouer » selon la définition qu'en a donnée Aristote dans sa *Poétique* quand il dit que « parler c'est agir ».

M.-J. L. : « L'acte de faire avec le dire », cela pourrait être aussi la définition d'interpréter, soit l'acte de l'analyste. Claude Régy disait cet été que le théâtre est le récit de ce qui n'est pas dit. Ce qui du coup donne toute sa place à l'acteur.

S. L. : Oui, nous remarquons que ce qui est à l'origine de la notion de jeu est au fond la dénaturation de l'acte, faire comme si, faire semblant... par la représentation d'hommes n'agissant qu'en paroles, ce qui induit par ce décalage une portée effective de cet acte à un niveau symbolique. Cet acte dénaturé et qui se joue dans les coulisses, qui est à l'origine chez les Grecs, ou représentable, est certainement transféré mais en aucun cas répété, je veux dire répétition d'un rite, c'est une entrée à chaque fois dans un temps nouveau qui permet à l'acte de se métamorphoser en récit.

J'entends aussi par jouer le fait de se représenter soi-même par une présence qui est autant corps que pensée (la présence transmet aussi). La présence physique constitue le sens premier, la raison d'être du théâtre, et la densité propre à une personne en état de représentation est à elle seule le substrat du sens avant la langue. Comparons par exemple les dernières causeries de Lacan aux ultimes productions du peintre Mark Rothko : des soupirs, peu de mots, le monument de pierre prenant peu à peu la place de l'homme de chair(e), mais paradoxalement une fragilité de Lacan, aussi un sommet, mais noir, fragile, terriblement humain.

Peut-être s'agissait-il d'un mouvement puissant de pensée empêché par la maladie, mais aussi de la lassitude à devoir répéter aux autres un enseignement dont paradoxalement les trouées lumineuses se multipliaient au milieu des soupirs, des râles et des silences. Tous ces empêchements, ces obstacles (« c'est là où c'est le plus empêché que ça pousse » nous dit Valère Novarina dans sa « Lettre aux acteurs ») dont j'ai senti les prémices dans la conférence de Louvain, ont été une occasion d'y puiser matière à jouer.

M.-J. L. : Qu'est-ce qu'amènent de plus au théâtre ces textes qui ne sont pas de théâtre ?

S. L. : En tant qu'acteur, je ne vois pas pourquoi je laisserais passer une si belle occasion d'entamer un travail d'interprétation sur les grands modèles charismatiques de la pensée de ces cinquante dernières années (parce que l'apparition généralisée de l'image et du son). Je pense aussi à Foucauld, Deleuze, Chomsky, Borges... autant de penseurs dont le petit théâtre de la pensée se déroulait dans leurs causeries. Et puis les bons textes de théâtre sont si rares...

Car comment porter un enseignement, le porter sur les épaules, comment éviter l'ennui, comment en rire, pourquoi pas, si le penseur n'est pas un peu acteur ? Comment passerait ce gai savoir sans l'esprit de jeu ? C'est cela qui m'a frappé et à quoi j'ai voulu rendre hommage en mettant Lacan sur scène face à ses chercheurs.

Je voudrais ici rendre un hommage de comédien à Michel Bousseyroux, qui, par la dimension de jeu qu'il donne à ses interventions, étend la compréhension des termes aux profanes. Ainsi, nous n'assistons pas exactement à un exposé brillant mais à la

transmission d'une pensée en mouvement sur une scène, et ce grâce à une manière de dramaturgie adaptée.

Il ne se passe rien sans seuils

M.-J. L. : Me revient une question que je me suis posée en vous écoutant le 6 juin et que je vous adresse, aux psychanalystes : que faisons-nous quand nous citons ? Prétendons-nous transmettre ce que Lacan a enseigné ? Prend-on abri du dit d'un qui compte ou bien dans l'écart surgi, de prendre ce dit à son compte, indique-t-on quelque chance d'éclairer un dire ?

Considérez-vous que votre art soit un art de la citation ?

*S. L. : « Citer » oui, ce qui fut vivant pour le ramener à une expérience présente. Ce qui n'est pas du même ordre que de faire entendre, qui peut déjà être considéré comme un acte théâtral, donc un art de la représentation. Il y a de l'action dans « faire entendre ». Et, je le redis, au théâtre, dire c'est faire, point commun avec la psychanalyse. En effet, l'interprétation est du domaine de la *poiesis*, du faire, dans le travail nécessaire de la répétition. Je ne crois pas que « citer » ait à voir avec la mise en corps d'un dire. Peut-être à la limite une mise en bouche, un effleurement du geste qui évoquerait son créateur. Si je dis « faire entendre » Lacan, c'est dans le sens de lui prêter un corps, celui de l'acteur. Le corps de Lacan, c'était sa présence, ce qui a fait sa présence, qui est objet de ma recherche.*

M.-J. L. : Lacan situe l'interprétation entre énigme et citation ; bien sûr, cela a plus d'une résonance avec le théâtre, car un texte dit des milliers de fois, comment garde-t-il le pouvoir de sa nouveauté, la puissance de l'inouï ? Redonner sa puissance inédite, énigmatique à un texte en le citant, n'est-ce pas ce que psychanalyse et théâtre partagent ? L'impair de la répétition en quelque sorte ?

S. L. : La performance ne se représente traditionnellement qu'une fois, ce qui est le cas du « Lacan, Louvain, 1972 ». Or, l'expérience ne vaudrait que de se répéter, car selon le dicton allemand : « Einmal ist keinmal », une fois ne compte pas. En admettant qu'une fois est impair et que l'impair est ce qui ne peut pas répéter le même, dans le cadre de la représentation théâtrale, jouer une fois n'est pas comptable, pourquoi ? Parce que ce qui est le produit d'une répétition au théâtre, c'est la représentation. Et la représentation n'a pas de valeur

dès lors qu'elle n'est jouée qu'une fois. Nous la « répétons » pour la répéter mais dans des temps de différentes teneurs. La raison d'être d'un spectacle est sa répétition, dont on sait qu'elle est la tentative impossible de jouer le même personnage avec le même langage, les mêmes états tous les soirs. Après ça on peut se dire que le défi de l'impossible, c'est de répéter quelque chose dont on sait qu'il est impossible de le répéter, n'est-ce pas ? On ne doit surtout pas se souvenir de la façon dont on a joué la veille au moment de jouer (d'autant plus si ça a marché) mais oublier et renouveler toujours. C'est là où ça joue et c'est par là que ça crée.

Pour ce qui est de la force d'un texte, elle réside avant tout dans le travail acharné de l'écrivain. Comment s'est-il battu, avec quelle férocité, dans quelle nécessité ? L'intensité de ce combat est ce qui doit se faire entendre sur scène. L'acteur ne fait que s'approprier la langue d'un autre, et son travail ne consiste-t-il pas à fragmenter et à trier les procédés subtils de fabrication de l'auteur pour la reconstituer à travers sa langue ? L'acteur souffle dans la langue qu'il a apprise de l'autre.

M.-J. L. : Vous semblez répartir les positions par rapport au théâtre selon les deux axes de la diegesis et de la mimesis, qui recouperaient citer et jouer, mais au fond tout cela ne va guère l'un sans l'autre... Reste à trouver l'état de grâce !

S. L. : Si nous prenons le « citer », donc le « récit », s'il s'agit de le répéter, nous limiterons l'expérience de la répétition par le compte-rendu de la parole à un public donné et donc du sens d'une pensée. Il s'agit là plutôt de l'archaïque *diegesis* grecque, le récit d'une histoire dans laquelle le conteur prendra en compte non pas le corps d'où vient la parole mais uniquement la parole elle-même, en lui donnant éventuellement une certaine qualité de présence par le seul fait d'être en scène. Le corps deviendra éventuellement un élément de projection du spectateur, en tout cas prêtera sa vie, son souffle, pour que la parole reste vivante. Les techniques employées consistent en l'évocation des gestes, de la musique des mots, du découpage des phrases et de la force des images à susciter chez le spectateur : un art du récit. Et l'on en vient à ce qui fait la *mimesis*, qui n'est pas l'imitation au sens de l'imitateur qui lui est un singe (attention ! c'est tout un art que d'être singe !). Là où tout change, c'est quand nous

voulons tenter une représentation du personnage agissant (et je ne parle pas encore de la personne agissante, en l'occurrence Lacan). Je dis bien tenter, car ce n'est pas aussi évident que cela. Il s'agit de happer le spectateur en donnant vie à un personnage. Il a fallu pour cela opérer le passage entre la personne historique et son personnage. Pour cela Lacan m'a aidé.

M.-J. L. : Vous dites à deux reprises que « Lacan se jouait lui-même ». Ce n'est pas la même chose que se jouer de lui-même. En quelque sorte, Lacan, comme un excellent comédien, n'hésitait pas à s'altérer !

S. L. : J'ai dit qu'il se jouait lui-même parce que je pense que la dimension du personnage existait déjà à son insu. Ses auditeurs ont peut-être fait de lui ce qu'il avait commencé à jouer de lui-même. Hors du contexte théâtral, le personnage, c'est l'autre qui vous le fabrique, et vous le lui renvoyez peut-être en vous jouant de lui. Mais en plus il est acteur, cet homme ! Comment faire alors quand on est un peu acteur, actant, pour faire passer par la langue ce que la langue dit ? Avouons que, sans cette dimension de l'acteur (on peut se demander si le psychanalyste ne serait pas un acteur dans la mise en scène de la séance, de la position, du rituel, de la charge du rôle de ce sujet supposé savoir dont il ne sait rien jusqu'au bout...), Lacan ne serait plus tout à fait le même et son enseignement, en rapport à l'oralité, de la même teneur. Il se situe autant dans le domaine du souvenir (quel souvenir de lui Proust aurait-il écrit ? je veux dire, qu'est-ce qui en resterait ?) que dans le domaine de l'imaginaire, dirai-je du fantasme aussi ? Dans tous les cas, il a laissé une œuvre, plus qu'une pensée riche et complexe, dont les trous, vous les avez évoqués, vaudraient double, une source d'enthousiasme, une dimension de mystère, pourvoyeur sans fond de désir, un style aussi qui serait, pour s'inspirer de Céline, comme un ouvrage de dentelle dont les points délicats ne seraient pas qu'à comprendre mais à reprendre perpétuellement.

M.-J. L. : Alors Lacan, personnage ou personne ?

S. L. : La personne Lacan pouvait ainsi devenir un personnage, et comme pour faire un pied de nez aux convenances, un personnage propre à faire voir ce qui avant la formulation de ses mots en donnait

naissance. Louvain fut d'ailleurs à ce titre presque improvisé, spontané (contrairement à « Télévision » tout à fait écrit, contrôlé), nous montrant Jacques Lacan de bonne humeur, déconnant, comment dire ? quelque peu affranchi de sa posture de grand commandeur. Le contexte n'y est sans doute pas pour rien, le fait d'être en Belgique non plus...

Du personnage écrit à sa représentation sur la scène il s'opère une perte fondamentale. Le passage à l'incarnation perd de la vérité en route. La lecture silencieuse d'une pièce est plus vivante, plus réelle en nous que sa mise en scène. Et c'est tout l'art de l'acteur que de récupérer cette vérité par son mensonge. Pirouette ! Nous savons que nous sommes au théâtre et pourtant nous acceptons de croire de bon cœur au mensonge de l'existence d'une forêt entre deux projecteurs, d'une situation de passion divine entre deux intermittents relativement normaux, du coup de feu très sérieux tiré par oncle Vania avec un pistolet en plastique. Nous savons que nous sommes entrés dans un théâtre ou que nous assistons à une performance dans un espace de représentation et nous pouvons nous laisser aller à croire en l'illusion des situations jouées, enfin déchargés de la pression du réel pour quelques instants.

M.-J. L. : Qu'appellez-vous une pression du réel ?

S. L. : Je veux dire par là et sans doute maladroitement que le spectateur en entrant dans un théâtre se déleste de la pression d'une dite vérité en tant que croyance en la manifestation d'une réalité concrète. Il accepte en entrant dans la salle et en payant (d'un commun accord et collectivement) de se faire mentir, de se faire raconter des histoires...

M.-J. L. : *Se faire mentir, la formule est très intéressante ! Se faire mentir, ce n'est pas se mentir... J'entends là quelque chose qu'il faudrait faire résonner...*

S. L. : ... et justement d'y croire sans retenue, car au théâtre nous sommes dans le lieu avoué du mensonge ou d'une réalité transposée, comme on voudra. C'est que le théâtre nous ment au carré !

M.-J. L. : *Alors ce n'est pas tant la vie est un songe que... le théâtre est men-songe !*

S. L. : Le théâtre nous signale, nous avertit de sa nature mensongère par son endroit, sa mise en scène, ses comédiens en jeu, ses petits fours de premières... Certaines pièces mettent en abyme cette illusion à l'intérieur de leur fable (*La Vie est un songe* de Calderon, *L'Illusion comique* de Corneille) et nous signifient que ce qui y est dit est non pas vrai mais réel, essence de vérité, mise à nu du complexe, allant même jusqu'à prétendre modifier le public, le rendre au monde après l'avoir curé (« Le théâtre et la peste » d'Antonin Artaud).

M.-J. L. : *Le théâtre a donc cette affinité particulière avec ce que Lacan appelle « la vérité menteuse ». La vérité ment toujours. En effet, impossible de dire vrai du réel, encore faut-il consentir à s'y confronter.*

S. L. : Le théâtre a quand même pour mission première de nous questionner dans notre rapport au monde, à la société et au-delà à l'altérité. Quoi de plus réel après tout ?! Et c'est bien cette accroche du théâtre à ces contingences d'ordre social et ontologique qui demande nécessairement de passer par ces strates de mensonges, pour enfin délivrer le spectateur de l'obligation de répondre à la pression de la réalité non représentée et ainsi créer la condition idéale pour faire entendre ce qu'il a à lui dire. La représentation constitue donc une parenthèse dans la manifestation du réel par le moyen de la représentation et de la répétition. Ne serions-nous ici pas proches des caractéristiques de la psychanalyse en tant que pratique ? Il ne se passe rien sans seuils.

M.-J. L. : *Très juste, très belle formule ! Cela me rappelle le passage où Lacan parle de la fonction du praticable au théâtre. Il fait remarquer que bien sûr le praticable est un trompe-l'œil qui introduit une certaine perspective, un jeu, etc. ; mais quand nous passons derrière le praticable, il n'y a plus moyen de s'y tromper, et pourtant le praticable est toujours là ; il n'est pas imaginaire, le bâti est toujours là !*

S. L. : C'est le tour de passe-passe que le théâtre, « l'endroit d'où l'on voit » en grec, se fait un malin plaisir de faire depuis environ trois mille ans. Bâti certes mais bâti évoluant d'une époque à l'autre selon une convergence de facteurs complexes. Il faut rappeler que le *proskenion* grec était élevé mais que les spectateurs de l'arène, qui voyaient aussi de côté sur 200 degrés, avaient une vue plongeante et

que la forme frontale de la scène surélevée actuelle (qui provient du mot *skenè*, qui à l'origine est la baraque d'où entraient et sortaient les acteurs) est héritée du théâtre romain en pierre (cf. Vitruve) agrémenté à la Renaissance par des portes et des arcades, d'où se prolonge, en trompe l'œil, une rue ou un paysage. Les mystères et gens de foire avaient perpétué cette disposition romaine du praticable mais en le ramenant à des proportions sommaires et précaires. La nature itinérante du théâtre forain et des saltimbanques, avec leurs baraquements et leurs charrettes, obligeait à une disposition frontale, avec des contraintes d'exposition « à plat », dont l'iconologie chrétienne médiévale est riche.

Le promontoire du *proskenion* et de la *skenè*, la scène surélevée du théâtre classique, le cercle des places de village africain où le griot raconte ses épopées, le tapis de la conférence des oiseaux de Peter Brook ou la fosse du prince Constant de Grotowski sont autant de dispositifs dont l'endroit et l'envers se situent sur des plans d'expérience différents. Dans le dispositif classique du praticable, l'endroit du praticable trompe-l'œil et l'envers démentent la tromperie sans l'abolir. Tous les dispositifs autres que frontaux dont les possibilités topologiques d'envers et d'endroit n'existent pas renvoient à un déplacement de la désillusion à l'endroit même de celui qui assiste à la représentation et au fait que l'envers et l'endroit sont finalement distribués entre la fonction du spectateur et celui de l'acteur, c'est-à-dire dans leur statut respectif. On peut aujourd'hui, grâce à des tentatives nouvelles qui incluent le spectateur comme un acteur potentiel, déplacer les lieux de l'envers et de l'endroit jusqu'à la possibilité de choisir intimement sa fonction d'acteur ou de spectateur dans un espace de jeu commun. Les seuils se meuvent dans l'articulation du réel et du symbolique.

M'entend-on ?

M.-J. L. : Il nous est apparu à tous deux la dimension silencieuse du dire de Lacan, non pas le silence de la langue en train de se faire mais celui de la langue en train de le dire. Ce que vous avez réussi particulièrement à faire entendre.

S. L. : Je signale que je considère le rendu final de la performance comme non abouti. Quelques moments justes m'encourageraient à la

repandre et à lui donner plus de valeur. Je reprendrai une dizaine de minutes tirées de ce que j'ai fait mais l'insérerai, dans une fiction globale comportant la conférence, comme une pièce dans la pièce. De plus, je choisirai la totalité de l'intervention du jeune étudiant « situationniste » et les échanges qui en découlent : une merveille d'« accident », dont Lacan, habitué au travail de terrain, ça se voit, se sort (ou rentre dedans) admirablement. La portée de sa causerie, à cet instant-là, devient profondément politique. Au final, j'ai voulu faire passer un texte en pensant à ceux qui ne le connaissent pas ou le connaissent mal et troubler un tant soit peu ceux qui le connaissent.

M.-J. L. : Quels sont les passages qui vous semblent les plus propices à votre travail de comédien ?

S. L. : Le passage sur la mort ou sur « le rêve pascalien ». Dans ce dernier, il parle d'une analysante défunte, il parle de son expérience d'analyste tel Freud et les rêves... Et quel humour ! Alors qu'il est lui-même dans le récit. Il raconte une histoire qui sert son propos et qui m'a donné un véritable élément d'interprétation, car le comédien a pu travailler pour faire croire qu'il avait vécu lui-même cette expérience. C'est jubilatoire et un des moments les mieux joués de l'intervention !

À mon avis, le passage sur la mort fut le vrai départ de la performance. Il y a une passion, un talent tragique chez Lacan qui s'apparente à l'humour de Bernhard : ni comédie ni tragédie, mais les deux à la fois, ce qui m'inspire. Car chez le comédien, pour bien jouer, il faut apprendre à aimer son modèle ou son personnage. Pourrions-nous encore parler de transfert ?

M.-J. L. : Bien sûr !... Lacan dit quelque part, dans le séminaire Le Désir et son interprétation, dans les leçons sur Hamlet peut-être, que l'acteur prête sa présence, non pas simplement comme une marionnette, mais avec son inconscient, soit le rapport de son corps avec son histoire.

S. L. : Il me paraît évident dans l'expérience du plateau que l'acteur, après son travail sur le rôle, la composition de son personnage, ne peut donner au fond que ce qu'il est. Il n'y a pas d'essence du personnage sur le plateau mais l'essence de l'être lui-même. Ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire, pour vous reprendre, le rapport de son corps

avec son histoire, n'est exprimable qu'à partir de la donnée fondamentale de l'inconscient. En même temps, l'acteur, en jouant, s'invente un autre corps, une autre respiration, d'autres façons de suer, d'autres tuyaux, d'autres résonnances, un autre teint, et s'il répète son rôle, c'est justement dans le but de se débarrasser des contingences et des idées, pour déblayer le terrain afin que surgisse cet autre corps. Ce corps dans le corps devient, l'espace de la représentation, l'autre dans le même, dont le spectateur en le regardant vivre authentifie la présence.

M.-J. L. : Lacan précise que les bons et les mauvais acteurs se distribuent selon cette compatibilité de l'inconscient avec le prêt de sa marionnette. Alors, me permettez-vous cette question ? Pensez-vous qu'un acteur puisse « faire entendre Lacan » s'il n'a pas un rapport « personnel » à la psychanalyse ?

S. L. : Pour faire entendre Lacan, il n'est pas nécessaire, d'après moi, d'être analysant, sachant qu'il fut avant tout connu, aux yeux du grand public (restreint quand même), pour ses enseignements et non pour sa profession de psychanalyste, bien qu'on ne puisse pas les dissocier. Un homme public donc, un intellectuel de son temps dont n'importe quel metteur en scène, artiste ou comédien pourrait s'emparer. En ce temps de mutation rapide des codes de théâtre, où les modes de représentation se cherchent des matériaux d'inspiration multiples et complexes afin de requestionner ce qu'il en est du monde, la performance que j'ai tenté de faire avec le dire de Lacan est tout à fait envisageable dans d'autres cas.

Par ailleurs, Lacan est arrivé à ce à quoi les auteurs de comédie devraient parvenir : amuser en instruisant (je n'écris pas volontairement « fasciner en instruisant »), ce que Molière a posé comme base de la comédie et qui vaut encore aujourd'hui. Car il s'agit, pour faire entendre Lacan, de s'en amuser, ou plutôt de s'amuser avec lui, et comme je ne suis pas un professionnel de la psyché mais interprète de textes et de situations théâtrales, ce détour par la mise à distance d'un moment historique, qui pourrait paraître osé ou carrément obscène, prétend sortir un peu des sentiers de l'interprétation et de l'analyse des écritures lacaniennes.

Mais il est sûr qu'être versé de près ou de loin dans la psychanalyse donne des idées, je parle des artistes en analyse. Je ne saurais en fait me départir de cette dimension tant elle m'influence à tous les niveaux de mon expérience. Oui, jouer du Lacan tombait à un moment ou à un autre sous le coup de l'évidence comme comédien et analysant. Disons que la psychanalyse a modifié mon rapport à l'altérité, modifiant en profondeur la notion de choix, de pensée, de goût et de sensation. J'insiste sur la dimension encore une fois organique de ce changement. Car si la psychanalyse m'aide à « trier les pommes », elle opère aussi un déplacement des sensations corporelles vers un réel palpable, ou en tout cas la conscience d'une perception du réel en chantier dont les sens profitent ou subissent selon l'endroit du travail. Pour moi, une expérience intime de la modification du regard dans le dévoilement du trou dont la langue est percée et qui pour l'artiste constitue non du pain blanc mais du pain bénit.

Cependant, pour de tout autres cas que le mien, le théâtre contemporain n'étant plus dans l'obligation de monter des œuvres faites pour lui, je le répète, je trouve que c'est une bonne idée de transmettre les transmetteurs avec les mécanismes du jeu dramatique. Cela serait peut-être proposer au public de découvrir ou redécouvrir une pensée qui ne trotte dans sa tête qu'en circuit fermé ou à travers les cartels. Ne serait-ce pas là un comble du divertissement ?

M.-J. L. : Oui, le divertissement se ment ! Ce qui n'implique nullement qu'il ne faille pas se divertir, pas plus qu'il ne faille croire qu'on pourrait dès lors que l'on parle ne pas mentir !

Donneriez-vous maintenant un autre nom à ce que vous aviez choisi d'intituler « Lacan, Louvain, 1972 » ?

S. L. : Oui. Plus d'humour qui renvoie au sien. J'intitulerais donc cette intervention : « M'entend-on ?! », selon l'interrogation de Lacan au début de la conférence. Ce titre renverrait davantage à ma tentative et à celle de son auteur.

Juillet-octobre 2009.

Des nouvelles de l'« immonde », n° 25

Claude Léger

De l'œil du bouillon

«...une absurdité de plus ou de moins ne fait rien à l'affaire. D'ailleurs je suis sûr que tôt ou tard je réussirai à enfermer toute cette aventure dans un syllogisme. Cela me rassure, j'espère que cela vous rassurera aussi. »

Evgueni Zamiatine, *Nous autres*, 1920.

J'ai été tout bonnement terrassé par ce que j'ai découvert en parcourant distraitement quelques numéros de presse médicale que j'avais gardés sous le coude au retour des vacances, dans l'intention d'en faire des gorges chaudes pour la livraison de rentrée. Mais là, on ne rit plus ! C'est sans doute la raison pour laquelle j'avais mis aux oubliettes l'article du *Quotidien du médecin* qui m'a sauté aux yeux aujourd'hui. Il s'intitule : « Voix chez les schizophrènes : une anomalie des sillons corticaux ¹ ». Je me suis jeté fébrilement sur ses premières lignes : « Un phénomène aussi subjectif et mystérieux que la localisation des hallucinations auditives au cours de la schizophrénie pourrait avoir une origine anatomique. »

Mon cœur s'est mis à battre la chamade et mon esprit la campagne, me renvoyant au souvenir encore précis des premières pages de la « Question préliminaire » de Lacan : « Ce temps [celui de s'interroger si le *perceptum* lui-même laisse un sens univoque au *percipiens*] devrait paraître pourtant légitime à tout examen non prévenu de l'hallucination verbale, pour ce qu'elle n'est pas réductible [...] ni à un *sensorium* particulier, ni surtout à un *percipiens* en tant qu'il lui donnerait son unité [!]. C'est une erreur en effet de la tenir pour

1. *Le Quotidien du médecin*, n° 8605, jeudi 22 août 2009.

auditive de sa nature, quand il est concevable à la limite qu'elle ne le soit à aucun degré (chez un sourd-muet par exemple ²...)».

J'entends, oui, j'entends déjà les auteurs de la formidable étude dont l'article du *Quotidien du médecin* fait le compte-rendu objecter qu'en 1958 l'IRM n'avait pas encore été inventée et que par ailleurs ils ont montré, en 2008, que ces hallucinations étaient liées à des anomalies anatomiques dans des régions corticales impliquées dans le langage. Cela ayant été établi, l'étude s'est poursuivie pour valider l'origine de la distinction faite, aussi bien par Bleuler ³ que par Kraepelin, « entre les deux types d'hallucinations auditives. Certains patients entendent des voix dans leur tête, d'autres des voix provenant de l'extérieur ». Si le docteur Lacan avait connu l'IRM, il se serait bien gardé de se gausser de « l'odeur de graillon [qui] trahit sans aucun doute la pratique séculaire de ladite cuisine de la préparation des cervelles ⁴ ».

Les préparateurs de l'étude en question ⁵, pas moins d'une dizaine, réunissant des chercheurs du CEA-Inserm de l'I2BM (Orsay) et des psychiatres de trois groupes hospitaliers, dont l'hôpital Sainte-Anne, ont comparé les images en 3D développées à NeuroSpin (« cerveau » du cerveau à Saint-Aubin) des cerveaux de « 20 individus sains et de deux groupes de patients schizophrènes souffrant d'hallucinations auditives, 12 entendant des voix d'origine extérieure et 15 les percevant comme venant de l'extérieur ».

Qu'il existe une différence dans la localisation spatiale du son au niveau du cortex temporo-spatial de l'hémisphère droit ne surprendra personne. Mais les « préparateurs » (Lacan avait de ces trouvailles !) « ont mis en évidence une anomalie de la jonction entre deux sillons du cortex : le sillon temporal supérieur et le sillon angulaire ». Et ils ne se sont pas arrêtés là : « Par rapport aux sujets sains,

2. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 532.

3. « Une de nos hébéphrènes secouait continuellement un nombre incalculable de "petites âmes parlantes" de ses jupes » (dans E. Bleuler, *Dementia Praecox ou Groupe des schizophrénies*, tr.fr. Paris, EPEL, 1993, p. 153).

4. J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible... », art. cit., p. 531.

5. « "Where Do Auditory Hallucinations Come from ?" A Brain Morphometry Study of Schizophrenia Patients with Inner or Outer Space Hallucinations », dans A. Cachia (sous la dir. de), *Schizophrenia Bulletin Advance Access*, 7 août 2009.

pour le groupe “voix d’origine extérieure” la jonction était significativement déplacée en avant du cerveau, tandis que pour le groupe “voix à l’intérieur de la tête”, elle l’était en arrière du cerveau. »

Ah, ah ! Voilà qui est intéressant... Mais d’où cela peut-il bien provenir, allez-vous vous demander, vous qui n’êtes pas plus avarés de questions pointues que ne le sont nos préparateurs ? « Les auteurs suggèrent l’apparition de déviations anormales lors de la maturation du cerveau, au cours du troisième trimestre de la grossesse, lorsque ces deux plissements se forment, d’abord séparés avant de se connecter. »

Qu’a-t-elle donc fait, la « mère de schizophrène », pour empêcher cette connexion ? A-t-elle d’ailleurs fait quelque chose ? Trop fumé depuis le premier trimestre ? Envoyé des ondes négatives à son fœtus ? Y aurait-il un gène impliqué dans cette affaire, comme, par exemple, la petite région du gène codant pour *KCNH2*, dont vous vous souvenez sans doute – si vous lisez attentivement cette chronique – qu’il est un *locus* potentiel de susceptibilité à la schizophrénie ? J’ai beau avoir regardé attentivement le générique de cette étude, pourtant pluridisciplinaire, il n’y figure aucun généticien.

Les préparateurs ont donc encore du pain sur la planche, du grain à moudre, des cheveux à couper en quatre – grâce au laser CO₂, c’est désormais un jeu d’enfant. Si j’ai un conseil à leur donner, en vertu de mon expérience de lecteur – même si celle-ci est plus primesautière que méta-analytique –, c’est de ne pas oublier l’hippocampe. Je ne peux m’empêcher de voir passer et repasser devant mes yeux hallucinés la fine silhouette translucide du poisson qui lui a donné son nom, me narguant presque à chacun de ses passages.

Ciel ! Il faut que j’arrête.

21 octobre 2009.

Bulletin d'abonnement

conjoint Mensuel et Agenda, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je joins un chèque de 70 € (dont 10 € de participation aux frais d'expédition)

à l'ordre de Mensuel EPFCL, 118 rue d'Assas 75006 Paris

Vente du Mensuel au numéro : 7 €

• excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

n° 18 - L'objet *a* dans la psychanalyse et dans la civilisation

n° 28 - L'identité en question dans la psychanalyse

n° 34 - Clinique de l'enfant et de l'adolescent en institution

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris - Tél. 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial
et les auteurs, écrire à :
EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du mensuel
sont archivés sur le site de l'EPFCL-France
www.champlacanianfrance.net