

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 et relecture
Isabelle Calas



sommaire du n° 45, octobre 2009

5 Nadine Naïtali : Introduction

Séminaire Champ lacanien 2008-2009

La psychanalyse appliquée au malaise contemporain

11 Claude Léger : Au quatrième acte

23 Claire Christien-Prouet : Les analystes peuvent-ils dire quelque chose du racisme ?

Journées nationales de l'EPFCL-France de décembre 2009

« Psychanalyse et religion »

Textes d'introduction

39 *Prélude 1.* Jacques Adam : Retour du religieux ?

42 *Prélude 2.* Michel Bousseyn : Dieu dans son trou

46 *Prélude 3.* Sidi Askofaré : Traversée de la religion

49 *Prélude 4.* Sol Aparicio : « La pointe de la psychanalyse »

52 Jacques Adam : La question de l'athéisme

55 Solal Rabinovitch : Penser l'athéisme dans la psychanalyse

RIP : Réseau institution et psychanalyse

69 Jean-Pierre Drapier : Présentation

71 Martine Fourré : Éthique psychanalytique et pratique sociale

Chronique

Des nouvelles de l'« immonde » n° 23

83 Claude Léger : Des puzzles et des mots croisés

Nadine Naïtali

Introduction

Dans ce numéro de rentrée, nous trouverons d'abord des textes préparatoires aux journées de décembre 2009, où il va être question de Dieu.

Deux textes du séminaire du Champ lacanien aborderont ensuite le « Malaise contemporain » en s'appuyant tout particulièrement sur celui qui précède le psychanalyste, l'artiste qui lui fraie la voie.

Enfin, nous ouvrirons une nouvelle rubrique : « Réseau institution et psychanalyse » (RIP), qui témoigne d'une vocation de notre communauté de travail à se connecter aux pratiques institutionnelles et à les interroger.

C'est avec le titre de « Prélude » que la commission scientifique a choisi de donner le ton des prochaines journées... Les quatre préludes décrivent, chacun à leur façon, une partition qui contribue à introduire le thème proposé : « Psychanalyse et religion » et qui met au travail, de façon rigoureuse, les trois sous-thèmes qui accompagnent ce titre : « Les Dieux de Freud et de Lacan », « Dieu est inconscient » et « La psychanalyse est-elle athée ? ».

Des « Dieux » à « athée », il y a « Dieu est inconscient ». Cette affirmation forte de Lacan pose que « l'hypothèse Dieu [...] est appelée, produite par la structure », comme le rappelle Colette Soler dans l'argument. Les différents textes mettent en évidence que le chemin parcouru par la psychanalyse sur la religion depuis Freud jusqu'aux dernières avancées de Lacan ont des conséquences majeures dans notre champ. Ils nous conduisent à questionner à la fois ce qui est du côté de l'analyse, de sa direction et de sa fin et par conséquent la position du psychanalyste, cette position « intenable » dont parlait Lacan. Car l'analyste s'occupe de ce qui ne marche pas, du réel, du « Dieu dans son trou », pour reprendre le titre de Michel Bousseyroux.

L'hypothèse Dieu rencontre-t-elle la découverte d'un savoir sans sujet ?

L'analysant, en faisant « un acte de foi irréductible, la foi faite au sujet supposé savoir, condition du transfert », comme le souligne Sol Aparicio, expérimente dans sa cure comme « une traversée de la religion », avance Sidi Askofaré. En rencontrant les Dieux de Freud et de Lacan, l'analysant ne sait pas qu'il va rencontrer un savoir inédit. La cure conduit-elle un sujet à devenir un « athée viable », « quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ » ? Cet athéisme ne laisse pas indemnes la psychanalyse et le psychanalyste, car cette visée ne semble pas aller de soi. La question de la passe et de l'École peut être ici convoquée.

Le texte de Solal Rabinovitch, en s'appuyant sur l'ouvrage de François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, apporte un éclairage sur ce qui précède. Elle décline avec précision les différents noms de Dieu et en relève les conséquences sur l'athéisme. Jacques Adam, dans la présentation de cette intervention, ouvre des pistes comme celles de la jouissance et du réel pour penser logiquement la question complexe de l'athéisme et de Dieu. Dans son préluce, il souligne que « rien ne garantit la chute de la croyance en un sujet supposé savoir », c'est pourquoi le « Réel » peut à son tour devenir un « dieu-à-tout-faire du discours psychanalytique ».

En choisissant des références à l'art, notamment au théâtre et à la littérature, Claude Léger dans le texte « Au quatrième acte » explore l'œuvre de Lacan de façon enthousiaste. Il montre que la psychanalyse n'est ni vieillissante ni orpheline... et il ne se laisse pas enfermer dans le malaise de notre temps... la recherche constante de Lacan pour saisir et transmettre quelque chose de « la jouissance propre au symptôme », de la structure réduite à des ronds de ficelle en est le témoin. Les citations de l'auteur en référence à Joyce : un vrai catholique est inanalysable, le désabonnement de Joyce à l'inconscient, la sainteté de l'analyste... sont autant de formules qui permettent de penser encore une fois que « Dieu n'a pas encore fait son exit ¹ », que l'artiste vise le vrai trou.

Le texte de Claire Christien-Prouet, dédié à Christian Desmoulin et auquel elle fait référence, poursuit en ce sens. « Écrire comme acte », telle est la couleur que l'auteur donne à son texte. Elle

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

déplie de façon très personnelle et minutieuse la question épineuse du racisme, malaise dans la civilisation qui ne date pas d'hier. À partir de textes littéraires et politiques, elle nous invite à penser l'acte et le discours racistes.

C'est Martine Fourré qui inaugure la nouvelle rubrique, présentée par Jean-Pierre Drapier, responsable du RIP, avec un texte relatif au travail social ; texte qui est le fruit d'une longue expérience sur le terrain et de nombreux échanges pluridisciplinaires. Elle rappelle le contexte historique des institutions médico-sociales, questionne le concept de « réalité » et la pratique sociale au regard de la psychanalyse et du psychanalyste. Son éclairage est propice au débat dans ce nouvel espace de travail.

Quant à la chronique « Des nouvelles de l'«immonde» » qui clôt le *Mensuel*, ne suggère-t-elle pas que les différentes études scientifiques sur le cerveau tentent de localiser et de traquer un Dieu-Un jusque dans l'hippocampe ?

Bonne lecture.

Séminaire Champ lacanien
2008-2009

La psychanalyse appliquée
au malaise contemporain

Claude Léger

Au quatrième acte *

Il fut un temps où ce qu'on appelait psychanalyse était fréquemment associé à des disciplines aussi diverses que le théâtre, la musique, la danse, le cinéma, la poésie, le roman, l'architecture, les arts plastiques, sans parler de la publicité.

Ceux qui associaient psychanalyse et culture convoquaient refoulement et sentiment de culpabilité. On se souvient de Pierre Kaufmann, auteur de plusieurs articles de la première édition de l'*Encyclopædia universalis* consacrés à la psychanalyse et au concept de culture en 1970 : « [...] si toute culpabilité appelle refoulement, écrivait-il, la forme de refoulement la plus énigmatique des temps modernes est celle qui concède au langage anonyme des machines, d'exprimer le ressort des œuvres humaines, en sorte que fait retour aux ténèbres d'un inconscient désormais réalisé, la trame symbolique qu'ont su y arracher les créations du génie, qu'a su y déchiffrer aussi l'opération des sciences de la culture ». Kaufmann se servait, pour évoquer la distanciation comme expression du retour de l'agressivité, de l'exemple de Brecht, qui en faisait « la condition technique d'un théâtre épique propre aux temps modernes », sinon la loi du théâtre humain.

L'effectivité de l'œuvre est conflictuelle, rappelait-il : « Comment cette dynamique du conflit, mis en scène par le moyen d'une plastique dramatique appropriée, peut-elle rejoindre l'économique

* Intervention au séminaire du Champ lacanien, Paris, 5 mars 2009.

J'ai décidé de changer le titre de mon intervention. « La psychanalyse, orpheline » annoncée dans mon argument ne convenant pas à mon propos, il m'a paru plus pertinent de mettre ces lignes sous l'égide du théâtre, auquel je fais référence à plusieurs endroits. Le quatrième acte est l'avant-dernier dans le théâtre shakespearien. Ce « quatrième » fait d'autre part écho au quatrième rond du nœud borroméen, celui du sinthome. Cet acte précède le cinquième et dernier, qui est celui du dénouement.

du principe de réalité ? » Freud, avec l'aide d'Œdipe, n'avait pas écrit autre chose à Wilhelm Fliess, dans ce passage désormais célèbre : « Chaque auditeur fut un jour en germe, en imagination, un Œdipe, et s'épouvante devant la réalisation de son rêve transposé dans la réalité, il frémit selon toute la mesure du refoulement qui sépare son état infantile de son état actuel ¹. »

Lacan s'intéressa à la dramaturgie moderne : à Claudel, à Genet, mais aussi à celle d'un anticipateur de Freud, Frank Wedekind. Anticipateur au même titre que Marguerite Duras, à propos de laquelle il avait écrit : « [...] le seul avantage qu'un psychanalyste ait le droit de prendre de sa position, lui fût-elle donc reconnue comme telle, c'est de se rappeler avec Freud qu'en sa matière, l'artiste toujours le précède et qu'il n'a donc pas à faire le psychologue là où l'artiste lui fraie la voie ² ».

C'est ainsi que Lacan rencontrait Freud au théâtre, avec au programme le non-rapport sexuel et le pas-tout. Le mystère – qui fut un genre théâtral – de la levée du voile sur le rien, « le mystère du langage » sous forme d'énigme à laquelle répond le sens du sens, ce qui justement « se lie à la jouissance du garçon comme interdite », nous fait retrouver le spectateur de Sophocle. C'est non pas pour interdire le rapport sexuel, « mais pour le figer dans le non-rapport qu'il vaut dans le réel ³ ». Et ce qui s'en produit effectivement », ajoutait Lacan, ce qui fait fonction de réel, c'est « le fantasme de la réalité ordinaire ».

Le *tout*, qui se glisse dans le langage, est pourtant ce à quoi fait objection la moindre rencontre du réel. Dans la pièce de Wedekind, *L'Éveil du printemps*, c'est le pas-tout qui fait la dramaturgie, celui de la position féminine du jeune Moritz. Lacan fait remarquer que, à la date où Wedekind écrit sa pièce – 1907 –, « Freud cogite encore l'inconscient, et pour l'expérience qui en instaure le régime, il ne l'aura pas même à sa mort, mise encore sur ses pieds ⁴ ».

C'est à Lacan qu'il reviendra de faire cette mise sur pied. Sur quatre pieds, ceux des discours, pour rendre compte de l'expérience

1. S. Freud, « Lettre 142, 15 octobre 1897 », dans *Lettres à Wilhelm Fliess*, Paris, PUF, 2006, p. 344-345.

2. J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 192-193.

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

4. *Ibid.*, p. 561-562.

qui élève l'impuissance à l'impossibilité logique (le réel). « Ça devait me rester de le faire, écrit-il, avant que quelque autre m'en relève ⁵. » Lacan a mis sur pied le régime de l'inconscient, mais il attend la relève, qu'un quelconque (*anybody*) le relève de cette tâche exténuante. Il n'attendra pas longtemps pour se relever lui-même, grâce à « l'S.K. beau ⁶ », le piédestal sur lequel on met du beau, ou, comme disait saint Thomas : *integritas, consonantia, claritas*.

De son escabeau, Lacan a fait déchoir la sphère : la sphère de l'être. Il a déjà martelé à de nombreuses reprises que la sphère n'est centralement trouée que pour nous fasciner. « Ce que la topologie enseigne, c'est le lien nécessaire qui s'établit de la coupure au nombre de tours qu'elle comporte pour qu'en soit obtenue une modification de la structure ou de l'asphère (*l*, apostrophe), seul accès concevable au réel, et concevable de l'impossible en ce qu'elle le démontre ⁷ ». Il y a donc eu passage par cette asphère du tore névrotique, avant l'entrée dans un contexte topologique nouveau.

La sphère tombe de l'avoir, d'avoir un corps, pour se retrouver dans le « parlêtre ». La sphère, en tombant, s'est coupée. Elle est abandonnée, en lambeau. Reste la bande, issue du tore, qui est devenue rond de ficelle. Pas n'importe lequel, car, en abandonnant la surface, Lacan va faire un nœud, et de ce tore en faire trois : trois en un. C'est la reproduction : « Le corps parlant, en tant qu'il ne peut réussir à se reproduire que grâce à un malentendu de sa jouissance ⁸. » Et revoilà l'escabeau : « [...] quand on le laisse tout seul (le corps parlant), il sublime tout le temps à tour de bras, il voit la Beauté, le Bien –, sans compter le Vrai [...] ⁹ ».

Deux ans plus tard, le corps parlant amène le « parlêtre », dont Lacan peut alors assurer que cette dénomination se substituera à l'inconscient de Freud (ou selon Freud), et d'ajouter : « Pousse-toi de là que je m'y mette ¹⁰ ! » À quoi l'on constate que l'on ne peut pas tenir à deux sur un escabeau, mais surtout que Lacan, s'il en déloge la sphère, montre en quoi il en déloge aussi l'inconscient freudien, celui

5. *Ibid.*, p. 562.

6. J. Lacan, « Joyce Le Symptôme », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 565.

7. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 485.

8. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 109.

9. *Ibid.*

10. J. Lacan, « Joyce Le Symptôme », *art. cit.*, p. 565-566.

du langage et de la structure. Cela indique aussi qu'il n'en a pas fini avec Freud, mais que, en matière d'escabeau, il se met à sa place en y logeant un autre, ni totalement comme double – ça ne tiendrait pas –, ni comme partenaire, ni comme imposé (au sens ancien d'être désigné par un nom spécial), ainsi que le fut Freud pour Lacan, qui va nommer celui-ci : Joyce le Sinthome.

Pour une relève, c'est une relève qui permet à Lacan de faire son S.K.beau. Avoir un corps, parler avec son corps laisse penser que Lacan fait implicitement référence à l'art. Cela me permet de revenir au théâtre, d'autant qu'il va être question de « l'eaube-scène ¹¹ » dans ce texte sur Joyce que Lacan rédige en paraphrasant l'auteur de *Finnegans Wake*. L'idéal du Beau peut éterniser un corps, un événement de corps.

Cela ramène à la sublimation, au non-rapport sexuel ou à ce que le sexe comporte de ratage : la sublimation à tour de bras ou ce qu'on fait pour ne pas baiser. On est assez loin de l'élévation de l'objet à la dignité de la Chose. Je reviens encore une fois au théâtre, à propos de « ce ratage en quoi consiste la réussite de l'acte sexuel », ainsi que Lacan le formule dans « Télévision » :

« Les acteurs en sont capables des plus hauts faits, comme on le sait par le théâtre.

Le noble, le tragique, le comique, le bouffon [...] bref, l'éventail de ce que produit la scène d'où ça s'exhibe [...] l'éventail, donc, se réalise, à produire les fantasmes dont les êtres de paroles subsistent dans ce qu'ils dénomment [...] de la "vie ¹²". »

Or, la vie, comme le souligne Lacan, c'est la vie animale. Et les dramaturges – les poètes du théâtre – rêvent « la vie » en tutoyant, mais aussi en tuant l'animal, voire les animaux humains : *homo homini lupus !* Leur savoir est inutile pour faire vivre, pour donner vie à ce qu'on appelle des personnages. Lacan ne s'était pas privé bien longtemps auparavant de soulever cette question à propos de l'Alceste du *Misanthrope* : « [...] le fait qu'il n'ait cessé d'être un problème pour nos beaux esprits nourris d'"humanités" depuis son apparition, démontre assez que ces choses-là que j'agite, ne sont point aussi vaines que les dits beaux-esprits voudraient le faire accroire, quand

11. *Ibid.*, textuellement : « l'eaubscène », p. 565.

12. J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits, op.cit.*, p. 538.

ils les qualifient de pédantesques, moins sans doute pour s'épargner l'effort de les comprendre que les douloureuses conséquences qu'il leur faudrait en tirer pour eux-mêmes de leur société, après qu'ils les auraient comprises¹³... Ah ! la belle rhétorique de Lacan : « Dans la langue qui m'est amie, d'être mie(nne) », dira-t-il quarante ans plus tard. Et de l'amitié, de la *philia* aristotélicienne, il pourra dire à la télévision que c'est par là que bascule le théâtre de l'amour, « dans la conjugaison du verbe aimer avec tout ce qui s'ensuit de dévouement à l'économie, à la loi de la maison¹⁴ ».

La maison, c'est ce qui fait habitat et habitude. L'homme et la femme, une femme, « labitent » : ils habitent le langage, mais sans rapport sexuel. Lacan demandait donc dans « L'étourdit » : « Est-ce l'absence de ce rapport qui les exile en stabitat ? Est-ce d'labiter que ce rapport ne peut être qu'inter-dit¹⁵ ? » Question et réponse, réponse du réel.

Les animaux connaissent cela. Rémy Chauvin le notait en 1961 : « Il n'existe pas de territoire individuel chez les espèces où la promiscuité sexuelle est la règle, mais seulement chez les espèces monogames ou polygames. » L'*ethos*, celui de l'éthologie, relève Lacan, citant Aristote, n'a pas plus à voir avec l'éthique que le lien conjugal, mais a à voir avec l'objet autour de quoi tourne toute l'affaire, l'objet *a*. C'est ce qui apparaîtra sous une forme assez singulière chez Joyce avec sa Nora, puisque, selon Lacan, elle ne lui sert à rien, à rien pour faire symptôme.

Si j'étais universitaire, « Lacan et le théâtre » me donnerait du grain à moudre, bien plus que « Lacan et les animaux ». Encore que, longtemps après le criquet pèlerin, la mante religieuse, la perruche de Picasso ou plus tard sa propre chienne – mais il s'agit ici d'un animal « d'hommeistique » –, Lacan s'est intéressé au rat, celui du labyrinthe que le rat n'a pas construit. Et là, à la fin de son séminaire *Encore*, en juin 1973, il pose la question : « Comment l'être peut-il savoir¹⁶ ? » Il décrit le comique de la situation dans laquelle on cherche – des expérimentateurs cherchent – ce que peut bien être le savoir des êtres qui ne parlent pas, qui ne sont pas des parlêtres. On

13. J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 173.

14. J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 538

15. J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 455.

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 127.

a localisé aujourd'hui précisément, grâce au petit rat, les zones du cerveau humain qui sont celles du plaisir et quels neurotransmetteurs conduisent à provoquer l'excitation de ces zones. On peut même voir s'exciter ces zones, lorsqu'un cerveau construit un labyrinthe à rats.

Lacan nous amène, avec le rat, à considérer la confusion faite au nom de la science entre l'être et le corps : « Quel changement s'est-il donc fait dans le discours, pour que tout d'un coup, on interroge cet être sur le moyen qu'il aurait de se dépasser, c'est-à-dire d'en apprendre plus qu'il n'en a besoin dans son être pour survivre comme corps ¹⁷ ? » On voit que la science est indissociable de ce que j'appellerai le fantasme du scientifique, « de ce qui, dit Lacan, par l'expérimentateur, n'a pas été cogité à partir de rien, mais à partir de *lalangue* ¹⁸ ».

Le savoir scientifique, « en tant que c'est dans le gîte de *lalangue* qu'il repose, veut dire l'inconscient ¹⁹ ». Ce n'est pas encore l'inconscient-réel, c'est le S2, ce qui permet la reproduction. L'un, le S1 tout seul ou l'essaim de S1, s'il désigne l'individu ou le corps aristotélien, ne permet pas le savoir.

En revanche, « des corps peuvent n'être rien que symptômes eux-mêmes relativement à d'autres corps ». En moins de deux ans, Lacan a laissé de côté la logique signifiante pour mettre à la place le symptôme comme événement de corps. Ce n'est plus : « Un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant », mais : « Une femme est symptôme d'un autre corps. »

Lacan tourne alors autour de l'escabeau en y installant Socrate comme éminent hystérique, pratiquant « une sorte de préfiguration de l'analyse ». Il insiste aussi sur « le symptôme de femme » de Joyce, transposé sur Hamlet par glissement vers Stephen Dedalus. Il rappelle que Joyce fait mention de représentations où le rôle d'Hamlet était tenu par une femme. Encore le théâtre ! Et parce que « Joyce ne se tient à l'occasion pour femme que de s'accomplir en tant que symptôme ²⁰ ». Il est symptôme, donc en position de femme,

17. *Ibid.*, p. 128.

18. *Ibid.*, p. 129.

19. *Ibid.*

20. J. Lacan, « Joyce Le Symptôme », art. cit., p. 569.

puisqu'une femme est symptôme d'un autre corps. « En position de femme », on en a l'idée avec le fameux monologue de Molly Bloom qui clôt *Ulysse*, mais aussi avec Anna Livia Plurabelle. Pour Joyce, la création suit un développement embryologique : il serait, en somme, la mère de ses œuvres.

Cette position, Lacan l'évoquait déjà dans sa préface à *L'Éveil du printemps*, à propos du jeune Moritz qui s'exceptait de « l'un-entre-autres » phallique, en s'excluant « dans l'au-delà » pour se compter « d'entre les morts, comme exclus du réel ». C'est à cet au-delà que Lacan revient à propos de Molly Bloom et de la métempsychose, ce qui lui permet de dire que *Finnegans Wake* est la réponse sinthomatique de Joyce à l'impossible de penser la mort, à l'impossible, car réel. C'est un rêve dont le rêveur est le rêve même : « Sinthome tel qu'il n'y ait rien à faire pour l'analyser ²¹. » Cet au-delà indéradicable tient sans doute, selon Lacan, au catholicisme d'où Joyce, mais aussi lui-même Lacan, est issu. Au point d'avancer qu'« un vrai catholique est inanalysable ²² », en ce sens qu'il lui reste toujours de l'espoir. Là où il n'y a aucun espoir, on peut mettre en série : l'impossible, le réel, le non-rapport sexuel. On pourrait ajouter qu'en usant de la topologie borroméenne, Lacan s'affronte à un impossible, à une ultime machinerie qui a une consistance et qui s'écrit, pour tenter d'en livrer un bout.

J'en viens aux coordonnées qui ont mené Lacan à substituer le parlêtre à l'ics, et par là même Joyce à Freud, le « motérialisme » à l'inconscient comme structure, en prenant en compte le fait que non seulement Joyce était inanalysable, mais qu'il était « la conséquence la plus simple d'un refus combien mental d'une psychanalyse ²³ ».

On ne peut pas ne pas faire un parallèle avec la mise en évidence par Lacan du Nom-du-Père entre 1956 et 1958, à partir d'un cas, celui de D.-P. Schreber, où précisément cette fonction est rejetée. Et aller jusqu'à constater que Lacan élabore encore une fois ce qui fait « support de toute espèce de sujet », à partir de la psychose. Mais, autant Lacan prenait l'appui de Schreber pour revenir à Freud, en élaguant ce corpus de la broussaille postfreudienne, autant avec Joyce

21. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 125.

22. *Ibid.*, p. 126.

23. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 573.

il ne prend pas la peine d'un élagage – il lui faudrait pour cela entrer dans la ronde infernale des exégètes joyciens. Or, Lacan est dans un moment de hâte, dont il fait part, du reste, à la fin de sa « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* » : « Je signale que comme toujours les cas d'urgence m'empêtraient pendant que j'écrivais ça ²⁴. » Et ce « ça » renvoie explicitement non seulement à sa petite préface, mais à la réécriture de son intervention du 16 juin 1975 au 5^e symposium James Joyce ²⁵. Lacan constate qu'il n'a pu faire qu'effleurer, durant son année de séminaire, ce en quoi l'œuvre de Joyce illustre son refus mental d'une psychanalyse, son désabonnement de l'inconscient, ou encore en quoi son sinthome ne concerne en rien l'inconscient, celui auquel croient les analystes ou les névrosés.

Lacan n'avait pas élagué, juste effleuré le refus de Joyce. Cela ne l'a pas empêché d'éponger « l'énorme littérature qu'il a provoquée ». Cet épongeage, qu'il situe à la pointe de son travail, le conduit à se demander pourquoi il le fait et pourquoi il a commencé à le faire. Il s'agit d'une sorte d'ingurgitation de corpus, d'incorporation. Lacan demande : « À partir de quand est-on fou ? », et en conséquence : « Joyce était-il fou ²⁶ ? » On ne peut pas ne pas penser, devant cette double question, à un élément central de la construction de *Finnegans Wake* : c'est celui de l'épongeage des langues – de *l'élangues* ²⁷ – par Joyce. Une vingtaine, si j'ai bonne mémoire, condensées, comprimées, agglomérées et en même temps dynamitant la langue anglaise.

L'éponge, d'aucuns s'en étaient servi depuis belle lurette pour désigner la capacité qu'avait Lacan à attraper tout ce que le savoir universitaire, théologique compris, avait déposé à sa portée, qui n'était pas celle de quiconque et qui avait sans doute à voir avec les curés pédagogues, tout comme pour Joyce, ainsi qu'il ne manquait pas de le rappeler.

Éponger l'univers joycien, ce n'est pour Lacan qu'effleurer le refus de Joyce, tel que « dans son œuvre il l'illustre. [...] vu mon embarras quant à l'art, où Freud se baignait non sans malheur ²⁸ ». Il est vrai que Lacan ne s'est jamais laissé prendre à éponger, à la façon

24. *Ibid.*

25. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 161.

26. *Ibid.*, p. 77.

27. *Ibid.*, p. 12.

28. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », art. cit., p. 573.

dont Freud avait pu lire tout ce qui était paru en 1910 sur Léonard de Vinci, pour construire la figure de la mère phallique sur une erreur de traduction et un roman biographique. Et s'il a abordé le continent de la peinture, ce fut avec précaution et plutôt sous l'angle des curiosités optiques et perspectivistes, qu'il s'agisse des *Ambassadeurs* de Holbein le Jeune ou des *Ménines* de Diego Vélasquez. Lacan avait plutôt le goût de la poésie, mais, de même qu'il refusait d'être considéré comme un analyste-né, il n'était pas poète, pas « pohâtassé ». Comme on sait, il se voulait plutôt « poème ». C'était même tout un poème. Le seul estampillage qui vaille. Le psychanalyste n'est homme de l'art, homme ou femme, que parce qu'il consent à « s'historiser de lui-même ». L'historisation de l'analyse, Lacan l'avait nommée : passe.

« Je pense que le psychanalyste ne peut se concevoir autrement que comme un sinthome. » En utilisant le terme « sinthome ²⁹ » en 1975, plutôt que symptôme, il semble que Lacan ait voulu non seulement rappeler la sainteté de l'analyste, son hérésie – lui-même excommunié –, mais aussi distinguer l'usage du sinthome de celui du symptôme référé à la structure signifiante et à la vérité, qui lui avait fait définir l'analyste, dans les années 1960, comme « moitié de symptôme », au titre du sujet supposé savoir. Un analyste möbien, en somme. En 1975, c'est devenu un sinthome, il est « borroméanisé ».

Il y a un air (l'on l'air) de rupture chez Lacan, qui se décline à plusieurs niveaux : du symptôme dans son rapport à la vérité, au sinthome en lien avec la jouissance et le réel. La vérité devient mirage. De même pour le langage et la logique signifiante, auxquels Lacan va non pas substituer mais accrocher *lalangue*, en ramenant le langage au registre du sens. *Lalangue*, son usage et sa maîtrise, le fait d'« en suivre la monte dans le langage ³⁰ », permet à Lacan de témoigner à travers elle de « la jouissance propre au symptôme ». La rupture avec la structure signifiante s'inscrit déjà dans les discours avec l'introduction de *a* et la mobilité des termes. La référence linguistique est alors traitée comme un délire ou de façon péjorative, sous le vocable « linguisterie ».

29. *Ibid.*, p. 135.

30. J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 545.

De même, il change de paradigme pour la topologie. Il abandonne, comme je l'ai évoqué, la topologie des surfaces et du plan projectif pour celle des nœuds et des chaînes. On voit Lacan, dès la première leçon du *Sinthome*, réduire le tore à un rond de ficelle : c'est ainsi, du reste, que le nœud borroméen peut avoir trois consistances égales et devenir « le support concevable d'un rapport entre quoi que ce soit et quoi que ce soit ³¹ ». C'est aussi ce qui va lui permettre d'abandonner tout usage ensembliste du nœud, comme c'était encore le cas fin 1974 dans « La troisième ». Une conception ensembliste l'amenait à dire que « c'est dans le symbolique, en tant que c'est *lalangue* qui le supporte, que le savoir, inscrit de *lalangue*, qui constitue à proprement parler l'inconscient, s'élabore, qu'il gagne sur le symptôme ».

L'inconscient gagnant sur le symptôme fait penser aux premières lignes de la « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », commentées naguère par Colette Soler. Le *sinthome*, dans le séminaire du même nom, a bien un lien privilégié avec l'inconscient, mais il ne s'agit plus d'un champ, dans lequel le réel gagnerait sur le symbolique par l'analyse, comme on gagne du terrain ; mais d'un quart terme, un quatrième rond qui noue borroméennement R, S et I en redoublant le symbolique : c'est cela que Lacan désigne comme « *sinthome* ». Il n'est pas question de le faire disparaître. D'ailleurs, contrairement aux surfaces, il n'y a pas de coupure possible dans la topologie des nœuds, il n'y a que des épissures. Il va donc falloir « savoir y faire ». Et le « savoir y faire avec son symptôme », comme le formule Lacan, suppose un art, celui dont il fait un néologisme : « l'art-dire ³² », en écho au « bien-dire », au « devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient ³³ » tel qu'il l'avait énoncé dans « Télévision ».

Là encore, nous retrouvons l'art, voie à laquelle (et voix par laquelle) Joyce avait été appelé et qui lui fit prendre une posture « art-gueilleuse » du haut de son escabeau. Ici, l'artiste non seulement précède le psychanalyste, mais plus encore il le méprise. Joyce traitait Freud et Jung de *Tweedldum* et *Tweedledee*, ces deux étranges personnages d'*Alice au pays des merveilles*, dont on se souvient que,

31. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 37.

32. *Ibid.*, p.118.

33. J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 526.

lorsque le premier s'endort, le second dit à Alice : « Il rêve de toi. Et s'il cessait de rêver de toi, tu ne serais nulle part, parce que tu n'es qu'une pensée dans son rêve. » De la même façon, Lacan relève que *Finnegans Wake* est un rêve³⁴ dont le rêveur est le rêve lui-même. Il considère que Joyce tente par cette œuvre ultime de réveiller cette belle endormie qu'est la littérature et par là même de « bien signer qu'il en voulait la fin³⁵ », car on ne réveille pas impunément un somnambule qui marche au bord d'un toit.

« La pointe de l'inintelligible y est désormais l'escabeau dont on se montre maître³⁶. » Lacan s'inclut dans cette démarche postjoycienne, monté sur son propre escabeau, sur le tard, s'« hystorisant » d'avoir croisé Joyce à 20 ans, regrettant de ne pouvoir lui parler... encore. Lacan jette ses grains de sel : depuis qu'elle existe, la psychanalyse a changé. La peste que Freud pensait qu'elle allait devenir en la diffusant a rencontré les antibiotiques : « Le public s'en arrange. » Récemment, on la comparait à une vieille dame digne qu'il convenait d'accompagner de façon palliative. On est même allé jusqu'à l'évaluer. Et pas seulement ceux qui ne voudraient plus entendre parler, mais aussi bien d'autres, qui, en son nom, voudraient se faire les chevaliers servants de sa respectabilité.

Je n'ai pas suivi, loin s'en faut, l'argument de mon propos de ce soir. La principale raison en a été mon refus de la jérémiade, de la remise en marche de la plainte et de la dénonciation. J'ai été porté à faire preuve d'un peu d'enthousiasme, en essayant de saisir comment Lacan, vers la fin de son élaboration, cherchait encore à éveiller (*to awake*) ses cas d'urgence à la « jouissance propre au symptôme », jusqu'à ce qu'ils en obtiennent une satisfaction de fin. S'il a choisi Joyce pour appuyer sa thèse, s'il l'a nommé « le Sinthome », lui Joyce, ce fut non pas par pur hasard, mais par la tresse des hasards. « Nous en faisons notre destin, parce que nous parlons³⁷. » Lacan tente ainsi, en parlant à l'auditoire de son séminaire, de faire entendre ce qu'il désigne comme son sinthome à lui, Lacan : le réel, sous la forme de

34. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 125.

35. Lacan, « Joyce Le Symptôme », art. cit., p. 570.

36. *Ibid.*

37. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 162.

nœud. « Le peu que nous savons en matière de réel, montre l'antinomie à toute vraisemblance », écrit-il vers la fin du séminaire *Le Sinthome*, en se rangeant parmi les cas d'urgence : faire la paire avec Joyce, pour qui le père ne valait pas tripette, mais qui cependant s'y est enraciné d'une curieuse façon, en l'incorporant dans le corps de son texte. On peut se passer du Nom-du-Père, à condition de s'en servir, avançait Lacan. Joyce l'a remplacé par son nom propre. Le psychanalyste ne peut se concevoir que comme un sinthome. La psychanalyse, elle, est « une profession nouvelle venue dans l'Histoire », même si elle a pris quelque trente ans depuis que Lacan a fait ce constat. Cela ne devrait pas en faire une vieille dame pour autant.

Claire Christien-Prouet

Les psychanalystes peuvent-ils dire quelque chose du racisme * ?

En hommage à Christian Demoulin.

Les psychanalystes peuvent-ils dire quelque chose du racisme ? Il semble qu'ils n'en disent pas, directement, beaucoup ; cela même si l'on peut considérer que, par détours, ils ne parlent que de cela.

Un texte de notre collègue, à la mémoire de qui je dédie ce travail, porte directement sur ce sujet : « Racisme et psychanalyse » de Christian Demoulin. Il s'agit du texte d'une conférence prononcée au Cercle de rencontres interculturelles de Liège. Il m'en avait donné le texte, qui ne porte pas de date ¹.

Christian Demoulin y évoque d'abord le discours raciste à prétention scientifique du XIX^e siècle, la démonstration de son caractère idéologique de pseudo-science par François Jacob et d'autres scientifiques. Il parle aussi de l'apartheid. Puis il reprend la phrase de Lacan dans *Télévision*, en réponse à la question de J.-A. Miller :

« D'où vient par ailleurs l'assurance de prophétiser la montée du racisme ? Et pourquoi diable le dire ?

Parce que ce ne me paraît pas drôle et que pourtant, c'est vrai.

Dans l'égarément de notre jouissance, il n'y a que l'Autre qui la situe, mais c'est en tant que nous en sommes séparés. D'où des fantasmes, inédits quand on ne se mêlait pas ². »

Et C. Demoulin en dit ceci : « Lacan n'avait pas de don de voyance particulier, sa prédiction se basait simplement sur sa pratique analytique. Lacan est déjà à cette époque un vieil analyste – il

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

1. Un de nos collègues de Liège, Leo Theunissen, penche pour 1993.

2. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 53.

a 72 ans – et ce qu’il constate c’est l’émergence de “fantasmes inédits quand on ne se mêlait pas”. Autrement dit, le brassage des peuples dans notre société fait proliférer des fantasmes dont se nourrit le racisme. Qu’est-ce donc cette fantasmagorie du racisme ? Pour le repérer, il ne faut pas se référer seulement aux discours idéologiques qui sont déjà des rationalisations secondaires. Il s’agit plutôt de centrer son attention sur le discours courant raciste, discours où le racisme se présente sous les apparences d’un sentiment naturel, spontané, qui précède sa rationalisation théorique. »

C. Demoulin cite ensuite un passage de *Mein Kampf* d’Hitler pour y repérer « un fantasme mettant en jeu la jouissance sexuelle », qu’il analyse pour arriver à cette conclusion qui m’intéresse ici : « Notons au passage qu’il s’agit de haine et non d’agressivité. Il importe de distinguer la haine, sentiment spécifiquement humain, de l’agressivité, mécanisme que nous partageons avec les animaux. Quoi qu’en pensent certains, ce n’est pas l’excès d’agressivité qui provoque le racisme. Ce sont les fantasmes racistes qui induisent la haine » (p. 4-5).

Dans cette analyse, C. Demoulin lit l’écriture par Hitler de son fantasme : « Ce que nous livre Hitler comme fondant son racisme c’est un fantasme mettant en jeu la jouissance sexuelle. Il met le Juif à la place de l’Autre et imagine chez l’Autre une jouissance sexuelle de caractère quasiment illimité [...] » (p. 4).

Pourquoi ce fantasme a-t-il pour effet la haine, se demande C. Demoulin ? « Je pense qu’Hitler nous donne une réponse lorsqu’il nous dit que « le jeune juif ravit la jeune fille au peuple auquel elle appartient ». Il note alors que l’Autre fonctionne ici comme privateur, privateur de jouissance. Ce privateur n’est-il pas ce que le raciste voudrait être, cet être répugnant de jouissance ? La haine de l’Autre privateur est en même temps haine de soi.

Mais ce ne sont pas les fantasmes qui définissent le raciste. Les fantasmes sont universels. C. Demoulin nous dit dans ce texte que « les fantasmes d’Hitler ne diffèrent pas fondamentalement des fantasmes de chacun d’entre nous [...]. Fantasmer la jouissance illimitée de l’Autre est universel, et la moindre petite différence peut faire survenir ce fantasme. Le fantasme raciste est très répandu, peut-être universellement. Pourquoi ne sommes-nous pas tous des Hitler en

puissance ? ». Parce que, répond C. Demoulin, « il y a une distinction essentielle : le raciste se caractérise par le fait qu'il est dans sa vie dupe de son fantasme ».

Le leader raciste, dupe de son fantasme, se met à la tâche de le servir. C'est bien parce que ce fantasme ne lui est pas propre qu'il peut dans certaines conjonctions, historiques, sociales, etc., le mettre sur la place publique et en faire le moteur qui anime la foule, la foule organisée, comme Freud l'a montré en 1921 dans « Psychologie des foules et analyse du moi ».

Actuellement, les psychanalystes parlent peu du racisme. Qui le fait ? Les quelques recherches que j'ai effectuées depuis mi-2008 m'ont fait découvrir la quasi-disparition du terme « racisme » au profit de celui de « discrimination ». « Discriminations », au pluriel, les discriminations « raciales » étant nommées parmi d'autres. La race, mot tabou, dite « ethnique », « origine » ou désignée d'un autre vocable, devient un motif de ségrégation parmi d'autres « handicaps ».

« D'autre part, les “discriminations raciales” tendent à se fondre dans l'ensemble des discriminations, qu'elles soient liées au sexe, à l'orientation sexuelle, à l'existence d'un handicap, à l'appartenance à un syndicat, tendance qui trouve son origine dans la qualification juridique dont on sait combien elle est efficace, puisque l'indifférenciation des critères a permis que les décisions de justice rendues pour l'un d'eux servent de jurisprudence ³ », écrit Didier Fassin dans un livre qui m'a aidée à m'y repérer dans ces questions. Il écrit aussi : « Le spécialiste néerlandais de l'analyse du discours, Teun van Dijk, montre lui-même comment le mot “racisme” devient lui-même “tabou”, réservé à la qualification des seuls groupes extrémistes et considéré comme “exagéré dès lors qu'il s'agit des élites politiques”, ce qui justifie les “contre-attaques” visant les antiracistes. La formule “on en parle trop” devient un leitmotiv, y compris parmi nombre des personnalités en charge du dossier ⁴. »

« Discriminations raciales » ? Pourquoi pas « discriminations racistes », comme l'écrivent, dans le même volume, Véronique de

3. D. Fassin, « Du déni à la dénégation. Psychologie politique de la représentation des discriminations », dans D. Fassin et É. Fassin (sous la direction de), *De la question sociale à la question raciale*, Paris, La Découverte, 2006, p. 140.

4. *Ibid.*, p. 153.

Rudder et François Vourc'h ⁵ ? « La discrimination dite raciale, en effet, est un racisme en acte, qui peut même se passer de tout recours explicite à l'idéologie ou aux préjugés. Elle n'en relève pas moins du racisme. C'est pourquoi nous avons depuis longtemps choisi de nommer discrimination *raciste* ce qui est le plus souvent nommé discrimination "raciale ⁶". » Racisme en acte qui se passerait de paroles racistes, de discours racistes. Qui laisserait sans voix le psychanalyste qui n'aurait plus rien à interpréter. On n'interprète pas les actes, surtout s'ils sont invisibles parce que sans nom.

Je choisirai de parler ici de deux textes littéraires des années 1930 et d'un texte politique récent (2007). Je tenterai, d'une part, de dire comment des textes littéraires, productions de l'artiste, actes de sublimation, font voir quelque chose du siècle au-delà de leur contenu. C'est-à-dire qu'ils le font par leur style, par leur écriture. Écrire comme acte. Du texte politique de 2007, j'essaierai de faire une lecture qui soit non pas une explication ou une interprétation mais une sorte de traque du détail qui me paraît symptomatique.

Dry September. « Septembre ardent », W. Faulkner, 1931 ⁷

« Le seul avantage qu'un psychanalyste ait le droit de tenir de sa position, lui fût-elle reconnue comme telle, c'est de se rappeler, avec Freud, qu'en sa matière, l'artiste toujours le précède. »

J. Lacan, « Hommage fait à Marguerite Duras ⁸ ».

« Le passé n'est jamais mort. Il n'est même jamais le passé. »

W. Faulkner, *Requiem pour une nonne*.

Cité par Barack Obama, dans son discours prononcé à Philadelphie le 18 mars 2008 ⁹.

« Septembre ardent » est une nouvelle d'une vingtaine de pages que Faulkner publia en 1931. Elle comprend quatre parties. La première se situe dans un salon de coiffure pour hommes à Jefferson, cité mythique du Sud, du Mississippi, lieu où se déroulent la plupart

5. V. Rudder et F. Vourc'h, « Les discriminations racistes dans le monde du travail », *De la question sociale à la question raciale*, op. cit., p. 175-194.

6. *Ibid.*, p. 177.

7. W. Faulkner, « Septembre ardent », dans *Une rose pour Emily et autres nouvelles*, Paris, Seuil, 2007, p. 105-129.

8. *Ornicar?*, n° 34, automne 1985.

9. B. Obama, *De la race en Amérique*, Paris, Grasset, 2008, p. 39.

des romans de Faulkner. Il fait chaud. Il y a des clients et des coiffeurs. En quelques pages, la tragédie est située, annoncée, sans jamais être nommée. Les phrases des interlocuteurs sont brèves et laissées en suspens avant le mot qui nommerait l'acte en question, interrompues avant le point de capiton. Ce qui n'empêche pas le lecteur de comprendre.

Il est question de « la rumeur ou l'histoire » qui court « comme le feu dans l'herbe sèche ». Il était arrivé quelque chose à une vieille fille, supposée vierge, miss Minnie Cooper. Quelque chose : « Attaquée, insultée, terrorisée... » La suite de ces adjectifs semble indiquer le caractère décroissant de la rumeur, comme si elle faisait long feu et allait s'éteindre. Mais il y a immédiatement un doute : rumeur ou histoire ?

1. Le premier à prendre la parole est « un des coiffeurs », encore sans nom. Il dit : « Sauf que ce n'était pas Will Mayes » (p. 105). Formule de la dénégation. Il dit : « Ce n'était pas lui », mais il nomme. Il ne cessera de le dire : « Je ne crois pas que Will Mayes ait fait ça » (p. 106)... « Trouvez d'abord la vérité. Je connais Will Mayes » (p. 107)... « Informez-vous d'abord, mes amis. Je connais Will Mayes. C'est pas lui. Il faut faire les choses en règle et aller chercher le shérif » (p. 110)... « Mes amis, ne faites pas ça. Will n'est pas coupable. Je le sais » (p. 111) Ce n'est qu'après quelques pages que nous apprenons que ce coiffeur s'appelle Hawkshaw.

2. Le deuxième personnage est désigné comme « un gros jeune homme vêtu d'une chemise de soie, tachée de sueur ». Sans dire l'acte imputé au Noir, il va commencer le travail de coalition du groupe, de constitution des Blancs en groupe, de rassemblement des individus séparés, des clients du salon de coiffure en une masse, en une foule, sur le seul trait qu'ils ont en commun, celui d'être blancs, d'être des Blancs. Il fait appel à la croyance, au fait de croire à la parole d'une Blanche, cette Minnie Cooper, dont on parle sans que jamais elle-même ne dise quoi que ce soit dans cette nouvelle.

Il répond au coiffeur : « Vous ne croyez pas à la parole d'une Blanche plutôt qu'à celle d'un nègre ? » (p. 106). Il l'insulte en le traitant de *damn niggerlover* (traduit par « sale négrophile ») et continue dans le même registre de la croyance : « Accuseriez-vous une Blanche de mentir ? » (p. 107).

3. Un troisième personnage (« un autre »), qui nomme le second Butch, est le premier à poser la question de la nature de l'acte : « On aura tout le temps d'agir quand on saura ce qui s'est passé » (p. 107). À quoi Butch répond : « Qui ça, on ? Qui est-ce qui va chercher à savoir ? dit le jeune homme. Des faits, pour quoi foutre ? Moi je... » (p. 107).

4. Le groupe se constitue sur cette seule base de la couleur à partir d'une parole d'un client (« le client ») : « Ça, pour un Blanc, vous vous posez là » (p. 107), et plus loin : « Vous prétendez qu'un nègre qui attaque une Blanche peut avoir une excuse ? Auriez-vous la prétention d'être un Blanc et de soutenir une chose pareille ?... » (p. 108).

5. Un cinquième personnage entre alors en scène et est immédiatement nommé. Le groupe déjà en formation n'attendait plus que son leader, pour devenir un groupe constitué et prêt à agir, prêt au meurtre.

« Un homme apparut, les jambes écartées, plein d'aisance malgré la lourdeur de son corps. Sa chemise blanche était échancrée à l'encolure ; il portait un chapeau de feutre. Son regard brûlant et crâne balaya le groupe. Il s'appelait Mc Lendon. Il avait commandé des troupes sur le front, en France, et il avait été décoré pour son courage. Alors, dit-il, c'est comme ça que vous laissez un salaud de nègre violer une Blanche dans les rues de Jefferson sans rien faire ? » (p. 108-109).

Le leader met en mouvement le groupe, devenu « un », malgré les derniers doutes émis. Pour Mc Lendon, il n'est même plus question de savoir ce qui a eu lieu, ni même si ça a eu lieu : « Allez-vous laisser les salauds de nègres en prendre à leur aise jusqu'au jour où ça arrivera pour de bon ? »

Les autres le suivent, le coiffeur « au visage doux » également, dans l'intention d'empêcher le crime. Il n'empêchera rien et ne pourra que fuir, en sautant en marche de la voiture quand les autres auront été chercher l'homme noir, lui auront passé des menottes et l'emmèneront pour le tuer. L'acte a alors déjà été nommé deux fois, dans l'usine à glace dont Will Mayes est gardien et où ils l'ont trouvé.

« Ils couraient en groupe, trébuchant comme s'ils fuyaient quelque chose. "Tuez-le, tuez-le, le salaud", murmura une voix. Mc Lendon les fit reculer.

“Pas ici, dit-il, mettez-le dans l’auto. – Tuez-le, tuez-le, ce sale nègre” murmura la voix. Ils tirèrent le Noir jusqu’à l’auto. Le coiffeur était resté près de la voiture. Il sentait la sueur couler sur lui et il savait qu’il allait avoir mal au cœur » (p. 119)

Le coiffeur n’empêchera pas le meurtre. Il sautera de la voiture en marche et repartira à pied « en boitant ».

La nouvelle se terminera sur le retour de Mc Lendon chez lui, une maison « fraîche et coquette comme une cage à oiseaux » (p. 127) où l’attend sa femme. Quand elle lui fera remarquer l’heure tardive de son retour, il la houspillera et la brutalisera : « Il la prit par l’épaule... Il la lâcha et, la frappant à demi, la rejeta sur la chaise » (p. 128).

La nouvelle se termine par cette phrase : « Pas un mouvement, pas un bruit, pas même un insecte. On eût dit que le monde gisait dans l’obscurité, abattu, sous la froideur de la lune et l’insomnie des étoiles. »

Le poète a dit en quelques pages la constitution de la masse, telle que Freud l’avait décrite dix ans plus tôt, et, usant de l’ellipse, de la phrase en suspens (tel le patient sur le divan de l’analyste), il a inventé une forme d’écriture pour signifier sans le nommer le meurtre raciste.

Peut-être pourrait-on l’écrire avec le schéma freudien de « Psychologie des foules et analyse du moi », au chapitre intitulé « État amoureux et hypnose ». Pas d’amour ici, mais de la haine et une sorte d’hypnose carnavalesque. L’objet est ici la femme, dédoublée entre celle que l’homme ne réussit pas à aimer, la femme de Mc Lendon, qu’il maltraite, pur objet qu’il prend, lâche, frappe et rejette, et celle qu’il prétend défendre, faute d’en jouir. Parodie de chevalier défendant la dame intouchée, femme méprisée dans la petite ville pour avoir été, quelques années plus tôt, abandonnée par son amant, et qui devient à demi-folle.

Le Noir, supposé Autre jouisseur, devient l’objet d’un sacrifice collectif qui unit furtivement mais ne réconcilie pas les hommes, ni entre eux, ni avec eux-mêmes.

Strange Fruit, Billie Holiday. Abel Meeropol.

Strange Fruit est un poème que Billie Holiday chanta pour la première fois, en 1939, au café Society à New York. Ce poème avait été écrit deux ans plus tôt par Abel Meeropol, un enseignant juif d'origine russe, sous le titre *Bitter Fruit* (« Fruit amer »). Il l'avait publié sous le pseudonyme de Lewis Allan dans le magazine *New York Teacher* et dans le journal communiste *New Masses* :

« Les arbres du Sud portent un fruit étrange.
Du sang sur les feuilles, du sang sur les racines,
Un corps noir se balançant dans la brise du Sud.
Étrange fruit pendant aux peupliers. Scène pastorale du vaillant Sud.
Les yeux exorbités et la bouche tordue,
Parfum de magnolias, doux et frais.
Puis une odeur de chair brûlée.

Voici un fruit à picorer par les corbeaux,
Que la pluie fait pousser, que le vent assèche.
Pourri par le soleil, il tombera de l'arbre.
Voilà une étrange et amère récolte ! »

C'est après avoir vu des photos de lynchage qu'Abel Meeropol écrivit ce poème puis le mit en musique. Sa femme le chanta lors d'une réunion d'un syndicat d'enseignants. La chanson commença à être connue dans le petit milieu de la gauche new-yorkaise. Meeropol la proposa ensuite à Billie Holiday, qui la chanta et assura la célébrité de ce texte. La chanson resta inaudible dans le Sud. Billie Holiday aurait été chassée de Mobile, en Alabama, après avoir essayé de la faire entendre.

Columbia Records, avec qui Billie Holiday était sous contrat à l'époque, refusa de produire l'enregistrement de *Strange Fruit*. Finalement, la chanteuse obtint l'accord de Commodore Records, une petite maison de disques juive de New York, pour enregistrer *Strange fruit*.

Fruit étrange d'un sacrifice macabre, regardé par les Blancs du Sud, qui constitue la scène photographiée sur des cartes postales, envoyées à la famille, aux amis, à ceux séjournant dans le Nord. Sacrifice aux dieux obscurs. Autour des corps des Noirs lynchés, ces photos encore visibles montrent les foules rassemblées, groupes d'hommes le plus souvent, mais quelquefois aussi familles avec

enfants, souriants, fixant l'objectif de leurs regards innocents et réjouis ¹⁰.

Pour citer Lacan du *Séminaire XI*, alors qu'il parle en 1964 du nazisme et de l'Holocauste : « Il s'avère que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber, dans une monstrueuse capture ¹¹. »

Discours de Nicolas Sarkozy à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, le 26 juillet 2007

Je ne vais pas me livrer à une interprétation psychanalytique du discours prononcé par le président de la République. Je m'autorise d'une lecture récente et, sans prétendre à l'impertinence joyeuse et l'alacrité du style de Barbara Cassin, j'ai essayé de prendre auprès d'elle une leçon de « gay savoir ». Pour ne pas céder aux passions tristes sur un sujet qui n'est pas très drôle.

Barbara Cassin est philosophe, chercheur au CNRS, auteur de plusieurs livres sur la philosophie grecque et éditrice du *Vocabulaire européen des philosophies* ¹². Elle a participé, en 2006, aux rencontres « Ferenczi après Lacan » à Budapest, et son texte sur l'écrit de Ferenczi, *Confusion des langues*, est publié dans les actes des journées.

En février de cette année, elle a publié à la rubrique « Point de vue », dans le journal *Le Monde*, un court texte sous le titre « Sarkozy "m'à tuer" ». Texte assez joyeux dont je retiens une idée, « le président ignore ou méprise la syntaxe », mais quand on trouve des fautes d'orthographe sur le site de l'Élysée, on peut s'interroger. Elle écrit : « Quelqu'un a mal fait son boulot ? Un nègre qui n'aurait pas passé

10. J. Allen, A. Hilton et coll., *Without Sanctuary (Lynching Photography in America)*, Santa Fe, New Mexico, Twin Palms Publishers, 2000.

11. « Researchers confirm the symbolic importance of lynching sites and the conscious selection of these sites by perpetrators of extra-legal violence. The dominance of Christian symbology is reflected in the lynchers' preference for bodies of water, bridges, and landmark trees. Bodies of water are the traditional locations for baptisms ; bridges symbolize the most profound rite of passage, the great "crossing over" to death ; and trees are the very symbol of life and of Christ's crucifixion. The lynchers sought, in the conscious selection of these sacrificial sites and in their participation in these ritualized murders, their own salvation and passage to a safer place without sin and evil – both of which, in their minds, were physically embodied in the "offending" victim » (note 13, *ibid.*, p. 170).

12. B. Cassin, *Dictionnaire européen des philosophies*, Paris, Seuil & Robert, 2004.

l'examen de langue exigé par l'identité nationale ? Ou l'indice, que, sachez-le, on s'en fout. "Je" parle comme "eux", j'écris aussi mal qu'eux : ils croiront que je pense comme eux, ils penseront comme moi. Entre imitation et émotion, ça passe ou ça casse. Il s'agit de communiquer, pas de parler. »

Dans le discours, connu comme « le discours de Dakar », ce ne sont pas des fautes d'orthographe qui m'ont frappée, mais son style, qui m'a paru simpliste, basé sur des effets de répétition, et tout d'emphase, de grandiloquence, pompeux, un rien pompier, si je peux me permettre.

Ce discours est connu et fait l'objet de débats, de polémiques, de publications d'historiens africains et non africains¹³, spécialement à cause du passage qui commence ainsi :

« Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires vit avec les saisons, dont l'idéal est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps, rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles.

Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. »

Des historiens ont répondu. Je m'en tiendrai, ai-je dit, à traquer ce que je considère comme le symptôme.

Sur le site de l'Élysée, on trouve ce discours sous l'intitulé : « Allocution de M. Sarkozy, Président de la République, prononcée à l'université de Dakar. » Comme ce discours a fait couler beaucoup d'encre, on le trouve cité, le plus souvent pour partie, sur d'autres sites. C'est ainsi que j'ai appris que cette université de Dakar porte un nom, celui de Cheikh Anta Diop. Nom qui est absent du titre dans le site de l'Élysée. Encore un nègre qui a mal fait son travail ?

Quelques mots donc sur Cheikh Anta Diop. Ce fut un universitaire sénégalais, avec une double formation scientifique et littéraire, historien, chimiste, linguiste, et un militant politique inflexible, qui jouit d'un grand prestige en Afrique. Il est décédé en 1986, à l'âge de 65 ans, alors qu'il enseignait à la faculté de Dakar depuis 1981 et sillonnait le monde pour des conférences et des colloques.

13. Adame Ba Konaré (sous la direction de), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine...*, Paris, La Découverte, 2008.

Arrivé à Paris en 1946, titulaire de deux baccalauréats, inscrit à la Sorbonne en philosophie, il y suit entre autres les cours de Bachelard et fait également des études à la faculté des sciences. Il participe à la création de l'Association des étudiants africains de Paris. En 1950, il rejoint le RDA (Rassemblement démocratique africain), dirigé alors par Félix Houphouët-Boigny.

Ses travaux d'historien sur les rapports entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire ont fait débat pendant quelques dizaines d'années¹⁴. Pour diverses raisons, Cheikh Anta Diop ne put pas enseigner avant 1981 à l'université qui porte aujourd'hui son nom mais participa à différents instituts de recherche. Ses travaux furent nombreux, en sciences, en linguistique et spécialement en histoire. Son premier livre célèbre fut publié en 1954, par les éditions Présence africaine, sous le titre *Nations nègres et culture*¹⁵. Aimé Césaire en dira, dans son *Discours sur le colonialisme*, qu'il est « le plus audacieux qu'un nègre ait écrit jusqu'ici et qui comptera, à n'en pas douter, dans le réveil de l'Afrique¹⁶ ». Cheikh Anta Diop participera, à la demande de René Maheu, directeur général de l'UNESCO, en 1970, au comité scientifique de l'*Histoire générale de l'Afrique*.

Drôle d'endroit, donc, que cette université, ainsi dénommée, pour dire à l'auditoire qu'il n'est « pas assez entré dans l'histoire ».

On ne lit pas, non plus, Lacan à l'Élysée. Et pas ce passage de la leçon du 18 février 1970, dans le séminaire publié en 1991 sous le titre *L'Envers de la psychanalyse* :

« Très tôt après la dernière guerre – j'étais déjà né depuis longtemps – j'ai pris en analyse trois personnes du haut pays du Togo, qui y avaient passé leur enfance. Or, je n'ai pu, dans leur analyse, avoir trace des usages et croyances tribaux, qu'ils n'avaient pas oubliés, qu'ils connaissaient, mais du point de vue de l'ethnographie. Il faut dire que tout était fait pour les en séparer, étant donné ce qu'ils étaient, ces

14. En 1960, sa soutenance de thèse de doctorat en lettres à la Sorbonne s'était transformée en meeting et avait duré plus de six heures, jusqu'à ce que le jury, présidé par Leroi-Gourhan, ne lui accorde que la mention honorable, ce qui lui interdisait l'accès à l'enseignement supérieur. Interdiction sur laquelle Léopold Sédar Senghor, dont il était un opposant politique déterminé, veilla. Il interdit aussi les deux partis politiques que Cheikh Anta Diop créa dès son retour au Sénégal en 1960. Cela jusqu'à son départ du pouvoir en 1981.

15. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et cultures*, Paris, Présence africaine, 1955.

16. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955 et 2004, p. 41.

courageux petits médecins qui essayaient de se faufiler dans la hiérarchie médicale de la métropole – nous étions encore au temps colonial. Ce qu'ils en connaissaient donc du niveau de l'ethnographie était à peu près celui du journalisme, mais leur inconscient fonctionnait selon les bonnes règles de l'Œdipe. C'était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique, régressive, du discours du maître, face du colonialisme qu'on appelle impérialisme. Leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance – ça se touchait – mais leur enfance était rétroactivement vécue dans nos catégories *famil-iales* – écrivez le mot comme je vous l'ai appris l'année dernière ¹⁷. »

Mondialisation et inconscient, pourrions-nous dire.

Encore un mot sur ce discours du président de la République, tel qu'on peut le lire sur le site de l'Élysée. Une phrase m'a arrêtée : « Alors entendez, jeunes d'Afrique, combien Rimbaud est africain quand il met des couleurs sur les voyelles comme tes ancêtres en mettaient sur leurs masques. » « Entendez, jeunes d'Afrique » au pluriel, puis soudain « tes », au singulier.

Pour conclure, ma question. Peut-on parler d'un racisme sans énoncé raciste, sans haine ? Peut-être même un racisme pétri de bonnes intentions. Un racisme altruiste. Un racisme qui veut le bien de l'autre, qui aime l'autre.

Le travail du psychanalyste ne peut remplacer l'analyse politique et l'action du même nom. Il ne peut tenir lieu d'étude historique, sociologique. Peut-il jeter un tout petit rayon de lumière, de biais ? N'est-ce pas ce que fait Lacan avec cette magnifique phrase, prononcée en mars 1960 à Bruxelles, dans son « Discours aux catholiques » : « Rien d'étonnant à ce que ce ne soit rien que moi-même que j'aime dans mon semblable. Non seulement dans le dévouement névrotique, si j'indique ce que l'expérience nous apprend, mais aussi dans la forme extensive et utilisée de l'altruisme, qu'il soit éducatif ou familial, philanthropique, totalitaire ou libéral, à quoi l'on souhaiterait souvent voir répondre comme la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée, l'homme ne fait rien passer que son amour-propre ¹⁸. »

17. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 104.

18. J. Lacan, *Le Triomphe de la religion*, précédé de *Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005, p. 47.

À propos, comment commençait, après les remerciements d'usage, ce fameux discours de Dakar ? Par : « J'aime l'Afrique, je respecte et j'aime les Africains. »

« ... à quoi l'on souhaiterait souvent voir répondre comme la vibration de la croupe magnifique de la bête infortunée... »

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

Textes d'introduction

Prélude 1

Jacques Adam

Retour du religieux ?

Pour conjurer cette crainte, les langues de l'Occident vont bon train. On cherche un peu partout à définir un nouvel athéisme. Au besoin en faisant appel à celui qu'on suppose à l'inconscient. On finit toujours par retomber sur la raison et sur le sens.

Des éthiques atypiques

Certains voudraient déconstruire les trois monothéismes, à cause de leur haine de tout, de l'intelligence, de la vie, du corps, de la femme, du sexe (Michel Onfray). Pour tenter d'y substituer une morale sans Dieu. Utopie sans doute, mais contre le malaise de notre civilisation, on rêve alors d'hédonisme et de subjectivité païenne pour remplir le contrat d'un véritable « athéisme athée », sans Dieu et ses valeurs, sans nihilisme même, où ne surnageraient que des idéaux de raison et de jouissance sans sanctions !

D'autres découpent dans le tissu religieux l'espace du sacré en se consolant de la persistance de cet « invariant anthropologique » qu'est l'ordre symbolique (Régis Debray). On arrive alors à une sorte de religion des Droits de l'homme, où force est de constater qu'on ne peut pas se passer de Dieu même si l'on ne s'en sert pas. C'est encore un pari sur le sens. Mais est-il pensable de ne pas en faire un sens religieux ?

La pensée, le langage...

La pensée est seconde par rapport à la langue, qui l'articule. Quand elle est première, c'est l'idée de Dieu, la pensée unique, à laquelle croient même les athées. Pourtant, le primat du langage n'assure d'aucun athéisme. L'Autre est toujours là même s'il n'existe pas.

Avec une grande prudence, Lacan (en Italie, en 1974) assure qu'il est « très difficile d'échapper à cette idée que ce n'est pas une pensée qui gouverne le monde. Mais je me permets de penser que ce n'est pas impossible, au moins depuis le moment où nous avons la notion d'inconscient ». Ailleurs il souligne ce possible moment de vérité qu'aura été la découverte de l'inconscient dans le ciel des idées. Alors, pas besoin d'être athée ? Peut-on faire l'économie de l'athéisme ?

...l'athéisme et la laïcité

Croire à l'inconscient n'est pas une religion. Y croire est pourtant requis mais pour de pures raisons de structure. Cela peut faire un athée, un athée lacanien, un athée « viable », mais qui reste très minimaliste : il se contente de « ne pas se contredire à tout bout de champ » (Lacan, États-Unis, 1975). Mais il lui faut aussi avoir « éliminé le fantasme du Tout-Puissant ». Ce qui n'est sûrement pas à la portée de tout le monde, car rien ne garantit la chute de la croyance en un sujet supposé savoir, toujours passible de ressurgir de ses sources sacrament divines et monstrueusement paternelles.

Comment dès lors échapper au Charybde d'un Dieu pris comme lieu de la vérité – révélée, c'est la religion – sans tomber dans le Scylla d'un Dieu pris comme lieu du savoir – c'est la science – ? Lacan n'a jamais manqué de partir de ceci : « L'analyse peut-elle se situer dans notre science, en tant qu'elle est considérée comme celle où Dieu n'a rien à voir ? » (*Séminaire XI*). Cela demandera de partir d'un repositionnement de la vérité comme cause dans son rapport au savoir de l'inconscient. Cela imposera l'opération dite du discours de l'analyste. Comment réaliser au mieux cette opération laïque qui doit consister à laisser ces fameuses pensées uniquement soumises aux lois du langage ?

L'inconscient n'est pas un libre-penseur. Il opère sous contrainte. Il n'est pas, il ne peut pas être athée. Mais contre (ou malgré) les idéaux, il faut imaginer un athéisme de fin d'analyse possible, une nouvelle forme d'athéisme qui dit non pas que Dieu est mort mais qu'il est inconscient (Lacan).

L'inconscient réel, celui de la topologie borroméenne, laïcise le père en en faisant un symptôme. De même peut-on au moins espérer que, comme il existe grâce à Freud une analyse laïque, il peut

aussi exister, dans son acception la plus contemporaine, un analyste « laïc », un analyste qui pourrait arriver à se passer de l'illusion religieuse face à la dictature d'un réel sans Dieu aussi bien que du réel de Dieu. À condition de ne pas faire du « Réel » un nouveau dieu-à-tout-faire du discours de la psychanalyse, c'est-à-dire à condition de parier plutôt sur le non-sens que sur le sens.

Prélude 2

Michel Bousseyroux

Dieu dans son trou

Dieu ne voit rien, il jouit

« Dieu, quel itinéraire ! » comme dirait Régis Debray. Dans son magnifique essai de médiologie, *Dieu, un itinéraire, Matériaux pour l'histoire de l'Éternel en Occident*¹, il montre combien Dieu a changé de vie, de visage et de sens. Dieu – je veux dire ce Nom-de-Dieu de Nom-du-Père qu'est le Dieu de la Bible – n'a pas toujours existé, pour le parlêtre. *L'Homo sapiens sapiens* avait beau enterrer ses morts et peindre dans ses grottes, il a dû très longtemps faire sans le Dieu des pères. Il a fallu l'invention de l'écriture alphabétique (de l'aleph-beth) et de la roue, dit Debray, pour qu'il naisse sur le tard, il y a tout au plus trois mille ans. Il a antidaté ses fondateurs : Abraham et Moïse, supposés avoir existé en – 1750 et – 1250, n'apparaissent dans la tradition qu'après Jacob, vers – 710 ! Ensuite, il faut encore mille ans pour qu'en 325, à Nicée, il devienne trine. Depuis les Lumières, sa mort est annoncée, mais c'est pour mieux le protéger et le sauver de l'impiété – ce qu'avait déjà fait le Christ.

Ce que fait aussi Freud, dont le désir rejoint ici celui de l'hystérique dans ce que Lacan, dans le *Séminaire XI*², appelle « un certain péché originel de l'analyse ». Mettre l'analyse sur les pieds, c'est y mettre Dieu à sa place, qui est non pas celle du mort mais celle de l'endormi qu'est, dans la *Traumdeutung*³, le père du rêve de l'enfant mort qui brûle et qui dit : « Père, ne vois-tu donc pas que je brûle ? » Comme ce père réel qui ne voit rien, qui, alors qu'il devrait veiller

1. R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Paris, Odile Jacob, 2001.

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 16.

3. S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1971, p. 433.

son fils mort, est dans le cirage – parce que trop occupé à jouir dans les bras de Morphée, le fils de la Nuit et du Sommeil –, Dieu est inconscient, Dieu jouit. Nul ne l'a dit mieux que Bataille⁴ : Dieu, s'il « savait », serait un porc (qu'il ne « sache » rien le sauvant donc de l'abjection). C'est à ce même Dieu, c'est à cet Autre réel que le crucifié dit : *Lema sabakhtani* ? « Pourquoi m'as-tu abandonné ? »

Le Dieu du refoulement et du non-rapport

Dieu est inconscient. Lacan y revient le 17 décembre 1974 dans le séminaire *R.S.I.* : « Dieu ex-siste (pas au Ciel : dans le nœud de la structure), il est l'ex-sistence par excellence (l'ex-sistence étant ce qui donne du jeu au réel du nœud), il est le refoulement en personne, et même la personne supposée au refoulement. C'est en ça que la religion est vraie. Dieu n'est rien d'autre que ce qui fait qu'à partir du langage, il ne saurait s'établir de rapport entre sexués. » Dieu est donc une implication logique, et même topologique, de la structure. Il a sa place dans la structure. Mot qui dépasse les mots, Dieu est le lieu hors langage du non-rapport sexuel, en tant que le langage n'en est pas le bouchon.

Le Dieu du vrai trou

Situer ce lieu, dit de la jouissance de Dieu, sur le nœud borroméen mis à plat, est ce que fait Lacan dans le séminaire *Le Sinthome* (leçon du 13 janvier 1976) : « Il y a quelque chose dont nous ne pouvons jouir. Appelons ça la jouissance de Dieu, avec le sens inclus là-dedans de jouissance sexuelle⁵. » Mais, comme Dieu, s'il existait, ce serait l'Autre de l'Autre, et ce que la structure montre, c'est qu'à la place où un Autre est appelé à garantir l'Autre symbolique il n'y a aucun ordre d'existence, il n'y a qu'un trou. C'est donc à la place de ce trou, qu'il qualifie de « vrai trou » de la structure, qu'est à situer cette jouissance de Dieu, comme lieu, champ de la jouissance de l'Autre barré : soit la jouissance que, de structure, on impute à Dieu, même si à sa place il y a personne. On lui impute la jouissance sans avoir la garantie de son existence, de même qu'on lui impute, tout aussi gratuitement et à tort, la création de l'univers, alors que, fait

4. G. Bataille, *Madame Edwarda*, dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1971, p. 31.

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 61.

observer Joyce, c'est l'affaire de l'artiste. Or, imputer à Dieu ce quelque chose dont nous ne pouvons jouir revient à le faire intervenir dans la jouissance du symptôme et ce qui s'y réalise de notre inconscient.

Un athéisme borroméen

L'artiste, c'est celui qui comme Joyce, par son savoir-faire d'artiste, par son *sinthome*, prend à sa charge le vrai trou. De l'hypothèse Dieu, Joyce (dont Lacan fait avec Moïse, Eckhart et Freud un des Pères de la Dio-logie) a pu se passer en s'en servant pour son art, comme de symptôme : du *Credo*, Joyce fait dans *Portrait de l'artiste*⁶ son *Nego*. C'était sa façon de rester « enraciné dans le père tout en le reniant⁷ », soit sa façon à lui de prendre à sa charge J(A), de ne pas en être quitte. Joyce se sert du Nom-du-Père en y faisant venir quiconque, H.C.E. (*Here comes Everybody*).

Être athée, borroméennement parlant, c'est assumer ce risque absolu de prendre à sa propre charge cette question de notre responsabilité sexuelle sur laquelle ouvre le nœud R.S.I. de la structure (qui est aussi le nœud de la vraie religion, la romaine – la *vera religio romanaque* qu'a inventée Tertullien, le premier théologien trinitaire), pour autant que R.S.I. porte le *parlêtre*, pour l'en décharger, à imputer à Dieu ce dont il ne peut jouir. L'athéisme analytique, tel qu'il se déduit des avancées du séminaire sur Joyce, est éthique. Il est la réponse éthique que le savoir-faire du *sinthome* peut apporter au ratage de la structure, ratage dont ladite jouissance de Dieu fait signe.

L'athée de son symptôme

À suivre ainsi Lacan avec Joyce, il n'y a d'athéisme viable qu'à tirer les conséquences, au niveau de la jouissance du symptôme, de l'introduction de l'hypothèse Dieu dans la structure borroméenne. Être athée, ou plutôt être devenu athée, borroméennement athée, ce serait en effet être arrivé à se passer de croire que Dieu intervient dans notre symptôme, étant donné que Dieu, ainsi que le déclarait Lacan à la Yale University⁸, « intervient tout le temps, par exemple

6. J. Joyce, *Portrait de l'artiste*, dans *Œuvres I*, Paris, La Pléiade, 1982, p. 320.

7. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, op. cit., p. 70.

8. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Seuil, 1976, p. 32.

sous la forme d'une femme. Les curés savent qu'une femme et Dieu c'est le même genre de poison ». D'où sa question : « L'analyse est-elle capable de faire un athée viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ ? » Par athée viable, Lacan entend donc un athée que ne contredirait pas à tout bout de champ l'y croire à son symptôme-femme.

Se faire, comme cessant d'y croire, l'athée de son symptôme, l'athée de la femme aimée, peut-être alors serait-ce par là qu'une analyse pourrait introduire du nouveau dans l'amour.

Prélude 3

Sidi Askofaré

Traversée de la religion

Pas plus qu'elle n'est une science de l'inconscient ou du sujet, la psychanalyse ne saurait se définir comme une religion de l'inconscient, du père, du sujet supposé savoir, du sens ou de l'objet *a*. Est-ce dire pour autant que son rapport à la religion soit de non-rapport ?

Si le « sujet de la religion » peut tout à fait être indifférent à la religion, le servant du discours psychanalytique ne saurait être, lui, qu'intéressé à la chose religieuse. Et ce à plus d'un titre.

Au titre de la généalogie de la psychanalyse tout d'abord. Certes, c'est la science moderne qui constitue la condition épistémique mais aussi éthique – *via* Kant – de la psychanalyse. Or, il se trouve que cette science moderne ne surgit pas *ex nihilo*. Elle est précédée par ce dont elle procède : la religion et notamment la *vraie*. Sur ce point, l'écart ou le désaccord entre Kojève et Lacan me paraît secondaire. Que la science procède du judaïsme et de sa pratique singulière de la littéralisation (Lacan) ou du christianisme et de son mystère de l'Incarnation (Kojève), nous restons toujours, pour le moins, dans le champ de la religion et tout particulièrement en terre monothéiste.

En effet, quelle que soit son origine, judaïque *ou* chrétienne ¹, c'est toujours la science, moderne, qui détermine la division expérimentée du sujet de l'analyse entre savoir et vérité, et, par là-même, sert de relais à ce qu'elle exclut en son champ : le Nom-du-Père, la vérité (la castration), la mort, l'amour et le sens.

1. Pour la position de Kojève, on se reportera à son texte de 1964, « Les origines chrétiennes de la science moderne », dans *L'Aventure de l'esprit* (= *Mélanges Alexandre Koyré*), II, Hermann, 1964, p. 295-306. Lacan énonce la sienne dans son séminaire du 3 février 1960 (*Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 147).

Du coup, ces termes suffisent à circonscrire la deuxième raison de l'intérêt de la psychanalyse pour la religion. Et, en l'occurrence, c'est sans doute Lacan qui nous ouvre la voie. Certes, il n'est pas le premier ni le dernier. Néanmoins, si Freud s'est intéressé à la religion, c'est pour l'analyser, la déconstruire, la critiquer, lui donner statut – celui d'« illusion » – et *in fine* pour l'identifier comme un des adversaires, voire ennemis, de la psychanalyse (cf. *La Question de l'analyse profane*). Si nous mettons à part Jung qui s'est placé hors du champ ouvert par Freud, la psychanalyse, il ne reste plus grand-monde. Peut-être Dolto et ses élèves...

Je dirais que c'est incontestablement avec Lacan que la question de la religion va sortir des ornières de la psychanalyse appliquée et s'imposer comme constituante des problèmes cruciaux de la psychanalyse. En effet, non seulement Lacan promeut une conception non triviale de la religion (cf. ses développements décisifs dans « La science et la vérité »), mais il rompt avec toutes les conceptions scientifiques de la religion, y compris celle, raffinée, de Freud qui lui confère le statut d'« illusion ». La religion, pour Lacan, n'est pas illusion, et peut-être même pas névrose, mais elle est symptôme². Thèse à explorer, à développer, notamment pour cerner ce qu'il en est de la fonction de la religion depuis le belvédère psychanalytique.

Le décisif reste, cependant, qu'avec Lacan la religion n'est plus envisagée comme ce savoir, cette pratique ou ce « discours » extérieur avec lequel la psychanalyse aurait un rapport d'hétéronomie, de complémentarité, de séduction, de rivalité ou d'adversité. Le frayage de Lacan aura été, me semble-t-il, de mettre au jour ce qu'il y a de proprement religieux dans la structure comme telle, et du coup dans la psychanalyse elle-même (rapport du Nom-du-Père et de l'inconscient³) et dans une psychanalyse (transfert⁴).

2. « La religion, c'est un symptôme. Tout le monde est religieux, même les athées » (« Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines, Yale University, 24 novembre 1975 », *Scilicet*, n° 6-7, p. 32).

3. « L'hypothèse de l'inconscient, Freud le souligne, ne peut tenir qu'à supposer le Nom-du-Père. Supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu » (*Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 136).

4. « Descartes met le champ de ces savoirs au niveau de ce plus vaste sujet, le sujet supposé savoir, Dieu » ; « dès qu'il y a quelque part le sujet supposé savoir – [...] – il y a transfert » (*Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 204 ; p. 210).

Certes, la religion ne saurait être réduite à la croyance, et au terme de l'expérience l'inconscient s'avère un « savoir sans sujet ». Il demeure que ce n'est guère ainsi qu'il s'offre à nous au départ et au cours de l'expérience. Et c'est même pourquoi, Lacan le suggère dans sa *Télévision*, l'ex-sistence de l'inconscient au discours analytique fait du « sujet supposé savoir » un des noms de l'inconscient. De sorte que, si « au commencement de la psychanalyse est le transfert », il n'est pas exagéré de définir l'expérience inventée et inaugurée par Freud comme une traversée de la religion.

S'en déduit dès lors et d'une certaine manière ce qu'est une analyse, et ce qui est attendu – et pas toujours atteint – à sa fin : un « athée viable », c'est-à-dire non pas le sujet d'une profession de foi athée, mais celui qui, d'avoir exploré la structure jusqu'au signifiant d'un manque dans l'Autre, est parvenu à réaliser effectivement que « Dieu est inconscient », et que si l'Autre n'existe pas ce n'est qu'en tant qu'Autre de la jouissance.

Prélude 4

Sol Aparicio

« La pointe de la psychanalyse »

Le choix de la psychanalyse est tout autre que celui de la religion. Quel que soit le sens que nous donnons aux génitifs de cette proposition, elle se vérifie. La psychanalyse fait le choix du réel, là où la religion fait celui du sens. Et on n'entre pas en analyse comme on entre en religion.

La disjonction, pour ne pas dire l'opposition, entre psychanalyse et religion constitue une évidence pour le commun des analysants constatant, comme le fit Freud et à leurs dépens, combien la névrose doit à un déclin de la religion. Ce constat, fait social reconnu, est souvent posé par le sujet comme un choix. Dans une certaine aire culturelle, l'abandon des pratiques religieuses a en effet marqué pendant tout un temps l'opposition assumée des jeunes générations à l'égard des précédentes. Le caractère résolument laïque d'une pratique quotidienne ouverte au tout-venant abonde dans le même sens.

En évoquant à Rome, en 1974, l'incidence du discours psychanalytique, Lacan avait, lui, fortement mis en relief cette disjonction en affirmant que, si la religion triomphe, la psychanalyse aura échoué.

Pourquoi dire alors « psychanalyse *et* religion » et non pas plutôt « psychanalyse *ou* religion » ? Pourquoi la conjonction suggérée, proposée même, par le titre des prochaines journées ?

Les rapports de la psychanalyse avec la religion et la science constituent une interrogation ouverte depuis Freud, elle concerne le statut de la psychanalyse. L'aspiration qui fut la sienne à en faire une science allait de pair avec sa dénonciation de la religion en tant qu'illusion. Freud tenait à sa *Laienanalyse*. Et s'il voulait « protéger

l'analyse contre les médecins », il s'empressa de la protéger également « contre les prêtres » en écrivant *L'Avenir d'une illusion* ¹.

Après Freud, Lacan a pu établir que la psychanalyse ne saurait être une science exacte. Elle est une pratique, fondée sur la parole, et une théorie fondée sur cette pratique. Elle opère, certes, dans le champ du langage, objet qu'elle a en partage avec la linguistique. Et elle se sert de la logique comme science du réel dans l'abord de son objet, l'inconscient. Mais, à la différence de la science, elle prend en considération le sujet, ses questions sur le sexe, le sens et l'existence, son souci de la vérité dans le rapport au savoir. En un mot, la psychanalyse n'ignore pas l'au-delà de la science – terrain où elle rencontre la religion.

Si la religion intéresse intimement la psychanalyse, c'est justement parce que cette dernière n'est pas une science. Le noyau de son expérience comporte un acte de foi irréductible ², la foi faite au sujet supposé savoir, condition du transfert. Un tel acte ne va pas sans une foi dans la parole, une foi en l'Autre qui, bien entendu, interroge la frontière séparant la psychanalyse de la religion.

C'est en ce point, d'ailleurs, que la possibilité de l'expérience du sujet qu'elle suppose trouve une limite, cliniquement repérable : même à en faire usage et à y trouver quelque bénéfice, il n'y a pas d'analyse possible pour celui qui répugne à un tel acte de foi – que ce soit le sujet débile ou la canaille, le normal ou le paranoïaque.

L'on rencontre au même point une question sur la place accordée en psychanalyse à la croyance. Et la nécessité de préciser ce qui distingue celle-ci de la foi. La croyance n'est pas elle-même facile à définir et nous savons que, dès que le sujet prend en compte sa division, il n'est pas aisé pour lui de déterminer s'il croit ou non. Lacan l'a fait valoir à plus d'une reprise. La profession de foi de celui qui se dit croyant ne vaut pas plus dans cette perspective que celle d'athéisme chez celui qui se déclare incroyant. L'incroyance paranoïaque n'est-elle pas ce qui soutient plus d'un militantisme religieux ?

Mais tenons-nous-en dans ce prélude à ceci : l'acte de foi, s'il implique le sujet, n'implique pas pour autant la croyance. Faire foi à la fonction du sujet supposé savoir, pour se prêter au transfert, ne

1. Voir à ce propos sa lettre du 25 novembre 1928 à Pfister.

2. Voir J. Lacan, « L'acte psychanalytique », 7 février 1968.

comporte pas, pour l'analyste, d'y croire – puisqu'il sait que la définition de l'inconscient en abolit le postulat.

Il le sait d'avoir lu Lacan, bien sûr ³. Mais pas seulement. Car ce postulat inconscient, s'il est au départ de la psychanalyse même, comme de chaque psychanalyse, est proprement névrotique. Or la résolution de la névrose permise par l'analyse met en cause cette supposition de l'Autre. Nous trouvons là une forme d'athéisme produit par l'expérience analytique ⁴.

Mais il y en a d'autres. Au moins deux, si nous retenons la distinction entre le sujet supposé savoir et le Nom du Père, que Lacan a introduite en la faisant correspondre à celle qui sépare le Dieu des philosophes de Dieu-le-Père.

Dès lors, il y a lieu de poser cette question apparemment absurde : l'athéisme inhérent à l'analyse est-il incompatible avec la croyance en Dieu ⁵ ? Pour le dire autrement, là où le postulat du sujet supposé savoir a été aboli, qu'en est-il de la croyance ou de la foi faite au Nom du Père ? On comprend ainsi qu'une forme d'athéisme plus radicale, moins *théo*-rique, soit en question dans le dernier enseignement de Lacan ⁶.

La psychanalyse suppose-t-elle, vise-t-elle un athéisme référé au Nom du Père, entendu comme la place de Dieu-le-Père ⁷ ? La réponse est peut-être forcément affirmative, si nous reconnaissons dans la visée de savoir de la psychanalyse une réduction du champ de la croyance. N'est-ce pas ce que Lacan entendait en affirmant que « la pointe de la psychanalyse est bel et bien l'athéisme ⁸ » ?

3. Cf. Lacan, « La psychanalyse. Raison d'un échec ».

4. Ce que Sidi Askofaré a appelé dans son prélude une « traversée de la religion ».

5. Lacan l'a formulé en d'autres termes.

6. Cf. le prélude rédigé par Michel Bousseyroux, « Dieu dans son trou ».

7. Cf. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », où l'élaboration ultérieure de cette question est annoncée.

8. Cf. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 139.

Jacques Adam

La question de l'athéisme *

Dans un premier chapitre intitulé « Athéisme et noms divins dans la psychanalyse », l'ouvrage de François Balmès *Dieu, le sexe et la vérité*¹ nous introduit tout de suite à l'une des questions majeures que, dans un contexte plus large sur les rapports de la psychanalyse à la religion, nos journées des 5 et 6 décembre prochains vont essayer de traiter. D'une manière systématique et très claire, François Balmès aborde en philosophe, mais aussi en psychanalyste, chacun des noms que le signifiant « Dieu » peut prendre dans le discours de la psychanalyse, et dont Solal Rabinovitch, dans le texte qu'on va lire plus loin, décline avec précision les principaux enjeux et les principales conséquences (Dieu et l'Autre, Dieu et le Nom du Père, Dieu et le sujet supposé savoir, Dieu et La femme...).

Il n'est pas facile de saisir les rapports que ce signifiant culturel universel entretient avec le particulier de l'inconscient. Au-delà des formules riches et parfois provocantes que nous offrent les textes psychanalytiques, et surtout ceux de Lacan à propos de la religion, le problème est de savoir comment avancer dans cette question de l'athéisme en psychanalyse à partir de l'expérience elle-même, celle de chacun, analysant ou analyste, pour s'engager dans un discours cohérent et qui se tienne, en y arrivant, comme le dit Lacan, « par la patience à quoi m'exerce le D.A. (lire : discours analytique) ». À quoi il ajoute : « Il reste toujours le recours à la connerie religieuse, à quoi

* Introduction au texte de Solal Rabinovitch, « Penser l'athéisme dans la psychanalyse ». Soirée-débat préparant les journées nationales « Psychanalyse et religion », Paris, 18 juin 2009.
1. F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Toulouse, Érès, 2007.

Freud ne manque jamais : ce que je dis au passage quoique poliment (nous lui devons tout ²). »

La question est plus retorse qu'elle n'en a l'air, puisque nous avons aussi ce postulat quasi définitionnel du sujet athée donné par Lacan : « Un athée viable, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se contredise pas à tout bout de champ ³ ! » À tout bout de champ lacanien, bien sûr, est-il permis de compléter, puisque c'est alors la question de la jouissance qui est interpellée, celle du sujet, de même que la jouissance de Dieu (au sens du génitif objectif et subjectif, comme le souligne avec attention Lacan). Et où derrière ces problèmes schreberiens se profile la vraie question de ce que pourrait être l'athéisme en psychanalyse.

S'il y a consistance d'un noyau de jouissance au cœur réel de l'inconscient, il devient peut-être permis de penser plus logiquement la question de l'athéisme en psychanalyse, dont parfois le sens voisine et finit par s'entrecroiser avec les problèmes de la laïcité, du profane, du païen, voire de l'hérétique. La question du mysticisme et son abord par la jouissance restent cependant une référence pour essayer de donner son sens véritable au problème de l'athéisme. Mais il faut aussi chercher dans les avancées que Lacan permet de faire en s'appuyant sur son usage des quanteurs pour savoir ce qu'il en est de « l'être » ou de « l'existence » de Dieu, pour savoir si est suffisante la définition d'un Dieu « pas-tout » ou tenable, celle d'un Dieu-existence-par-excellence (dont le nom est « Refoulement »), ou encore pour savoir ce que l'on gagne en soulagement à le situer borroméennement dans son trou.

Le mérite, entre autres, du texte de Solal Rabinovitch est d'abord dans son titre même : « Penser l'athéisme dans la psychanalyse », où le terme de « penser », loin d'être innocent, renvoie très fidèlement à la pensée et à l'esprit mêmes de François Balmès et de son ouvrage qui, dans les derniers chapitres, s'interroge sur ce que

2. J. Lacan, « Séminaire *R.S.I.*, à la lecture du 17 décembre 1974 », *Ornicar?*, n° 2, mars 1975, p. 99.

3. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, 1975, p. 32-37.

peut être aussi « penser l'amour dans la psychanalyse même ⁴. » De l'impensable du pur amour que la psychanalyse permet d'ouvrir à la question, de même est-il peut-être permis d'espérer arriver, grâce à la psychanalyse, à penser autrement l'impossible de l'athéisme ou le possible de certaines de ses formes, que nous savons déjà être « loin d'une pure et simple négation de Dieu ⁵ » ?

4. F. Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, *op. cit.*, p. 164. François Balmès analyse avec une curiosité et une clarté remarquables l'ouvrage de Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002.

5. *Ibid.*, p. 168.

Solal Rabinovitch *

Penser l'athéisme dans la psychanalyse **

Aborder la question de Dieu en psychanalyse impose de mettre en pratique une absence de dogmatisme qui est celle du mouvement même de la pensée de Lacan. C'est ce que nous montre le travail de François Balmès ¹ : souligner chez Lacan des jonctions jamais faites avant lui, repérer les différentes écritures successives (de l'Autre, par exemple) et les modifications conceptuelles qu'elles impliquent, comparer les évolutions et les contradictions de la pensée lacanienne, en ouvrant un questionnement parfois vertigineux des grands concepts de la psychanalyse. On peut assister, écrit-il, à « l'invention et l'ajustement en direct par Lacan de ses thèses, d'où [ajoute-t-il] des tâtonnements et des corrections qui devraient en tout cas nous convaincre de l'absurdité de vouloir en extraire des dogmes ² ».

Il s'agit donc d'un véritable « travail du penser » qui objecte à toute pensée qui soit du maître et interdit aux psychanalystes de transformer l'élaboration exigeante de Lacan en un « parler lacanien » ou en affirmations doctrinaires. Même si les formules de Lacan se prêtent parfois à une « kantisation », une mathématisation ou une topologisation, elles trouvent leur justification dans une clinique qu'elles éclairent. La pensée de Lacan, « dans le mouvement d'une pensée qui s'invente, l'expérience analytique, mais pas elle seule, donne ainsi de fréquents exemples où c'est d'avoir poussé une formulation à son extrême qui fait surgir la vérité opposée comme enfin possible ». Aucun de ces passages nécessaires d'une formulation à une

* Membre de l'École de psychanalyse Sigmund-Freud.

** Intervention à la soirée-débat préparant les journées nationales « Psychanalyse et religion », Paris, 18 juin 2009.

1. François Balmès, *Dieu, le sexe et la vérité*, Toulouse, Érès, 2007.

2. *Ibid.*, p. 39.

autre, aucun des paradoxes ni contradictions, dit François Balmès, ne sont chez Lacan à effacer ni à simplifier. La force de son commentaire de Lacan tient ainsi au dévoilement du statut singulier du savoir en psychanalyse : un savoir troué.

Pas de dogme, donc, particulièrement quand il s'agit de Dieu. « [...] notre office n'a rien de doctrinal. Nous n'avons à répondre d'aucune vérité dernière, spécialement ni pour ni contre aucune religion³ ». Pas de vérité dernière sur la question de Dieu, mais un suspens toujours reculé : Dieu est mort, Dieu est inconscient, Dieu, c'est l'Autre, c'est la jouissance, c'est la femme, etc. Chaque fois qu'un énoncé semble définitif, la question s'ouvre de nouveau. Nous verrons en effet qu'il s'agit, dans le livre de François Balmès, de *penser* la question de Dieu avec l'*impensable* de l'athéisme psychanalytique, athéisme qui n'est pas négation de Dieu. Le « Dieu est mort » (donnée historique) de l'époque de *L'Éthique* se déconstruira chez Lacan en un « Dieu est inconscient » (formule de l'athéisme moderne) : en tant qu'il est sorti du père mort, Dieu est mort depuis toujours, mais il ne le sait pas, donc il est inconscient.

En posant dans le *Séminaire XI* que l'athéisme est bien la pointe de l'expérience analytique, Lacan précise que c'est à condition de formuler non pas un « Dieu est mort » mais un « Dieu est inconscient » ; à la fois Dieu est posé comme existant, à la fois il possède un attribut contradictoire avec toute idée monothéiste de la divinité, l'inconscient. Il ne s'agit bien entendu pas de comprendre que « l'inconscient est Dieu » ; la formule (Dieu est inconscient) s'oppose à un athéisme simpliste (Dieu n'est qu'une illusion) et indique que ce qui a été appelé Dieu dans l'histoire a des racines dans la structure déterminée par le langage et l'inconscient. François Balmès la traduit ainsi : « Ce qu'il y a de réel dans l'idée de Dieu, c'est l'inconscient, qui justement n'a rien de divin. » Plus tard dans *Encore*, en précisant que « Dieu n'a pas encore fait son exit », Lacan contestera le caractère radical et essentiel de l'athéisme dans la modernité, ainsi que l'énoncé « Dieu est mort » ; et en 1974, dans la conférence de Rome « La troisième », il prophétisera une flambée à venir de la religion, qu'il qualifie d'incroyable.

3. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 818.

Si, de façon très différente, Freud (ce Juif sans Dieu) comme Lacan (de culture catholique) sont partis en guerre contre la religion, c'est en reconnaissant, spécialement au monothéisme juif et chrétien, d'être plus près des vérités essentielles de l'inconscient que n'importe quelle philosophie, soit au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et non au Dieu des philosophes. Cette division des Dieux était d'une certaine manière déjà présente chez Freud : deux Moïses, le Juif et l'Égyptien, deux Dieux, Aton et celui du Buisson. Cette division reprend le raccord freudien entre le Dieu de Moïse (juif ou égyptien) et le père de la horde (et la religion du père primitif ⁴). Si, comme le dit Freud ⁵, les hommes ont toujours su qu'ils ont tué et mangé le père, ce savoir fonde à la fois le savoir inconscient et le père comme noyau de vérité de la religion ; il s'agit là de penser Dieu avec le pensable du père.

Athéisme et noms divins

Mais pour penser Dieu avec l'*impensable* de l'athéisme, François Balmès se sert de ce qu'il appelle « noms divins », noms de l'impensable pour la psychanalyse qui désignent les points de structure construits « là où le symbolique est déterminé par un défaut, un trou central, diversement appréhendé, un trou qui est l'interdit de l'inceste, ou l'*Urverdrängt* ». Ces noms divins, l'Autre, la Chose, le Père, la Jouissance, le pas-tout, etc., sont « donnés nécessairement dans l'expérience de l'être parlant à partir de l'inconscient, qu'il croie croire ou qu'il croie ne pas croire ». À la différence de Freud, Lacan relie l'idée de Dieu non pas seulement au Père, mais à d'autres points de l'expérience psychanalytique, qui correspondent à ce que la tradition a nommé Dieu : ces diverses figures de Dieu sont autant de points de la structure. Autrement dit, il y a plusieurs formes de l'athéisme, plusieurs formes internes à l'expérience analytique, indiquant ainsi la laïcisation par Lacan de cette expérience de Dieu, rendue indépendante de la foi. Parler de « noms divins », c'est dire que tous ces noms ne se rapportent pas à Dieu comme père.

Le premier de ces noms divins, c'est le Nom-du-Père, soit le signifiant du père symbolique. Même s'il ordonne et tempère imaginaire et

4. F. Balmès, *Le Nom, la loi, la voix, Freud et Moïse, écritures du père 2*, Toulouse, Érès, 1997.

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

réel, il n'a rien à faire avec la toute-puissance, attribut divin classique dans le monothéisme, qui relève pour Lacan du père imaginaire, celui à qui, en tant que créateur, je reproche de m'avoir si mal foutu, et qui nourrit la haine à l'égard de Dieu. Il n'a rien à faire non plus avec le père freudien de la horde primitive, père mythique supposé jouir de toutes les femmes, qui est plutôt une figure du père réel en tant que le réel, c'est l'impossible. La fonction du Nom-du-Père est de déterminer l'ensemble de la structure subjective pour un sujet pris dans le langage, quelle qu'en soit la position névrotique ou psychotique, dépendant du fait que le Nom-du-Père soit ou non inscrit dans son inconscient. En tant qu'appartenant au registre symbolique, le Nom-du-Père marque, dans la structure œdipienne, le désir de la mère d'un manque essentiel qui fait barrière entre la mère et l'enfant, dans les deux sens, c'est-à-dire non seulement d'interdire la mère à l'enfant, mais d'interdire qu'elle considère l'enfant comme une simple partie de son propre corps. De ce concept tout à fait spécifique de la pratique analytique, Lacan a toujours reconnu les connexions théologiques.

L'Autre est le plus important des noms divins, qui en détermine une série. Lieu de la parole, lieu tiers où la parole se pose en vérité, il est invoqué par le sujet chaque fois qu'il prend la parole, comme garant de la bonne foi et de la vérité, comme tiers entre le sujet et son interlocuteur. On écrit cet Autre avec un grand A pour le différencier des semblables que sont les interlocuteurs, ces autres imaginaires qu'on écrit avec un petit a. A est avant tout un lieu, que viendront occuper diverses personnes, notamment la Mère puis le Père, et, dans nos civilisations, Dieu. C'est une place où l'on a installé Dieu, mais, qu'on croie ou non en Dieu, on a affaire en tant qu'être parlant à cette place du tiers symbolique – c'est d'ailleurs pourquoi, entre autres raisons, Lacan émet des doutes sur l'effectivité de l'athéisme de la plupart. Il ne reconnaît qu'aux théologiens la possibilité d'être de vrais athées.

En généralisant ainsi à toute parole ce qui devient explicite dans le serment et qui invoque divers garants sacrés (toujours absents) et Dieu en dernière instance, Lacan insiste sur cette détermination de A comme lieu où la parole se pose en vérité. Près de vingt ans après avoir dégagé cet Autre, Lacan en reviendra à dire, dans *Encore*, que dès qu'il y a du dire, je pose l'Autre, et qu'en ce sens

je pose Dieu. Il invente alors un nouveau nom divin : « Pour un rien, le dire ça fait Dieu », c'est le dieur ⁶.

Lieu de la parole, l'Autre est aussi le lieu du rassemblement synchronique des signifiants, le « trésor du signifiant ». L'adulte qui fait entrer l'enfant dans le langage incarne pour lui ce lieu, et comme la satisfaction de tous ses besoins et désirs est médiatisée par le langage, la fonction de cette personne secourable (selon le mot de Freud), disons par convention la mère, est inséparable de la place qu'elle occupe dans la parole et le langage. Lieu du langage et, de ce fait, lieu de la Loi, l'Autre est aussi le lieu de toutes les pensées de l'enfant, le lieu de l'inconscient, ce lieu qui est en moi plus que moi, étranger à moi, où ça se sait d'avant que je le sache. Lacan propose la jonction, que souligne François Balmès, entre d'une part A et l'« autre scène » de l'inconscient, et d'autre part entre cet A plus intime que moi-même et qui m'échappe, l'inconscient, et cette dimension d'un Ailleurs radical dont témoignent des expériences telles que l'ennui, la veille, la claustration, la prière.

En un sens, comme nom divin, l'Autre est plus fondamental encore que le Père, dans la mesure où il est partie constitutive de la structure de langage où se trouve inscrit le sujet : c'est à l'intérieur de cette structure de langage que le Père prendra place, notamment comme le Nom-du-Père, en tant que signifiant d'exception qui régit l'ensemble du système.

De la position de l'Autre vont dériver une série de propositions négatives et d'écritures correspondant à des moments de la structure et de la cure, qui ont aussi une possible traduction théologique. Toutes se rattachent à une écriture qui est susceptible d'un très grand nombre d'interprétations, tournant surtout autour du « signifiant d'un manque dans l'Autre », $S(\mathcal{A})$, ou du manque de l'Autre, (\mathcal{A}) . Cœur vide du savoir, qui est la structure même, et où Dieu a sa place.

« Il n'y a pas d'Autre de l'Autre » : il n'est pas de garant suprême. Même si j'invoque l'Autre comme lieu de la vérité, rien ne vient garantir cet Autre ; il n'y a de garantie que fictive, la parole est sans garantie – une bonne part des institutions humaines vise à faire consister cette fiction, cet Autre de l'Autre, garantie de la parole et de la loi. Ce défaut d'un recours absolu me place, à un moment de la

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 44.

cure, devant ma responsabilité d'être parlant sexué : moment d'une cure dans la mesure où le névrosé s'abrite ordinairement derrière l'Autre de l'Autre.

Cette négation d'un Autre de l'Autre, c'est un *athéisme* à l'égard d'un certain Dieu, d'une certaine idée de Dieu qui joue manifestement ce rôle d'un Autre complet et garant absolu. S'il n'y a pas d'Autre de l'Autre, on peut en déduire que l'Autre lui-même n'est pas complet, qu'il y a un manque dans l'Autre. Manque qui est un défaut. Quand l'Autre est incarné par la mère, on s'aperçoit que la castration de l'Autre $S(A)$ est la traduction lacanienne de la castration maternelle, mise par Freud au centre de la structure subjective. Dans la mesure où les positions subjectives (névrose, psychose, perversion) se caractérisent par les différentes façons de nier et de refuser cette castration maternelle, on voit mieux comment l'Autre complet est bien la donne initiale de toute analyse, et comment la reconnaissance du manque dans l'Autre s'avère, en effet, un moment crucial de la cure, puisqu'il n'est pas d'accès du sujet à son désir qui ne passe par cette reconnaissance.

Comment cela se traduit-il théologiquement ?

Manque dans l'Autre, castration de l'Autre, cela est identique à « désir de l'Autre », ce désir de l'Autre que le névrosé a d'autant plus de mal à admettre qu'il y est davantage assujéti. S'il y a encore un Dieu à ce niveau, et donc s'il y a écriture de l'athéisme, cet Autre divin n'est pas un Dieu retiré dans sa perfection et son infinité, tel le Dieu des philosophes, mais c'est un dieu désirant – et c'est bien ainsi, dit Lacan, que se présente le Dieu de la Bible, et ce qui en demeure dans le christianisme : par exemple, celui auquel a affaire Abraham, dont Lacan a commenté le sacrifice, celui aussi auquel se confrontent les mystiques, celui, autrement dit encore, qui parle à Moïse.

Il y a par conséquent une position nécessaire de la place de Dieu sous les espèces de l'Autre ; la formule de l'athéisme est alors « pas d'Autre de l'Autre, l'Autre n'est pas complet mais marqué d'un manque, castré ». Cela débouche sur la possibilité d'un autre dieu, d'un dieu marqué, désirant : Dieu comme désir de l'Autre.

Le sujet supposé savoir

Le troisième grand nom divin inventé par Lacan, c'est le sujet supposé savoir, comme il le dit en 1967 : « [...] le sujet supposé savoir, Dieu [...] pour l'appeler par [son] nom ⁷ ». Au départ, il s'agit de l'expérience du transfert. La dimension du savoir, comme l'a éclairée Lacan à travers l'analyse du *Banquet* de Platon, est essentielle au transfert : le transfert, c'est de l'amour qui s'adresse au savoir. Ce savoir est supposé, non pas seulement au sens où l'analysant le prête à l'analyste, mais au sens où il reste latent, sous la barre (sous-posé). L'illusion du transfert est d'incarner ce savoir dans un sujet. Illusion nécessaire à la cure puisque, sans cette illusion du transfert, rien ne peut s'y passer ; elle met l'inconscient en fonction, au travail. Pourtant, cette fiction du sujet supposé savoir que l'analyste utilise est une méconnaissance de la réalité de l'inconscient, dont il faut s'apercevoir qu'il est en réalité un savoir sans sujet, un savoir que personne ne sait d'avant. La cure doit donc déboucher sur la chute du sujet supposé savoir, qui va de pair avec la reconnaissance de la réalité de l'inconscient comme savoir sans sujet.

Là-dedans Dieu est le sujet supposé savoir par excellence, non pas seulement en raison de l'attribut d'omniscience qu'on peut considérer comme imaginaire : plus profondément, il s'agit de ce que Pascal désignait comme « le Dieu des philosophes et des savants ». Ce Dieu répond à une nécessité qui est de rendre compte du fait que le monde soit intelligible, qu'il y a un savoir dans le réel préexistant à celui que nous élaborons, découvrons, inventons ; Dieu, comme sujet supposé savoir, constitue en somme la réponse la plus économique à cette question de l'intelligibilité du réel, et Lacan souligne que d'aussi grands savants que Newton et Einstein ne s'en sont pas passés.

Pascal opposait donc le Dieu des philosophes et des savants, qu'il rejetait, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui est pour lui le vrai Dieu. Cette scission est clairement iconoclaste à l'égard de toute la théologie imprégnée de philosophie qui repose depuis les premiers Pères de l'Église sur la fusion de ces deux dieux (le Juif et le Grec).

7. Cf. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 337.

Lacan reprend cette scission à son compte et la traduit en termes psychanalytiques : le sujet supposé savoir pour le premier, le Nom-du-Père pour l'autre. Et il va leur assigner une place et un destin complètement distincts dans la psychanalyse.

Se défaire de l'illusion du sujet supposé savoir, ce qui signifie l'*athéisme* à l'égard de ce Dieu des philosophes, est pour lui une condition nécessaire d'accès à la reconnaissance de la réalité scandaleuse de l'inconscient : un savoir sans aucun sujet qui le sache. Le sujet supposé savoir est en somme une figure plus particulière de l'Autre complet. L'erreur sur l'inconscient (car l'analyste n'est ici qu'un relais), c'est de le prendre pour le Sujet supposé savoir, c'est-à-dire finalement pour Dieu. La négation du sujet supposé savoir (dans la fin de la cure, c'est plutôt une chute) ne porte pas sur la même chose quand il s'agit de l'inconscient ou du Dieu philosophique. Quand cela concerne le Dieu philosophique, c'est le savoir préexistant qu'il s'agit de nier pour la science, un savoir préexistant que le sujet divin aurait mis dans le réel. Mais quand cela concerne l'inconscient, il s'agit non pas de nier ce savoir, mais de nier qu'il soit supporté par aucun sujet. Le fait de l'inconscient comporte donc pour Lacan une conséquence *athéiste* radicale en tant que savoir qu'aucun sujet ne sait, pas même le sujet supposé savoir ultime qu'est Dieu.

Du côté du Nom-du-Père, dont il dit qu'il est un autre nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Lacan déclare : « Sans cette place marquée, [la psychanalyse se réduit ...] à un délire [...] schreberien ⁸. » Cette *place marquée* indique l'articulation proposée par Lacan entre psychanalyse et Dieu. La psychanalyse doit inscrire, dans sa théorie même, la place de ce Dieu d'Abraham. Cela n'implique ni de le nier, ni de l'affirmer. En revanche, cela interdit de faire comme si ça n'était rien.

Ce Dieu, Lacan, tout au long de son enseignement, l'a présenté et commenté à partir de la réponse faite à Moïse dans le Buisson ardent : « Éhyèh asher éhyèh. » Par opposition aux traductions ontologisantes inspirées du grec et du latin : « εἰμι τὸ οὐν », je suis l'être ; « ego sum qui sum », « je suis celui qui suis », traductions qui fusionnent les deux Dieux opposés par Pascal, l'être de la philosophie grecque et le Dieu qui parle de la Bible, Lacan a assez rapidement

8. *Ibid.*

opté pour la traduction « Je suis ce que je suis », ou aussi « Je suis qui je suis ». Pour lui, ce dernier Dieu, de pure énonciation, s'affirme dans le refus de se nommer, comme un manque radical, un trou dans le symbolique dira-t-il à l'époque des nœuds. « Trou du symbolique » est de fait un des noms divins dans la psychanalyse.

Dieu, la jouissance, das Ding

L'abord de Dieu non plus au registre du symbolique, mais sous l'angle de la jouissance date au moins de *L'Éthique*⁹ (1959-1960) et du concept de la Chose, *das Ding*. *Das Ding* est La jouissance, en deçà de la loi et au-delà, au-delà aussi de la barrière du Bien. C'est cette jouissance qui contient en elle aussi bien la possibilité du sadisme le plus radical que celle de la sainteté, qui rend capable d'aimer le prochain quand on a reconnu en soi-même la même méchanceté foncière et le même vide central, avec la possibilité des extrémités mystiques de qui s'abandonne à la jouissance de Dieu. *Das Ding* reprend, souvent dans une référence explicite, des prédicats attribués à Dieu, beaucoup plus par les mystiques justement que par la théologie : par exemple, *das Ding* peut se nommer « Rien » ou « Vide », nom de Dieu présent chez plusieurs mystiques.

Si Dieu est source première de la Loi (s'il est le Père), au sens analytique de loi d'interdit de l'inceste, qui interdit la jouissance de la mère et constitue la jouissance comme perdue, Dieu est aussi lui-même jouissance (jouissance de l'Autre, au double sens du génitif). Si Dieu jouit, c'est qu'il existe. S'il jouit, c'est d'une jouissance de l'être. La jouissance de l'être est aussi celle de l'Être suprême, Dieu.

Le séminaire *Encore* (1972-1973) va reprendre la jouissance¹⁰ comme nom de Dieu, dans une problématique renouvelée, en distinguant la jouissance côté homme de la jouissance féminine : jouissance phallique, dont les femmes ne sont d'ailleurs pas exclues ni exemptes – jouissance dans laquelle le partenaire est réduit à l'objet *a* –, et jouissance proprement féminine qui a rapport à l'Autre en tant que radicalement Autre, cet Autre qui justement est du côté de Dieu, « la face Dieu de l'Autre ». (« Je vais vous montrer en quoi il existe ce

9. En fait déjà présent dans *Les Psychoses*.

10. Il faudrait reprendre à ce sujet la question des quanteurs d'existence et des quanteurs de pas-tout.

bon vieux Dieu ¹¹. ») Que A soit barré, ajoute Lacan, ne veut pas dire que rien n'en existe. « 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 ¹². »

Pour résumer, peut-être pourrait-on ramener les différentes formes d'athéisme à trois, correspondant aux trois noms divins, l'Autre, le Nom-du-Père et La femme : athéisme méthodologique, athéisme opératoire, athéisme logique.

« Cet Autre, il est là depuis un bout de temps, bien sûr. On ne l'avait pas vraiment dégagé parce que c'est une bonne place et qu'on y avait installé quelque chose qui y est encore pour la plupart d'entre vous, qui s'appelle Dieu. *Il vecchio con la barba* ! Il est toujours là. Les psychanalystes n'ont vraiment pas ajouté grand-chose à la question de savoir, point essentiel, s'il existe ou s'il n'existe pas. Tant que ce *ou* sera maintenu, il sera toujours là.

Néanmoins, grâce à la bulle [il s'agit de la figure topologique du *cross-cap*], nous pouvons faire comme s'il n'était pas là. Nous pouvons traiter de sa place ¹³. »

Dieu est donc l'être qu'on a installé à cette place de l'Autre, lieu de la structure, et logiquement antérieur à Dieu ; Dieu n'est pas mort : il est toujours là. Il sera là aussi longtemps que ne sera pas tranchée la question : existe ou n'existe pas. On peut *faire comme s'il n'était pas là*, c'est-à-dire s'en tenir à l'Autre en tant que tel, et ce grâce à la topologie. Il s'agit en somme d'un *athéisme méthodologique*, qui laisse la question suspendue d'un point de vue radical. Cela donc en 1968. Reste qu'il revient à la psychanalyse de faire avancer la question.

Le second passage date de 1976 :

« L'hypothèse de l'inconscient, Freud le souligne, ne peut tenir qu'à supposer le Nom-du-Père. Supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu. C'est en cela que la psychanalyse, de réussir, [montre qu'on peut...] s'en passer à condition de s'en servir ¹⁴. »

11. Il n'y a pour autant pas davantage rapport sexuel du côté féminin, qui ne rate pas moins l'altérité du partenaire que le côté homme de la sexualité ; sa jouissance est divisée : d'un côté jouissance ineffable, apparentée à la jouissance mystique de Dieu, de l'autre réduction du partenaire à l'organe.

12. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, op. cit.*, p. 78.

13. J. Lacan, *L'Acte psychanalytique, 1967-1968*, séminaire inédit, leçon du 19 juin 1968.

14. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 136.

Lacan pose ici que le fait que la psychanalyse réussisse prouve qu'on peut s'en passer – du Nom-du-Père, de Dieu – à condition de s'en servir ; cela va plus loin que la nécessité d'une place marquée, et de la possibilité de s'en tenir à la place (de Dieu) dans la psychanalyse. Dans la psychanalyse, le Nom-du-Père n'est pas l'objet d'une foi, il est réduit à un statut opératoire : *athéisme opératoire*.

Un autre athéisme s'impose à partir de la tension entre Dieu comme cette face de l'Autre qui supporte la jouissance féminine et Dieu comme Père : ça ne fait pas un Dieu mais pas non plus deux. Dieu ex-siste au langage, il « n'est rien d'autre que ce qui fait qu'à partir du langage il ne saurait s'établir de rapport entre sexués ». Dieu s'insère dans cette indétermination, où c'est à cause du langage qu'il n'y a pas de rapport sexuel. D'où une dernière formulation de l'athéisme : *un athéisme logique*.

« [...] il n'y a pas d'Autre qui répondrait comme partenaire. La toute nécessité de l'espèce humaine était qu'il y ait un Autre de l'Autre. C'est celui-là qu'on appelle généralement Dieu, mais dont l'analyse dévoile que c'est simplement *La femme* ¹⁵ ».

15. *Ibid.*, p. 128.

RIP : Réseau institution et psychanalyse

Jean-Pierre Drapier *

Présentation

L'ouverture de cette nouvelle rubrique dans le *Mensuel* s'inscrit dans le droit fil de la mise en œuvre d'un nouveau chantier dans le Champ lacanien : élaborer et collectiviser le travail de chacun sur ce qu'est *notre pratique en institution*.

Le simple syntagme « notre pratique en institution » ouvre plusieurs questions qui vont constituer le gros œuvre de notre chantier :

– notre pratique ? Qui nous ? Un analyste et/ou un praticien éclairé-embarrassé par la psychanalyse ? Quelles articulations-alliances-conflits avec nos collègues hors du Champ lacanien-École mais sûrement pas hors Champ lacanien-concept ? Analystes en institution ou analyse institutionnelle ?

– l'institution ? Je la définirai comme une « formation du social » (sur le modèle des « formations de l'inconscient » freudien) ; mais alors suffit-il d'en faire la résultante du nouage des quatre discours ?

– le social ? Pour Lacan, il y a quatre discours qui font lien social (celui du maître, de l'hystérique, de l'universitaire et de l'analyste) et deux hors lien social, voire le délitant (le discours capitaliste et celui de la science). Alors que prédominent ces derniers, comment l'institution s'en trouve-t-elle affectée ? et par contrecoup notre pratique en institution ?

C'est sur cette question du lien avec le social que Martine Fourré ouvre cette rubrique.

* Responsable du Réseau institution et psychanalyse

Martine Fourré

Éthique psychanalytique et pratique sociale *

Mon ami Michel Chauvière et quelques autres soutiennent que le travail social, accueil dans nos cités de ceux qui y sont en souffrance, doit devenir encore plus qu'avant en France action de service public. À vrai dire, je n'en sais rien... Mais rien que de le dire ainsi porte à penser que j'en saurais autrement... Trois questions, pour moi, s'opposent à ce choix, s'il était univoque. La première est celle de mon expérience actuelle de l'administration du travail social en France, la deuxième est dans la chute des idéologies et les concomitantes efflorescences idéales du moi par l'institution imaginaire de notre société ¹, la troisième est celle du lieu nécessaire à l'éthique de l'acte d'une rencontre qui suppose la « fabrique du sujet ² ». Une affirmation enfin : cette lecture n'a été possible qu'avec l'enseignement de Jacques Lacan ³ et de ses élèves.

Trois impossibilités

Comme la plupart des praticiens, j'ai été « persécutée » par des fonctionnaires « joyeux organisateurs et financiers » qui saccagent nos pratiques professionnelles, par des idées prêtes-à-penser et des procédures managériales et sécuritaires... Ainsi, au nom des droits de l'enfant rabaissés à une idéologie interventionniste, les ai-je vus se précipiter toute angoisse en avant pour appuyer le délire d'une jeune fille en période érotomaniaque, parce qu'elle se plaignait d'avoir été

* Texte rédigé suite aux discussions qui circulaient en avril 2009 avec Michel Chauvière et Romuald Avet, puis avec Jean-Pierre Drapier, autour de la Nuit sécuritaire, l'Appel des appels, Pas de zéro de conduite, le RIP... et sous la pression de mes élèves et stagiaires à Dakar, qui me poussent toujours plus à préciser... l'imprécisable clinique...

1. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

2. P. Legendre, *La Fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuits, 1996.

3. J. Lacan, *Séminaires et Écrits*.

violée... Au nom d'un bien qu'ils évaluent à la seule aune d'une pseudo-matérialité des faits, ils interviennent dans une clinique du sujet dont la complexité et la réitération pulsionnelle leur échappent... Ce n'est pas tant leur intervention que je vomis, car ils ne peuvent savoir ce que nous avons mis tant d'années à apprendre sur « notre humanité », ce sont les reproches médiatico-campés à notre rencontre dont ils se tirent innocents.

Je suis scandalisée que l'administration nous demande de faire un certain travail avec des enfants et que, dans le même temps, elle nous accuse de ne pas le faire, quand ce sont ses fonctionnaires qui ont, par ignorance, annihilé notre acte, parce que nous ne le faisons pas comme ils le veulent. Forts de leurs certitudes idéologiques apprises comme « scientifiques » à l'ENA ou à l'École de la santé, ils déboulent dans une situation relationnelle pour laquelle ils n'ont aucune formation, aucune expérience. En quoi leur seule idéologie du bien, de l'enfant, des pauvres et des femmes, et leur pouvoir de décideurs leur donneraient la légitimité et l'efficacité de nous imposer ce qu'il faut penser et faire en toutes circonstances pour le bien d'autrui ? Dans ces conditions, l'idéologie actuelle de psychologisation par les affects (la pire) viendrait-elle fonder comme service public le travail social ? Notre acte tiendrait-il sa légitimité de celle-ci, apprise dans les livres, et non pas, comme aux débuts du travail social, de l'expérience des anciens ? Question : la pratique sociale, relation entre un praticien et un sujet en « ad-venir », relève-t-elle de l'application d'une idéologie garantie par un État, fût-elle « psychologie-au-bien-de-l'individu », ou plutôt de la subtilité d'un acte dont le bien est à l'aune de celui qui sait l'interroger en lui-même dans son articulation aux lois, aux institutions, non en elles-mêmes contenues ?

L'État peut-il être le lieu du contrôle et de la garantie d'un acte qui ne relève non pas de l'administratif, mais exclusivement de son articulation à l'humaine condition, la production de ses représentations, leur transmission, entre pairs et pères ?

Ma seconde question découle de cette première. Si tant est que le service public soit le véhicule par lequel puisse se transmettre la pratique sociale, à quelle idéologie contemporaine pourrait-il s'arrimer, dans la mesure où depuis la chute du mur de Berlin force nous est de constater le délitement de toute idéologie collective, de toute

orientation d'intérêts collectifs, autre qu'une gestion quotidienne des biens matériels et politiques ? Je comprends Michel Chauvière quand il soutient l'option publique du travail social, dans la mesure de l'histoire de nos métiers, qu'il nous a si magistralement et minutieusement mise à disposition. Mais, aux époques de la Révolution française et du Front populaire, au glorieux temps de l'école laïque ou des lois de 1948 et 1975, l'inscription dans l'État du travail social avait le sens d'une communauté organisée tout autour de ces valeurs. Par ailleurs, les idéaux de la République, qui soutenaient les pouvoirs de l'État, n'étaient pas sans contrepartie. Ils se cognaient chaque jour à la lutte des idées : de droite et de gauche dans les instances militantes qui tissaient avec toute la vigueur de leurs échanges le lien social révolutionnaire, puis les idéaux marxistes⁴... autour et dans le peuple.

Il est difficile d'affirmer aujourd'hui que ces instances militantes, sur le modèle du scoutisme, des dispensaires, des maisons des jeunes en passant par les jardins ouvriers, soient encore porteuses d'un idéal vécu par la jeunesse, donc encore moins de l'encoche d'interrogation éthique – sens de la vie parmi les hommes – qu'elles constituaient de fait à l'encontre de l'État entre 1789 et 1990. À cet égard, la pensée conceptuelle des hommes, passant de l'âge mécanique à l'âge numérique, n'a-t-elle pas tellement modifié sa prise sur la matière que ses conditions de vie s'en trouvent radicalement autres, laissant notre jeunesse en rade face à nos idées vieilles de deux cents ans ? Aujourd'hui, le travail social prend-il sensément, pour ceux qui font appel à nous, ses racines dans une idée politique d'un monde meilleur que le travail social participerait à créer, ou bien dans le saut conceptuel qui l'a modifié ces vingt dernières années, les concepts psychologiques avec lesquels se sont construites les idées que l'homme se fait de lui-même et de la vie ? Ne s'inscrit-il pas, pour ceux que nous accueillons dans la fabrication singulière de leurs existences respectives, dans un monde radicalement différent, dans lequel probablement il conviendrait de réintroduire « le politique » au vrai sens du terme, parce que justement celui-ci s'en est absenté en tant que question sur les modalités de nos vies ?

Last but not least donc... Si tant est que nous admettions l'exactitude anthropologique selon laquelle ces praxis, en le sachant ou

4. M. Cadoret et M. Audisio, « Institution soignante, institution structurante », *Psychologie clinique*, n° 12, L'Institution soignante, Paris, Harmattan, 2001, p. 9-20.

sans le savoir, constituent l'espace contemporain d'individuation du sujet, séparation d'avec l'Autre maternel, puis parental, nous devons alors reconnaître le fait épistémologique d'accentuation contemporaine de ce mouvement de l'être : la psychanalyse, comme science du sujet, et la psychologie, comme toutes les sciences de l'homme. Elles font le socle de notre culture de l'individu-sujet, laquelle fonde la forme particulière de lien social contemporain. Dans ce sens, la « fabrique de l'homme industriel ⁵ » ne s'opère plus en se conformant à des comportements précisément énoncés par les discours, les religions ou des méthodes éducatives et rééducatives (d'Itard à Decroly). Le sujet est attendu dans l'articulation de sa parole individuelle aux discours foisonnant sur ses besoins de notre monde médiatique.

Dans ce sens, nos lieux sociaux constituent autant d'espaces de ritualisation œdipienne, représentant des représentations d'un sacré invisible comme quête d'absolu, et d'un permis et interdit à l'homme au nom de la vie, espaces marqués du discours de la science, de ses usages dans une société prise dans les signes de la démocratie. Passer par le statut « volontaire » de membre du groupe ouvre à l'actuel sujet d'y inscrire sa parole, donc par le « je » qu'il y prononce de se faire sujet de son existence sous ces vocables.

Si donc nous admettons ce théorème, qui décolle l'individu d'une identité conforme à des idéaux modélisés, au vu et su des demandes qui nous sont adressées, nous devons également admettre l'impossibilité logique de quelque État d'en garantir le mouvement privé et singulier d'identification et non d'identité.

Quelques repères d'une présence

Ici nous devons reconnaître l'aveuglement des psychanalystes des deux premières générations. Il leur fut impensable de concevoir une autre présence en société que collée aux conceptions d'alors, à savoir que tout mouvement de l'individu dépendait de ce qui lui était imposé de l'extérieur : réalité, morale, éducation, redressement, rééducation, avec deux idées, celle de la normalisation éducative, de l'objectivation des connaissances comme du savoir, et celle de la suppression rééducative des symptômes, sur fond ou de médicalisation,

5. P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident, Aspects théoriques*, Paris, Fayard, 1999.

ou de politisation. Ainsi, ils gardèrent l'illusion des fondateurs selon laquelle l'homme aurait eu un pouvoir sur autrui, enfant ou malade.

Les psychanalystes ne parvinrent jamais à penser leur acte autrement que sur ce modèle de connaissances ; de ce fait, ils rejetèrent farouchement, à juste titre, quelque place pour eux en société, ne parvenant pas à penser qu'ils auraient pu en avoir une qui leur correspondît spécifiquement. La raison en est, vous le rencontrerez dans votre pratique si vous l'osez, qu'il fallait à l'endroit du social opérer le même saut épistémologique concernant ce cadre que celui opéré envers le discours de la science médicale par Freud dans le cadre de son cabinet de consultation. C'est-à-dire qu'il fallait pouvoir affirmer en ces lieux ordinaires le renoncement à tous les pouvoirs narcissiques dont certains s'étaient aveuglés, en portant simplement la psychanalyse en société pour ce qu'elle est : une forme de « sujet sans moi propre » consentie.

En effet, la psychanalyse n'est en rien un savoir sur le monde, encore moins un savoir sur autrui. Elle est juste un prêt de soi, pour autant qu'il soit fait d'une modalité d'en savoir quelque chose sur soi-même dans et avec les discours du monde, dont ce qui se transmet de l'expérience de la cure. En ce sens, la psychanalyse ne peut pas être une technique appliquée : il n'y a pas de psychanalyse appliquée à quoi ou qui que ce soit. La psychanalyse est un art de la langue que chacun s'approprie au fil du savoir qu'il découvre en lui-même. Ainsi, la psychanalyse est dotée de ce paradoxe où elle rejeta le social et pourtant devint le discours essentiel à la vie des hommes pour avoir imprimé, en tous et en chacun comme forme de lien, « l'idéalisation » de la question du sujet. Ce versant non symbolisé de sa place en société fait ce qui est reproché à son absence, fait ce dont elle s'est ainsi défendue : une omnipotence illusoire, hautaine et sourde, mais réelle. Radicalement forclosée de toute pensée élaborée de l'acte en pratique sociale, elle est cependant présente absolument partout, puisque le sujet, l'individu avec sa coquille de libertés, est au centre du lien social, la finalité de tous les programmes d'éducation, de réadaptation, de guérison.

Si le premier saut épistémologique, nécessaire à penser cette question, concerne la limite individuelle à soi-même de tout savoir sur l'autrui humain, le second saut nécessaire à penser la présence

de la psychanalyse en société concerne la définition de la réalité où s'écartèlent aussi le vrai et la vérité.

La réalité est un concept ; mais communément et dans les sciences sociales, l'idée de la réalité – classiquement tenue par Dieu dans le monde occidental – a été située dans la notion de matière qui est l'objet d'observation du scientifique. Elle est depuis contenue dans une « objectivation » qui l'a fait prendre pour concrète, existante et préalable à toute chose, à toute relation. Dans cette « concrétude » de la vie individuelle ou collective, l'anthropologie n'existe aucunement pour fonder le monde des hommes ou les réalités qu'ils y produisent. Ainsi, les institutions médico-sociales et autres établissements ont été créés, sur le même modèle que les usines, indépendamment des personnes qui les constituent, anonymes et interchangeables, y menant ceux qui les peuplent à leur destruction logique, le suicide, comme l'a démontré Émile Durkheim ⁶, étant le produit direct de l'anomie.

Dans cette réalité, le transfert est une question forclosée. Or, les études de la sociologie et de l'anthropologie nous enseignent, dans leur mouvement même, que la réalité sociale est une construction de la pensée des hommes entre eux, de la manière dont ils font lien social. *L'Ordre du discours* prononcé par Michel Foucault ⁷ comme leçon inaugurale à ses cours au Collège de France nous porte à penser que si effectivement une société donnée précède en l'accueillant tout individu, il n'en demeure pas moins que son existence même est relative à la chaîne signifiante des idées qui la fonde en s'articulant aux conceptions sociales de ses prédécesseurs... ce en quoi, par opposition ou déplacement, les conceptions successives de l'homme se suivent et se ressemblent dans la dissemblance. Au-delà de l'objectivation instantanée, ce rappel de l'incontournable présence de l'homme dans ses productions sociales ramène la question des sujets à cet exact endroit où la réalité apparaît non plus comme une donnée objective, mais comme un produit.

L'enseignement de Jacques Lacan avec Cornelius Castoriadis permet alors de mesurer dans la clinique combien la réalité est une

6. É. Durkheim, *Le Suicide*, Paris, PUF, 2^e édition, 1967.

7. M. Foucault, *L'Ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France*, prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.

illusion incontournable, un espace de représentations limitées à soutenir la production d'effets de réalité entre le praticien et le sujet. Dans le cadre de cette rencontre des sujets, la réalité, comme ressenti, est un produit et non un antécédent ; ce qui antécède, c'est l'Autre et sa lecture du monde, la langue dans laquelle il reçoit le sujet. Dans cette ouverture faite au sujet, la réalité existe donc comme produit des rencontres, ayant pour bord éthique la seule question séante, celle qui interroge l'analyste sur le point où il entraverait celui qu'il accueille à opérer cette rencontre avec le monde et son assujettissement à ses signifiants propres. À quel endroit en effet a-t-il dérivé à perdurer comme Autre de l'Autre, tenant du monde et de ses vérités, Autre qui n'existe pas mais qui est la figure paradigmatique de tout accession du sujet à son existence propre ?

Sur cette avancée exigeante, car elle impose à l'analyste l'interdit de toute articulation narcissique ou phallique à ses connaissances et savoirs en société, de toute illusion sur les pouvoirs que ses connaissances lui donneraient sur autrui et les institutions... sur cette avancée la psychanalyse formalise et transmet la nécessité de sa présence dans le monde contemporain, là où elle est le véhicule éthique de l'usage des discours de la science dans les rapports humains et les constructions sociales, au nom du savoir qui est celui du psychanalyste sur la structure du sujet, sur lui-même donc dans le style avec lequel il y a accédé ⁸... L'encoche d'incomplétude seule ouvre au désir... de savoir.

De ce cadre se déduisent une lecture possible du transfert et donc une clinique du sujet dans son accession aux discours. Je l'ai écrit au fil de mes travaux : l'Autre et le cadre de la réalité dont je découvre les représentances respectives avec mon mémoire de l'EHESS ⁹ ; l'acte et le transfert dont j'affirme la présence dans le numéro spécial de la revue *Transition, Acte et transfert en pratique sociale*, dès 1993 ; la reproduction qui, antécédant la répétition, fait la lie de l'acte, dans « Analyse et institution de soins ¹⁰ » ; la distinction entre la cure des adultes engagée pour énoncer un inconscient à

8. R. et R. Lefort, *Naissance de l'Autre*, Paris, Seuil, 1980

9. *Les Lieux d'accueil, espace social et éthique psychanalytique* (1989), préface de R. et R. Lefort.

10. *Analytica*, n° 45, sous la direction de R. et R. Lefort en 1986.

l'œuvre et la présence sociale du psychanalyste ¹¹, seule à lui donner son espace symbolique de présence intime au sujet, dans ma thèse soutenue en 1999, *Les Figures de l'Autre dans la cure avec les enfants* ; puis le dépliage du miroir, du petit autre, et de la question du père dans « Le deuil de l'Autre » ; enfin pour l'heure la question des « images mouvantes » comme formes privilégiées contemporaines des véhicules du Nom-du-Père, au moyen desquelles se tissent les chemins d'affiliations des sujets qui se confient à nous.

Affirmation

Qu'il y ait nécessité d'un contre-pouvoir aux puissances mercantiles, j'en suis comme Michel Chauvière et vous tous convaincue ; mais, qu'en l'état actuel des choses, il soit pertinent de situer cette tiercéité au niveau des seuls pouvoirs politiques et administratifs, cela me semble une hypothèse impropre. Pour autant, ce tiers nécessaire tant à la naissance du sujet qu'à la présence de notre acte n'est pas absent du lien qu'enfants ou demandeurs offrent à notre sagacité... Seulement, il n'est pas là où nous avons l'habitude de le penser, ni habillé des mêmes oripeaux... Pour ce qui est de la naissance du sujet, celui-ci se cherche en notre regard, au-delà de toutes les jouissances médiatisées (des images qui bougent aux toxiques, en passant par la mode) que notre société brandit à son encontre... Le sujet s'y cherche comme autant de deuils de ce que le monde, malgré toute sa science et ses sophistications d'excitants, ne peut lui donner pour l'assurer d'une vie qu'il ne peut assurer que de lui-même...

Alors, l'acte du praticien, tel qu'il accompagne le sujet à cette rencontre de lui-même dans le regard télévisuel délité, l'acte avec lequel il transmet la nulle garantie d'aucun Autre, cet acte déchoit des garanties antécédentes : ni religieuse ni militante, la garantie contemporaine ne peut, à l'aune du discours qui nous lie dans une société scientifique de pur commerce, que chercher à se situer dans les lieux où se fabriquent les connaissances sur et de l'homme, dans des lieux d'universitaires et de psychanalystes, épris d'une éthique de la science, c'est-à-dire pétris des interrogations épistémologiques qui les font sujets des discours qu'ils produisent sur l'homme et son monde...

11. G. Lemoine désignait cette distinction du terme de « préliminaires », nous pourrions aussi dire avec C. Castoriadis d'institutionnalisation imaginaire de la psychanalyse en société.

pour autant que ces lieux soient aussi partie liée avec les autres espaces qui tissent la société, industriels, financiers et commerciaux.

Être présents dans le monde contemporain, y représenter une vie possible, y être sujets du discours de la science, et en transmettre les avancées comme l'humanité qui s'y cherche : voilà notre fonction, dont l'éthique de l'acte et de la transmission n'est d'aucun ressort de quelque pouvoir que ce soit.

En conclusion sur ce jeu des représentations d'où le sujet peut se faire tel, un accueil en société de la misère humaine n'est pas là pour proposer ou soutenir la venue de quelque société idéale, de quelque fraternité d'État illusoire, mais sa fonction anthropologique contemporaine est au cœur des compétences de son acte, qui consiste à offrir au sujet l'espace de sa naissance au monde... au-delà de la satisfaction de ses besoins, lesquels seuls peuvent sans entraîner d'exclusive être une définition collective prise en responsabilité par les États. Se faire sujet de la science comme du monde qui s'en déduit, voilà l'acte par lequel le praticien transmet le savoir qu'il en a véhiculé par toutes les connaissances et les cultures du monde... Comme tels les registres administratif et politique sont d'un tout autre ressort... Le désir se détache du besoin... ici aussi. La chose publique réfère à une dimension qui ne peut ni entendre ni travailler la demande du sujet, qui est demande d'une présence propre à lui offrir d'accéder pour lui-même à l'espace des savoirs contemporains et à celui des partages qui s'ensuivent. Comme telle, elle a sa pertinence, et comme l'acte du praticien en société les limites propres à spécifier son acte.

Chronique

Des nouvelles de l'« immonde », n° 23

Claude Léger

Des puzzles et des mots croisés

D'un mois sur l'autre, les recherches se précisent et, si je me laissais aller, j'irais presque jusqu'à penser que le puzzle du grand dessein de la Création prend forme sous nos yeux, grâce à l'IRM, à la cartographie génomique et aux données épidémiologiques.

On connaissait le canal de la Marne au Rhin, qui voyait défiler jadis d'interminables cortèges de chalands transportant, entre autres, la célèbre potasse d'Alsace, épandue à travers la France entière et célèbre autant pour ses qualités malodorantes que par la cigogne de son logo ovale. Il faudra désormais compter avec le canal potassique *KCNH2*, qui régule l'excitabilité neuronale cérébrale.

Hommage soit donc rendu à Stephen Huffaker et coll. du National Institute of Mental Health (Bethesda), car cette équipe, pluridisciplinaire, comme il se doit, nous apprend qu'il existe une isoforme de *KCNH2*, nommée *KCNH2-3.1*, qui se trouve deux fois et demi plus exprimée dans l'hippocampe des schizophrènes. Attention ! Il s'agit non pas d'une petite étude faite à la va-vite pour PLoSOne, mais du résultat d'une méta-analyse de données, issues de 367 familles regroupant 1 158 cas et de 1 704 contrôles, et qui a eu les honneurs de *Nature Medicine* (édition du 3 mai en ligne).

C'est en procédant « étape par étape » que ces valeureux chercheurs ont découvert qu'« une toute petite région du gène codant pour *KCNH2* était un *locus* potentiel de susceptibilité à la schizophrénie ». Mais ce n'est pas tout. Nos chercheurs – ils finissent par nous appartenir un peu, ces obscurs artisans, modestement dénommés « et coll. » ou « *et alii* » – ont aussi découvert que « même chez les sujets sains, cette variation génétique était associée à un fonctionnement cérébral altéré ». Ces porteurs de l'allèle défailant présentaient « une lenteur cognitive et de faibles scores de *QI*, tandis

qu'à l'IRM, on constatait des signaux anormaux au niveau des circuits de la mémoire, ainsi qu'un plus petit volume hippocampique ».

L'hippocampe, vous dis-je ! Cette petite bête, logée dans la partie médiane du lobe temporal, est en passe de devenir le poumon de Toinette du XXI^e siècle. Rien d'étonnant à ce qu'il retienne toute l'attention des neuroscientifiques, car il est le trésor enfoui, l'archi-cortex, le disque dur de notre cerveau.

Le National Health Service australien a eu l'ingénieuse idée de développer un programme pour mettre en relation l'activité cognitive, particulièrement mnésique, et le risque de survenue de démence, aujourd'hui dénommée par euphémisme : Alzheimer. Une équipe pluridisciplinaire ¹ – ceci est un pléonasme – de la School of Psychiatry de l'université de Nouvelle-Galles-du-Sud (Sydney) s'y est même collée en se servant d'un suivi comparatif d'IRM et de LEQ, sur trois ans, chez 103 participants de plus de 60 ans, volontaires et en bonne santé. Qu'est-ce que le LEQ ?, allez-vous vous demander pertinemment, puisque vous êtes désormais familiarisés avec les acronymes de l'univers neurocognitivist. Le *Lifetime of Experiences Questionnaire* est bien un questionnaire ; il concerne les activités mentales d'un individu, depuis l'enfance et aux différents âges de sa vie, dans les domaines de l'éducation, de la création artistique, de la lecture, de l'écriture, des relations sociales et des habitudes quotidiennes.

Ceux qui bénéficièrent des scores les plus élevés au LEQ présentèrent une diminution du volume hippocampique à l'IRM moitié moindre que ceux qui avaient les scores les plus bas. Néanmoins, la question du sens de la relation de cause à effet n'a pas été résolue : toujours l'œuf et la poule ! Il faut dire que l'échantillon s'est considérablement rétréci, puisqu'il n'y en eut que 37 à avoir pu suivre l'ensemble du programme. J'ajouterai, non sans quelque malice, que le compte rendu de l'étude est paru sur PLoSOne, ce qui laisse supposer quelques ricanements académiques. Cela dit, les auteurs reconnaissent que ces résultats ne sont pas à la hauteur de l'enjeu épidémiologique : « En conclusion, il n'est pas possible de dire, à partir d'une si petite étude, si une plus grande activité mentale par entraînement cognitif au moyen de puzzles et de mots croisés, peut

1. M. J. Valenzuela et coll., *PLoSOne*, 2008, 3(7) : e 2598.

prévenir le rétrécissement (*shrinking*)² de cette partie (l'hippocampe) du cerveau avec l'âge. »

J'ose espérer qu'à force de mettre l'accent sur l'importance de l'hippocampe et de ses relations avec le QI, la mémoire et la schizophrénie, on finira bien par reconnaître à sa juste valeur mon travail monodisciplinaire. Je n'irai cependant pas jusqu'à demander le prix Nobel. Une médaille en chocolat me suffira : il paraît que le chocolat est excellent pour la mémoire, mais je n'ai pas trouvé d'étude à ce sujet, même sur PLoSOne.

2. Cela me rappelle qu'il y a quelque temps, on appliquait aux psychanalystes nord-américains le sobriquet de *head-shrinkers* (« réducteurs de têtes »).

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