

sommaire du n° 116, juin 2017

■ Billet de la rédaction	3
■ Séminaire Champ lacanien à Paris « Croyance, certitude, conviction »	
Denis Kambouchner, Descartes : la certitude au risque de la psychose ?	7
■ Lacan avec Descartes	
Frédéric Pellion et Anne Théveniaud, Entretien. L'insu du <i>cogito</i>	25
■ Séminaire collectif à Rennes, EPFCL, pôle Ouest « Lacan et la jeunesse »	
Véronique Maufigerat, Ouverture, avec « L'Impromptu »	34
Rosa Guitard-Pont, Le mal de la jeunesse	45
■ Journée à Rennes, 25 mars 2017, EPFCL, pôle Ouest « Le moment dit de la jeunesse »	
Ludivine Beillard-Robert, Habillé par l'Autre	56
David Bernard, La jeunesse	63
■ Psychanalyse et musique	
Claire Garson, John Cage le Commencement	75

Directrice de la publication

Françoise Josselin

Responsable de la rédaction

Anastasia Tzavidopoulou

Comité éditorial

Jacques Gayard

Hervé Gaye-Bareyt

Camilo Gomez

Sybille Guilhem

Patricia Martinez

Claire Oriol-Trillard

Élisabeth Pivert

Éléfthéria Salamé

Giselle Sanchez

Jean-Luc Vallet

Coralie Vankerkhoven

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Billet de la rédaction

Ouf ! Aujourd'hui, 7 mai 2017, la politique est incontournable. Ce billet, au soir du résultat de l'élection, ne peut bien sûr l'ignorer. Le pays vient de trancher et respire déjà mieux. Apparemment un choix forcé. Pas d'hésitation pour beaucoup, mais pas pour tous. Un autre choix forcé l'a précédé, un premier, au tour d'avant, centré sur la logique du temps de choisir, avant le temps d'éliminer. En mettant cette année l'accent sur « croyance, certitude, conviction », le séminaire Champ lacanien est bien dans l'air du temps.

En bonne place dans ce *Mensuel*, la réélaboration du *cogito* cartésien par Lacan pourrait peut-être nous éclairer sur ces choix, ou nous assurer qu'ils étaient bien forcés. *Ou mlp, ou em*. Par ce petit jeu d'écriture, le choix du second tour devient presque indéchiffrable. Formulé ainsi, son énoncé n'est plus qu'une juxtaposition dans le langage, une opération du signifiant, sans plus. Des petites lettres, dont ce numéro du *Mensuel* nous fait sentir le poids en dehors de la vie politique, dans ce que Lacan doit à Descartes.

La dette symbolique de Lacan et de la psychanalyse envers Descartes et « son » sujet de la science est d'abord esquissée dans un texte de Denis Kambouchner, invité au séminaire Champ lacanien. On peut lire ce texte à l'envers. Il révèle peut-être plus encore ce que Descartes, lu par les analystes et les philosophes d'aujourd'hui, doit à Lacan : si on en doutait, la certitude de Descartes n'est pas celle de la psychose. Descartes n'est pas Rousseau, le Rédempteur solitaire, avec ses grandes majuscules, mais l'homme des petites lettres, sans intelligence prophétique, qui lâche l'affaire sur Dieu. Il n'a rien à voir avec un psychotique qui ne cesserait de considérer un morceau de cire, sûr et certain qu'il ne peut s'agir seulement de cela, qui n'y croit pas parce que, c'est certain, ça doit être autre chose, qui le concerne.

Denis Kambouchner suit dans Descartes les marques d'un doute tout en contraste, bien accroché au joint le plus intime du sentiment de la vie : tendu mais assuré dans sa démarche, dramatisé mais exigeant dans ses

relances, personnel mais ancré dans de solides traditions anciennes. Un bon symptôme, avec ses deux temps ? La conclusion s'impose : la certitude cartésienne c'est la « netteté », dit Kambouchner, donc pas la rigueur féroce. *Exit* la psychose.

Et puis, disons-le, les philosophes – s'ils existent bien sûr ! – ne sont pas tous psychotiques. Vous pensez bien, je pense moi aussi que penser est un symptôme de névrosé, qui cisaille à l'occasion et pousse parfois à demander. Et même à demander une analyse. Lacan, lui, le surréaliste, le docteur d'Aimée, il pouvait bien, pour qu'on comprenne un peu moins, se permettre de comparer l'analyse à une paranoïa dirigée.

Un entretien de Frédéric Pellion avec Anne Théveniaud fait le point sur « ce que Lacan doit à Descartes ». La psychanalyse lui doit son sujet. Effet du signifiant qui le divise, le sujet de l'inconscient se situe à la place du sujet cartésien. C'est le même, mais remanié, ramené à son évanouissement. La version d'en dessous, avec son objet *a* qui s'échappe. Qu'on relise la quatrième leçon du séminaire *Les Quatre Concepts*. Les formules de Lacan sur cette subversion sont saisissantes.

L'entretien précise et élargit la perspective sur les nombreux points cruciaux où Lacan rencontre Descartes : le dialogue de Lacan avec la philosophie, la distinction des sujets de l'énonciation et de l'énoncé, l'éviction du fondement de la vérité, les petites lettres, le « donc » du *cogito* élégamment ramené au ça, le *cogito* identifié au désir ou au fantasme de Descartes, etc. Ces grandes lignes dans le retour de Lacan à la construction du sujet sont ici ébauchées, nous invitant à approfondir avec le livre de Frédéric Pellion.

Dans les pas de cette construction, le *Mensuel* place la jeunesse. Celle qui, à la fin des années 1980 par exemple, à l'âge de lire Descartes, un *pin's* en forme de main placé sur le cœur, hurlait dans les manifs : « La jeunesse emmerde le Front national ! Et f comme fascistes et n comme nazis ! » Ce beau moment de la jeunesse, si peu indifférente, cache, défie et fait consister l'appel au conformisme. Peut-on dire qu'aujourd'hui la jeunesse s'emmerde ? Si on en croit les sondages sur le vote des jeunes, la jeunesse vote aussi Front national. L'espoir en la jeunesse reste pourtant de mise, éternel, parce qu'il est de structure. C'est l'un des carrefours entre les quatre textes issus du séminaire collectif de Rennes « Lacan et la jeunesse » (Véronique Maufaugerat et Rosa Guitart-Pont) et de la Journée à Rennes du 25 mars 2017, « Le moment dit de la jeunesse » (Ludivine Beillard-Robert et David Bernard).

La jeunesse y est évoquée par l'adresse de Lacan à la jeunesse de Vincennes après 68 et par l'espoir placé en elle. Une adresse, pour dire que le

discours du maître, avec ses variantes dans le discours révolutionnaire et le discours capitaliste, est une impasse durable, mais... une impasse quand même. Le climat d'effervescence et de malentendu, lors des passages de Lacan à Vincennes dont témoignent « L'Impromptu » et le séminaire *L'Envers*, en atteste.

Question, dans le style de l'époque : « Lacan, la psychanalyse est-elle révolutionnaire ? » Réponse, analytique, de Lacan : « C'est une bonne question. » Donc un espoir, car la jeunesse est l'âge des questions, de la confrontation directe, forcément singulière, avec la castration et son manque. Sur les rapports impossibles de l'homme et de la femme, « y a pas d'appli » s'amuse David Bernard. L'habillage du manque – si important à cet âge, et pas seulement chez les victimes de la mode –, la contestation révolutionnaire des alters, l'isolement en groupe dans les smartphones masqué par les réseaux sociaux ramènent au même espoir. L'espoir, avec l'offre analytique, d'une identification au savoir de l'inconscient, à Autre chose, avec ses suites.

Me revient la phrase de la rebelle Leïa, implorant le vieil Obi-Wan dans *Star Wars*, en version analytique : au secours D^r Lacan, vous êtes notre seul espoir ! Et pour ce qui est des suites, quand on sait le temps que dure une analyse, Rosa Guitart-Pont nous offre une pépite de Picasso : « Il faut longtemps pour devenir jeune. » Ce serait donc ça la promesse d'une analyse ? La jeunesse ? Défendre la psychanalyse avec ce ticket d'entrée lèverait peut-être quelques obstacles...

Un texte de Claire Garson sur John Cage conclut. Ignorant tout des créations et des performances de John Cage, qui avait paraît-il le secret du silence, j'ai suivi ce qu'il recommande : « Commencer à partir de zéro. » Regardez sur Youtube *John Cage's 4'33*. Sur une scène, devant un piano, sans une note, le silence est réinventé en 4 minutes 33, puis fracassé par les applaudissements.

À vous de lire !

Adrien Klajnman

SÉMINAIRE

Séminaire Champ lacanien à Paris

Croyance, certitude, conviction

Denis Kambouchner *

Descartes : la certitude au risque de la psychose ** ?

L'opération radicale de Descartes, plaçant un doute « hyperbolique » au principe d'une nouvelle métaphysique et d'une nouvelle philosophie, a prêté à toutes sortes d'interprétations. Aujourd'hui encore, elle n'a rien perdu de sa puissance de fascination, y compris sur un plan psychopathologique. Qu'est-ce qui se joue, par exemple, dans l'évocation d'un Dieu qui m'aurait fait tel que je me trompe dans tout ce que je crois voir et dans tout ce que je crois déduire ? La certitude du *Cogito* peut-elle être ainsi emportée ? Et quelle sécurité d'esprit peut être conquise sur le fond d'une telle imagination ? La subjectivité cartésienne est-elle, définitivement, une subjectivité hantée ? Un retour sur la lettre des textes, en même temps qu'une réflexion sur le programme explicite de la philosophie cartésienne devraient permettre de répondre au moins en partie à ces interrogations.

Descartes est pour les analystes un sujet de choix. En témoigne, notamment du côté de Lacan, un rayon entier d'études que je n'ai pu parcourir que de manière très partielle, avec une exception pour le beau livre subtil dû récemment à Frédéric Pellion ¹.

Il y a à ce tropisme une double raison.

D'abord, la position de proue que l'historiographie philosophique, du moins dans ses versions les plus courantes, réserve toujours à l'auteur du *Discours de la méthode*, en tant qu'initiateur d'une sorte de révolution intellectuelle qui ouvre proprement la pensée moderne en fondant le régime moderne du sujet.

Mais aussi et solidairement, il y a la dramatisation particulière que Descartes a imprimée à son entreprise : tout se passe comme si la transformation ou réforme de la philosophie, telle qu'il l'a conçue, ne pouvait avoir lieu ou du moins se présenter sinon sous la condition et la forme de cette dramatisation.

À ce titre, on pourra dérouler une longue histoire, qui commence avec les trois rêves de novembre 1619 et se poursuit avec la recherche de la

solitude dans des « déserts » de Hollande, d'où le philosophe ne se laissera tirer que par l'invitation d'une reine. Cette histoire a sa dimension littéraire, dans la stylisation propre au *Discours*, où Descartes se donne un temps pour « un homme qui marche seul et dans les ténèbres ² », mais aussi dans la dramaturgie des *Méditations* (ainsi au début de la *Seconde* : « comme si j'étais tombé dans une eau très profonde ³ », etc.). Elle a surtout sa structure philosophique, dans la grande scène de la métaphysique (ou « philosophie première ») qui part du renversement de toutes les anciennes opinions, avec des « raisons de douter » de plus en plus impressionnantes, passe par le moment-clé du *Cogito* et se poursuit jusqu'à l'assurance acquise de l'existence d'un Dieu infini et souverainement parfait. Tel est le moment ascendant des trois premières *Méditations*, précédant, selon une symétrie quasi parfaite, un moment descendant (avec desserrement progressif de l'étau du doute hyperbolique), qui porte réinstallation du sujet méditant ⁴ dans l'usage de ses facultés (*Méd. IV*), dans la science (*Méd. V*), et enfin dans son corps avec tout son environnement physique (*Méd. VI*). Entrons un peu dans cette dramaturgie.

1

Au cœur de la dramatisation ou dramaturgie cartésienne, il y a l'auto-réinstitution du sujet cartésien, ou si l'on veut sa re-naissance. Cette re-naissance passe-t-elle par une sorte de mise à nu ? Oui et non. Il y a bien dans la *Méditation II* un passage de mise à nu ; il concerne le morceau de cire donné comme exemple pour l'analyse de la perception :

« Quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain ⁵. »

Le sujet méditant, lui, ne peut pas à proprement parler se mettre à nu ; et ce n'est pas simplement pour des raisons de convenance rhétorique, puisqu'il va jusqu'à se dépouiller de son corps. Que serait un esprit mis à nu ? Il faudrait qu'il ait des contours. Mais, à coup sûr, il y a dans le registre des pensées ou des croyances un dépouillement de tout ce qui peut être suspect d'inauthenticité, de tout ce qui n'appartient pas à titre indéfectible au sujet méditant, et donc une forme de mise à nu de la pensée.

La discussion qu'on peut avoir sur cette notion illustre la difficulté de trouver à la réinstitution, reconstruction ou auto-réinvention du sujet cartésien une figure symbolique ou métaphorique adéquate. Cette difficulté se ramène par un côté à celle qui concerne le mode exact de la relation à soi

dans le *Cogito*, sa symbolisation ou sa catégorisation. Il y a là une espèce d'ombilic mental ou noétique que l'on est voué à n'approcher que par esquisses, *Abschattungen*, selon le terme employé par Husserl à propos de l'objet physique.

Mais ce qui complique encore les choses est que ce grand moment d'auto-réinvention a lieu, je ne dirai pas en présence, mais en rapport avec un autre. Et nous avons ici deux figures de cet Autre, formellement distinguées par Henri Gouhier ⁶ : le Dieu trompeur, et le malin génie. Ceux-ci représentent deux degrés dans l'altérité ou plutôt dans l'adversité ; nous pourrions dire : le grand Autre et le moyen Autre ⁷. En effet, le malin génie est un adversaire avec qui l'on peut se mesurer : il dépense un certain effort, lequel a ses limites. Le Dieu trompeur en revanche, supposé un instant qu'il puisse exister, n'est pas une figure avec laquelle on puisse rivaliser : il fait absolument ce qu'il veut. C'est pourtant contre la menace que laisse planer l'imagination de ce Dieu que les *Méditations* s'avancent, ce qu'on ne peut manquer de se représenter comme un très grand péril ; autrement dit, la charge fantasmatique de cette imagination d'un Dieu trompeur est maximale. On peut évoquer l'énorme fantasme d'un père destructeur (sorte de Saturne dévorant ses enfants), et le fantasme aussi énorme, celui d'un triomphe remporté sur ce Dieu, avec la substitution à la figure de ce Dieu de celle d'un Dieu protecteur (dont la protection s'étend à la science, c'est-à-dire à l'intimité de la pensée, et non plus aux seuls événements). Cependant, un tel triomphe est-il assuré ? Il y a trois raisons d'en douter.

(a) Tant que l'on ne s'est pas rendu certain que ce Dieu n'est pas trompeur, y a-t-il une seule chose dont on puisse s'assurer ? La *Méditation III* dit bien :

« Je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose [*hac re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*, dans l'ignorance de cette chose, je ne vois pas que je puisse jamais être tout à fait certain d'aucune autre] ⁸. »

On se demandera ici ce qu'il en est du *Cogito* ; et si la menace de tromperie s'étend ici au *Cogito*, comment fera-t-on pour l'écarter ? Si, comme le *Discours de la méthode* le précisait déjà, ce que nous percevons clairement et distinctement n'est vrai que pour autant que Dieu existe ? C'est le problème du cercle cartésien. Au reste,

(b) Supposé qu'on puisse s'assurer de l'existence de Dieu, et d'un Dieu qui se révélera souverainement parfait et donc absolument bon, pourquoi

donc faudrait-il s'y reprendre à trois fois, comme c'est le cas dans les *Méditations* – deux fois dans la *Troisième*, une autre encore dans la *Cinquième* ?

(c) Enfin, ce Dieu qu'on peut prouver ne peut-il, peut-être pour notre bien, nous envelopper de mensonge, en nous faisant paraître vrai, avec la stabilité et la cohérence requises, ce qui restera faux « aux yeux de Dieu et des anges », comme cela est évoqué dans les *Réponses aux secondes objections* ⁹ ? Nous verrons dans un instant ce que Descartes indique sur ce point, mais ce qui reste vrai, à le suivre, est que ce Dieu qui nous garantit que $5 = 2 + 3$ *aurait pu faire que ce ne soit pas vrai*. Il faut donc faire état d'une sorte de contingence généralisée, même des vérités qui sont pour nous les plus indiscutables. Aussi le regard de notre esprit est-il invinciblement attiré par l'abîme de cette contingence, avec aussi peut-être l'idée que la vérité instituée pour les esprits humains n'est pas la vérité instituée pour d'autres créatures pensantes, s'il y en a dans l'univers (comme Descartes l'estime possible).

Toute une série de problèmes cardinaux sont donc ici conjugués : celui du sérieux du doute, et celui du « cercle », mais aussi de ce qu'on appelle l'idéalisme cartésien, de la solidité des preuves de Dieu, et du sens de la théorie de la création divine des vérités éternelles. Et c'est en considération de ce complexe ou écheveau de problèmes qu'on pourrait dire – en forçant certes un peu le trait et sans aucune prétention à l'expertise clinique – qu'ici l'élément psychotique se profile partout : dans la volonté de récuser tout ce qui offrirait le plus petit doute ; dans le fantasme du Dieu tout-trompeur ; dans l'entreprise de pulvériser ce fantasme ; dans le fantasme d'un Dieu tout-protecteur (inversion de signe par rapport au précédent) ; dans l'angoisse de ne pas avoir assez fait pour l'établir ; ou dans l'idée persistante que la réalité obtenue ou reconstruite pourrait être seulement celle que ce Dieu nous donne à percevoir.

À ce propos, que peut donc dire l'historien de la philosophie ? Pour ma part, j'incline à soutenir en ces matières une ligne d'interprétation qu'on pourrait dire déflationniste. Celle-ci passe par trois propositions :

(1) S'agissant du doute cartésien, il convient de se défaire ou du moins de se défier d'une certaine illusion d'optique, caractéristique de ce doute et très certainement organisée par Descartes.

(2) Pour une part qu'il ne faut pas négliger ni sous-estimer, la dramaturgie des *Méditations* a des aspects classiques : elle s'inscrit dans une tradition, qui lui ôte le caractère d'une aventure solitaire.

(3) Aux yeux de Descartes, la réalité de la connaissance humaine n'a jamais été réellement menacée.

2

Les illusions d'optique sont un objet cartésien. Très tôt, Descartes a réfléchi aux moyens d'en organiser. On trouve dans ses notes de jeunesse (connues sous le nom de *Cogitationes privatae*), à une place sans doute mal choisie puisque au milieu de pensées latines sur d'autres sujets, un fragment en français qui dit :

« On peut faire en un jardin des ombres qui représentent diverses figures, telles que des arbres et les autres : *item*, tailler des palissades, de sorte que de certaine perspective elles représentent certaines figures ; *item*, dans une chambre, faire que les rayons du soleil, passant par certaines ouvertures, représentent divers chiffres ou figures ; *item*, faire paraître dans une chambre des langues de feu, des chariots de feu et autres figures en l'air ; le tout, par de certains miroirs qui rassemblent les rayons en ces points-là ¹⁰ », etc.

On peut, d'autre part, créditer Descartes d'un art d'écrire qui a été nourri aux meilleures sources : la rhétorique classique de Cicéron et de Quintilien, la fréquentation scolaire des poètes latins, celle aussi des grands écrivains des années 1620, dont en premier lieu *l'unico eloquente*, Jean-Louis Guez de Balzac ¹¹. Or cet art d'écrire ne peut manquer d'être lui aussi, d'une manière au moins occasionnelle, un art d'organiser des apparences, et de réaliser, à l'occasion, dans un écrit philosophique, des « perspectives curieuses » comparables à celles qu'aménagent les jardiniers. Encore faudrait-il évoquer, outre l'art des jardins dans ses rapports avec l'optique, la peinture, à laquelle le *Discours* se réfère plusieurs fois ¹² ; et tout aussi bien l'architecture, qui y a aussi sa place ¹³.

Entendons-nous : aucune comparaison tirée des autres arts ne sera entièrement pertinente pour caractériser le travail de pensée et d'écriture du philosophe métaphysicien ; mais il n'y en aura aucune qui ne soit pertinente *dans une certaine mesure et à sa façon*. C'est ce que nous devons, me semble-t-il, garder à l'esprit en abordant les *Méditations*, dont la composition soigneusement symétrique (avec pour sommet le moment contemplatif de la fin de la *Troisième*) indique assez le caractère supérieurement concerté.

L'illusion tiendra, en l'espèce, au point suivant : la *Méditation I* nous présente quelqu'un qui va se jeter à l'eau. J'appelle « se jeter à l'eau » le fait d'entreprendre de détruire ou du moins renverser (*evertere*) méthodiquement et jusqu'au fond (*funditus*) ¹⁴ tout le système des certitudes dont il croyait disposer auparavant. Bien entendu, pour autant que le langage de la *Méditation I* est celui des *fondements*, ce langage suggère davantage – comme celui du *Discours de la méthode* – un problème de construction (avec un édifice à reconstruire, plus unitaire et solide que le précédent)

qu'un problème de transport ou d'accès à un lieu donné, impliquant traversée d'un océan, d'un lac ou d'un fleuve. Cette image du « se jeter à l'eau » n'est pas absente des *Méditations* elles-mêmes : elle est impliquée dans le début de la *Méditation II*, où il s'agit de se tirer d'un gouffre profond et tourbillonnant, *gurgues profundus* – le périlleux de l'entreprise étant par là beaucoup mieux dépeint.

Je parle de « quelqu'un qui va se jeter à l'eau » – mieux vaudrait dire : quelqu'un qui s'y jette aussitôt, avec le minimum de préliminaires. Tout ce que dit, pour commencer, le sujet des *Méditations* se réduit à quelque chose comme ceci : *Cela fait un bon moment que j'ai pensé que pour atteindre un certain point, il faudrait que je me jette à l'eau ; maintenant, j'ai assez attendu, et donc j'y vais.* Et il y va en effet, tout aussitôt, abandonnant ou défaisant un à un les principes sur lesquels reposait sa représentation du monde ou du tout de la réalité, ou du moins sa confiance dans cette représentation.

Cette rapidité mérite d'être soulignée. Et avec elle, méritent de l'être, (a) le coefficient de résistance du sujet du doute aux applications de sa propre résolution (l'opération affectant les maximes de la vie et de la pensée ordinaire s'accompagne en lui d'une protestation instinctive, proportionnée à l'ancienneté et à la familiarité des pensées dont il s'agit) ; (b) le caractère tourbillonnant du texte cartésien, où l'énoncé de chaque résistance débouche sur la proposition d'une raison plus forte (ainsi avec le fameux renversement de l'« argument de la folie » par l'argument du rêve).

Supposons donc un lecteur exceptionnellement attentif, que l'on placerait *directement* devant ce texte, et qui en accepterait les prémisses. On imaginera ce lecteur s'enfonçant, avec le sujet des *Méditations*, dans les raisons de douter de toutes choses, et se retrouvant à la fin de la *Première* ou au début de la *Seconde* dans la même situation que ce sujet : incapable de se tenir à la surface de l'eau de ce gouffre tourbillonnant. Nous avons tous un tel lecteur à l'esprit, et cette représentation sert de norme pour notre propre lecture.

On peut toutefois se demander si un tel lecteur est *possible*. Ma conviction est qu'il ne l'est pas, et que la distance entre ce lecteur et nous est aussi irréductible que la distance entre l'auteur des *Méditations* et l'esprit que ce texte met en scène. C'est à dessein que j'évite ici de parler d'une distance *entre Descartes et Descartes* – entre le Descartes *auteur* et le Descartes *sujet* des *Méditations*. Les commentaires qui usent de formules comme : « Pour commencer, Descartes considère... », « Arrivé à ce point, Descartes se rend compte que... », présupposent toujours entre le sujet de

l'énonciation et le sujet de l'énoncé une forme d'identité qui précisément fait question. Il y a, au contraire, de fortes raisons de nier que le sujet des *Méditations* soit Descartes lui-même : formellement parlant, est ou plutôt devient le sujet des *Méditations* quiconque assume les actes intellectuels qui lui sont attribués. Nul doute que ce sujet n'ait été *en premier lieu* Descartes, mais la composition même de ce texte vaut *construction* de son sujet et dissociation de ce sujet d'avec la personne de l'auteur. La situation à cet égard peut être résumée comme suit :

(a) Les *Méditations métaphysiques* sont la réélaboration d'une matière philosophique définie des années auparavant. Descartes l'a plusieurs fois indiqué : ses premières méditations métaphysiques datent de 1629 et 1630. Elles ont donné lieu à un premier traité, vraisemblablement inachevé, en tout cas perdu, qui constitue le texte même dont la quatrième partie du *Discours de la méthode* (1637) est supposée fournir le résumé. C'est dans l'intervalle de ces deux textes que la plupart des critiques situent aujourd'hui le dialogue inachevé intitulé : *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*¹⁵, qui comprend l'équivalent de la *Première Méditation* et d'une partie de la *Seconde*. Dans ces conditions, les *Méditations* constitueront non pas le premier écrit portant exposé au moins partiel de la métaphysique cartésienne, mais le troisième ou même le quatrième ; et ce ne sera pas encore le dernier, puisqu'il faut compter au moins avec celui que fournira la première partie des *Principes de la philosophie* (texte dont la rédaction est en fait engagée en 1641, dès avant la fin de la rédaction des *Réponses aux objections*).

Il faut en conclure que le Descartes qui entreprend, dans le courant de 1639, la rédaction des *Méditations*, et à plus forte raison celui qui, un certain nombre de mois plus tard (fin 1640), met la dernière main à cette rédaction, *sait parfaitement où il va et quelles sortes de difficultés il doit affronter*. Et si l'on retient pour les *Méditations* l'idée d'une « longue chaîne de raisons », il faut penser que cette chaîne a été fabriquée, anneau par anneau, non pas à partir du premier d'entre eux, c'est-à-dire de la *Méditation I* (quel serait du reste cet anneau, si les « raisons de douter » ne sont pas des raisons positives ?), mais à partir du dernier. À tout le moins, chaque question, dans les *Méditations*, est avancée avec l'arrière-pensée de sa solution.

(b) Au reste, le lecteur des *Méditations* lui-même est censé savoir parfaitement où on le mène. Supposons qu'il ne soit instruit de rien concernant l'œuvre de Descartes, et qu'il n'ait jamais lu le *Discours de la méthode* : en ouvrant les *Méditations métaphysiques* (le livre, tel que Descartes l'a publié), il se trouvera placé non pas directement devant le début de la

Méditation I, mais devant une *Lettre dédicatoire aux doyen et docteurs de la Sorbonne*, suivie, en latin et dans les bonnes éditions modernes en français, d'une *Préface de l'auteur au lecteur* et d'un *Abrégé (Synopsis) des Six méditations suivantes*. Et à la fin de cet *Abrégé*, que lira-t-il ? Ceci :

« Dans la sixième [*Méditation*], je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination. [...] J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter. Et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont un corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens (*de quibus nemo unquam sani mentis serio dubitavit*) ; mais parce qu'en les considérant de près, l'on en vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme ; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber sous la connaissance de l'esprit humain. Et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ce traité ¹⁶. »

Voilà qui est surprenant : tout le début des *Méditations* aurait-il été consacré à la mise en doute de choses dont aucun homme sain d'esprit n'a jamais sérieusement douté ? Mais alors, comment considérer cette mise en doute elle-même comme une chose sérieuse ? Ne s'agira-t-il pas plutôt d'un pur jeu d'esprit ? Et s'agissant par exemple de l'existence des corps, ne devra-t-on pas plutôt reconnaître qu'elle a toujours été en toute rigueur indubitable, au point même qu'il faille reconnaître à sa connaissance une forme de première place dans notre esprit ?

Cet étonnement quant à la réalité du doute cartésien a d'abord été, dans l'archive textuelle dont nous disposons, celui de deux des premiers lecteurs des *Méditations*, Gassendi et le père Bourdin. Ainsi Gassendi écrit-il au début de ses *Objections* :

« Pouvez-vous assez sur vous-même [sc. : pouvez-vous vous forcer jusqu'à obtenir de vous-même], que de croire que vous ne soyez point éveillé, et que toutes les choses qui sont et qui se passent devant vos yeux soient fausses et trompeuses ? Quoi que vous en disiez, il n'y aura personne qui se persuade que vous soyez tellement persuadé (*qui persuadeatur te esse persuasum*) qu'il n'y a rien de vrai dans tout ce que vous avez connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie vous ont continuellement imposé ¹⁷. »

Quant au père Bourdin, il prend à la lettre certaines déclarations cartésiennes, par exemple que, pour rejeter en doute des vérités très familières, il ne suffira pas ici de les considérer comme douteuses, mais de les

considérer comme fausses ; mais il les prend à la lettre pour mettre en doute la possibilité d'une telle opération ¹⁸.

Du reste, les auteurs des *Secondes Objections* eux-mêmes (en fait le père Mersenne) écrivaient fort tranquillement, comme s'ils renvoyaient à une déclaration de Descartes lui-même :

« Vous vous souviendrez que ce n'est pas actuellement et en vérité (*actu et revera*), mais seulement par une fiction de l'esprit (*animi fictione*), que vous avez rejeté, autant qu'il vous a été possible, les idées de tous les corps, comme des choses feintes ou des fantômes trompeurs, pour conclure que vous étiez seulement une chose qui pense ¹⁹. »

Tous ont d'une certaine manière raison : la modalité du doute sera *moyenne entre une expérience contraignante et un régime de pure fiction*.

D'un côté, le sujet des *Méditations* est bien celui d'un trouble intellectuel. Même si les « raisons de douter » que Descartes emprunte au fonds sceptique ancien et moderne ne sont « proposées » par lui « que comme vraisemblables » (ainsi qu'il est dit au début des *Réponses* à Hobbes ²⁰), la méditation de ces raisons suffit à créer dans le temps de la lecture de la *Première Méditation* un vertige intellectuel qui ne saurait être feint.

D'un autre côté, Bourdin a raison : la *négation* de l'existence des corps, qui est donnée comme un fait au début des *Méditations II* et *III*, n'est pas encore *adhésion entière de l'esprit à l'idée que les corps n'existent pas*. Cette adhésion, qui constituerait une véritable croyance à l'inexistence des corps, n'irait pas seulement au-delà du doute le plus radical : elle nous installerait dans un contre-dogmatisme en l'occurrence absolument extravagant, et encore moins désirable que l'est l'empire des préjugés, auquel l'esprit a entrepris de se soustraire. Il ne s'agit pas de croire *pour de bon* que les corps n'existent pas, mais seulement, comme Descartes le précise dans les *Septième Réponses*, de « vouloir tâcher de s'en persuader pour quelque temps » (*me velle aliquandiu conari mihi persuadere* ²¹), et en tout cas de *faire comme si* les corps n'existaient pas. Un tel état d'esprit n'est pas facile à définir, mais il est constitutivement double : la croyance suspendue n'est ni supprimée ni éliminée du champ de la conscience.

En tous les cas, le doute cartésien est en soi une opération savante au plus haut degré. Savante quant à son matériau, qu'elle sait choisir dans une tradition et mettre en valeur ; quant à son but, qui est déjà fixé ; et aussi quant aux forces et aux faiblesses des raisons qu'elle met en œuvre, et qui ne pourront jamais être de *bonnes raisons*, mais plutôt, pour parler comme *La Recherche de la vérité*, « des fantômes et de vaines images qui font fuir à

l'abord dans une lumière débile et incertaine ²² », mais dont il suffit de s'approcher pour les dissiper.

Frédéric Pellion parle fort bien, à propos du doute cartésien, d'une « mélancolie expérimentale », dont il se demande comment Descartes sort ²³. Il me semble que le premier problème est de savoir s'il y est proprement entré. Mais en tout cas, s'il est nécessaire d'en sortir, il faudra dire qu'il en sort *techniquement*.

3

Autre point : la dramaturgie des *Méditations* est pour une plus grande part qu'on ne le suppose d'ordinaire une dramaturgie classique. On sait que les diverses raisons de douter (erreurs des sens, confusion de la veille et du sommeil) sont prises à un fonds hérité de l'Antiquité. Cela est vrai aussi pour l'idée qu'un Dieu peut nous affecter de toutes les apparences de l'évidence ; et la puissance absolue de ce Dieu est un thème développé par les théologiens nominalistes du ^{xiv}^e siècle ²⁴.

Le caractère traditionnel s'étend aussi au *Cogito*, dont les traités de saint Augustin contiennent une sorte de préfiguration. Supposons (ce qui est raisonnable) que le mot vivre et le mot être soient dans une certaine mesure substituables ; voici ce qu'on lit dans le traité *De la Trinité* (400-416), livre XV :

« C'est de science intime (*intima scientia*) que nous savons que nous vivons, si bien qu'un philosophe de l'Académie ne peut plus même objecter : *Peut-être que tu dors sans le savoir, et que ce que tu vois, tu le vois en songe*. Qui ne sait en effet que les choses qu'on voit en songe sont très semblables (*simillima*) aux choses qu'on voit à l'état de veille ? Mais celui qui, de science certaine, sait qu'il vit (*qui certus est de vitae suae scientia*) ne dit pas : *Je sais que je suis éveillé*, mais *Je sais que je vis* ; donc, soit qu'il dorme, soit qu'il veille, il vit. Et dans cette science il ne peut être trompé par le sommeil : car et dormir et voir en songe sont d'un vivant. Et à cette science l'Académicien ne peut pas objecter davantage : *Peut-être es-tu fou à ton insu (furis fortassis et nescis)* ; car les visions des fous peuvent bien être très semblables aux visions des hommes sains d'esprit ; mais qui est fou vit. Et la réponse aux Académiciens n'est pas : *Je sais que je ne suis pas fou*, mais : *Je sais que je vis*. Car il ne peut jamais se tromper ni mentir, celui qui dira qu'il sait qu'il vit. Mille genres de fausses représentations (*fallacia visa*) peuvent être objectées à celui qui dit : *Je sais que je vis* ; mais il n'en redoutera aucune, puisque même celui qui se trompe vit ²⁵. »

Ces thèmes ont été repris, trois ans avant la publication du *Discours de la méthode*, par un auteur chrétien, académicien et courtisan, Jean de

Silhon, que Descartes a certainement rencontré et qui figure parmi ses correspondants. Je crois intéressant de citer un peu longuement ce qu'on lit dans son traité *De l'immortalité de l'âme* :

« Mais afin de contenter pleinement les esprits les plus difficiles, et convaincre les plus opiniâtres : afin de forcer les volontés les plus déterminées à ne rien croire du tout, et à mettre tout en doute, et afin qu'il n'y ait pas même de quoi repartir vainement, ni de quoi faire une mauvaise objection en faveur du pyrrhonisme : voici une connaissance certaine, en quelque sens qu'on la tourne, et de quelque jour qu'on la regarde, et dont il est impossible qu'un homme qui est capable de réflexion et de discours puisse douter et ne s'assurer pas. Tout homme dis-je, qui a l'usage du jugement et de la raison, peut connaître *qu'il est*, c'est-à-dire qu'il a un être, et cette connaissance est si infaillible, que soit ou [*sic*] que toutes les opérations des sens externes soient en elles-mêmes trompeuses, ou qu'on ne puisse pas distinguer entre elles et celles de l'imagination altérée, ni s'assurer entièrement si l'on veille ou si l'on songe, et si ce qu'on voit est vérité ou illusion et feinte, il est impossible qu'un homme qui a la force, comme plusieurs l'ont, de rentrer en lui-même, et de faire ce jugement, *qu'il est*, qu'il se trompe en ce jugement, et qu'il ne soit pas. C'est une vérité aussi sensible à la raison, que celle du soleil l'est aux yeux sains, que l'opération suppose l'être, qu'il est nécessaire qu'une cause soit afin qu'elle agisse, et qu'il est impossible que ce qui n'est pas fasse quelque chose. [...]

« Or ce jugement que l'homme fait *qu'il est*, n'est pas une connaissance frivole, ni une réflexion impertinente. Il peut de là monter par discours jusqu'à la première et originelle source de son être, et à la connaissance de Dieu même. Il en peut tirer la démonstration de l'existence d'une Divinité, comme je montrerai au premier discours du livre suivant. Il en peut tirer les premiers mouvements de la Religion, et le germe de cette vertu qui nous incline à nous soumettre à Dieu, comme à la première cause, et au souverain principe de notre être. [...] Bref les plus saints et inviolables devoirs de l'homme selon sa condition naturelle sortent de cette racine et découlent de ce principe ²⁶. »

Ainsi, le *Cogito* cartésien rejoue un thème connu ; comme il est connu qu'à partir de lui l'on peut prouver à la fois l'immatérialité de l'âme humaine et l'existence de Dieu. Sur le premier point, Augustin écrivait, dans le *De Trinitate*, que l'âme peut certes se méprendre sur ce qui est elle-même : « En maintes occasions, l'âme, comme oublieuse d'elle-même, agit sous l'empire de la concupiscence ²⁷ » ; elle roule (*convolvit*) en elle-même les images des corps auxquels elle s'est attachée, et se joint à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à se juger elle-même comme quelque chose de cette sorte ²⁸. C'est ainsi qu'elle se figure qu'elle est un corps ²⁹ – ce à quoi du reste l'incitent les théories des philosophes, qui confondent l'âme

avec le sang, ou avec le cerveau, ou avec le cœur, ou la croient faite d'atomes, d'air ou de feu, et qui tous la pensent mortelle ³⁰.

Mais cette erreur de ceux qui font de l'âme un corps ne vient pas d'un défaut de connaissance :

« L'âme n'a pas à se chercher comme si elle était absente à elle-même. Qu'y a-t-il en effet d'aussi présent à la connaissance que ce qui est présent à l'âme ? Et qu'y a-t-il de plus présent à l'âme que l'âme elle-même (*quid tam menti adest, quam ipsa mens*) ³¹ ? »

L'erreur des philosophes vient de ce qu'ils ajoutent à la connaissance que l'âme a d'elle-même des éléments sans lesquels ils ne peuvent concevoir aucune nature ³². Et c'est l'erreur même des pécheurs :

« Comme [l'âme] est dans les choses auxquelles elle pense avec amour, elle ne peut plus être en soi sans les images des corps ; c'est donc son impuissance à se séparer des images sensibles pour se voir seule ³³. »

Dès lors, l'âme n'a pas à se chercher comme absente, mais comme présente. Lui dire : *Connais-toi toi-même*, ce n'est pas comme lui dire de connaître ceci ou cela, pas même : *Regarde ton visage* (*Vide faciem tuam*). Dès l'instant qu'elle comprend ces mots, toi-même (*te ipsam*), elle se connaît ³⁴. Il faut seulement qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle (*se ab eo quod alterum novit dignoscat* ³⁵). Elle sait d'elle-même plusieurs choses : qu'elle est, qu'elle vit, donc comment est et vit l'intelligence (*intelligentia*) ; que pour comprendre, il faut vivre, et que pour vivre, il faut être ; qu'elle veut, et que pour vouloir, il faut être, il faut vivre, et pour se souvenir aussi ³⁶. Toutes ces connaissances ont leur mode tout à fait spécifique :

« Écartons de notre considération toutes les connaissances qui nous viennent de l'extérieur par les sens corporels [...] L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre ? Le feu a-t-il ce pouvoir, ou le cerveau, ou le sang, ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième élément [...] ? Les hommes ont eu des doutes à cet égard, et l'un s'est efforcé d'affirmer ceci, l'autre cela. En revanche, qui doutera qu'il vive, qu'il se souvienne, qu'il comprenne, qu'il veuille, qu'il pense, qu'il sache, qu'il juge ? Puisque même s'il doute, il vit ; que s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; que s'il doute, il comprend qu'il doute ; que s'il doute, il veut être certain ; que s'il doute, il pense ; que s'il doute, il sait qu'il ignore ; que s'il doute, il juge qu'il convient de ne pas donner son consentement à la légère. Chacun peut douter du reste, mais de toutes ces choses il ne doit pas douter : car si elles n'étaient pas, il ne pourrait douter de quoi que ce soit ³⁷. »

Il est parfaitement clair qu'ici comme plus tard chez Descartes, c'est la différence radicale de mode entre la connaissance que l'âme (ou l'esprit,

mens) a d'elle-même et celle qu'elle a du corps qui oblige à conclure à la différence de nature ou d'essence entre les deux.

La connaissance si spécifique que l'âme peut prendre d'elle-même conduit aussi à la connaissance de l'existence de Dieu : cela se vérifie chez saint Augustin, et derechef chez Silhon qui écrit :

« Ou nous tenons de nous-mêmes l'être dont nous jouissons, ou nous l'avons reçu de quelque cause qui est hors de nous, et il nous a été communiqué de dehors. Il est certain et hors de doute que nous ne le tenons pas de nous-mêmes, et partant qu'il nous a été communiqué. Et ainsi nous sommes assurés de toute certitude, qu'il y a pour le moins un être contingent, quand il n'y en aurait que le nôtre. Or s'il y a seulement un être contingent en la nature, et qui ne soit pas de lui-même, il faut évidemment qu'il y en ait un autre par qui l'être contingent soit, et s'il n'est pas contingent, qu'il soit par conséquent nécessaire, puisqu'évidemment tout être est ou contingent ou nécessaire. [...] Et partant il faut évidemment qu'il y ait [...] un être nécessaire, qui est ce que nous appelons *Dieu* ³⁸. »

La structure de l'opération cartésienne, pour ce qui est du versant ascendant des *Méditations*, n'est donc pas absolument originale, pas plus que les allusions, images et références dont elle se pare, comme celle que le début de la *Méditation II* fait au point d'Archimède. L'originalité cartésienne réside moins dans le sujet, au sens pictural, que dans le trait qui est supérieurement ferme et fin. Des thèmes connus sont ici mis en place, agencés et retraversés avec le maximum de rigueur, et, comme on pourrait le montrer en détail sur la séquence du *Cogito*, c'est cette rigueur, avec laquelle chaque formule, chaque proposition est calculée et pèse son poids, qui produit dans l'esprit cette forme de netteté que Descartes appelle certitude.

4

Étant donné ce caractère doublement savant de l'opération cartésienne, quelle réalité doit-on accorder à des menaces abyssales sur la connaissance humaine ? Soit dit assez rapidement : assez peu.

D'abord, à la bien considérer, la figure du Dieu trompeur est chez Descartes moins qu'un fantôme : une figure qui se dissout. « Dieu trompeur » est une expression intrinsèquement contradictoire, si par Dieu nous devons entendre un être infini, autrement dit un être « souverainement parfait », dont les perfections sont infinies. Aux yeux de Descartes, et comme il est indiqué au début de la *Méditation IV* ³⁹, il est transcendentalement évident que si pouvoir tromper est puissance, vouloir tromper est impuissance ; et Descartes évite constamment d'accoler ces deux termes, « Dieu trompeur », ce en quoi il y aurait une forme de blasphème.

Dans le premier grand traité cartésien, les *Règles pour la direction de l'esprit*, nous trouvons une thématization de la connaissance humaine où rien à proprement parler ne menace l'esprit. Certes, la mémoire y est dite « glissante », et c'est pourquoi il faut développer certains artifices pour ne lui laisser « presque aucun rôle ⁴⁰ » ; mais cette imperfection tout empirique est bien ici la seule qui soit à prendre en compte. Entre les *Regulae* (dont on suppose, faute de certitudes, qu'elles ont été laissées inachevées en 1628) et les *Méditations* (1641), doit-on imaginer chez Descartes une sorte de crise de confiance dans la réalité de la connaissance humaine et dans la puissance de l'esprit humain ? Non seulement nous n'en avons pas la moindre trace, mais tout ce que nous savons du développement des projets cartésiens, en passant par le *Discours* et les *Essais de la méthode*, parle plutôt en sens inverse. Le fait est seulement, comme Descartes ne s'est pas lassé de le répéter, qu'il fallait à la nouvelle science des fondements solides, ce qui impliquait, selon la comparaison développée dans les *Septième Réponses*, que l'on creuse le sol jusqu'au roc, moyennant, nous l'avons vu, la plus minutieuse des préparations.

En outre, s'il faut en effet faire état d'une sorte de contingence métaphysique des vérités créées, on ne peut dire que celle-ci soit liée chez Descartes à l'imagination de mondes alternatifs. Le point-clé figure dans la dernière des trois fameuses lettres du printemps 1630 au père Mersenne sur la création divine des vérités éternelles (les premiers documents de la métaphysique cartésienne qui nous aient été conservés) : « Je dis qu'il [Dieu] a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre [du cercle] à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde ⁴¹. » L'alternative n'est pas entre ce monde et un autre où la vérité serait autrement constituée, mais entre ce monde, avec les vérités qui s'y rapportent, et pas de monde du tout.

En revanche, ce qui reste vrai et manifeste s'agissant du sujet cartésien est son extrême besoin de protection. À la suite immédiate de l'hypothèse du Dieu trompeur, dans la *Méditation I*, figure celle, un peu plus sérieuse, ou du moins un peu plus longue à invalider, d'une nature qui serait tout entière l'œuvre du hasard. Il apparaîtra que si tel était le cas, non seulement le monde ne serait pas ordonné comme il l'est (selon des lois déterminées), mais notre esprit n'aurait pas pu acquérir l'idée d'un Dieu infini, idée qu'il possède indubitablement. Mais ce qui compte est l'accent placé ici sur le fait qu'au sein d'une nature issue du hasard, l'exercice de nos facultés ne serait d'aucune manière garanti. C'est ce qu'indique cette phrase inimitable et impossible à condenser :

« D'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils [sc. : ceux qui nient l'existence d'un Dieu tout-puissant] attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours ⁴². »

Sans un Dieu tout-puissant, « souveraine source de vérité ⁴³ », pas de réalité stable, et rien d'assuré dans la pensée non plus. Le sujet cartésien, de la sorte, ne se définit qu'en s'arrimant à l'infini.

La protection dont il s'agit n'est pas une action rapprochée. Passé le moment de la Création, le Dieu de Descartes, on le sait, ne fait plus qu'apporter aux mouvements de la nature et de l'univers son « concours ordinaire », et ce doit être de la même manière qu'il veille sur des esprits dont il a prévu de toute éternité les moindres mouvements ⁴⁴. Aucun risque donc que cette protection soit d'un genre étouffant : d'autant moins que ce Dieu en qui voir, vouloir et faire ne font qu'un ne peut se représenter sous aucune espèce de personnalité ; qu'il ne nous demande en réalité qu'une seule chose (c'est la leçon de la *Méditation IV*) : *bien user des facultés ou puissances qu'il nous a données* ; et qu'au philosophe (à distinguer du fidèle) il n'a rien promis que le contentement subséquent. Pour toutes ces raisons, la protection qu'assure le Dieu cartésien est au fond celle de notre liberté. Mais sans elle, il est sûr que notre liberté se réduirait à rien, et sans doute est-ce par ce côté que Descartes vérifie la formule de Lacan, dûment citée par Frédéric Pellion : « L'être du sujet est la suture d'un manque. »

Mots-clés : Descartes, subjectivité, doute, Cogito, psychose.

*↑ Denis Kambouchner, professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, est spécialiste de Descartes (dernier ouvrage paru : *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015) et éditeur des œuvres complètes du même auteur (Gallimard, coll. « Tel », en cours de parution). Il est aussi l'auteur de plusieurs essais sur les problèmes de la culture et de l'éducation, dont *L'École, question philosophique*, Fayard, 2013.

**↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 23 février 2017.

1.↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014.

2.↑ *Discours, II ; Œuvres*, éd. Adam-Tannery (ci-après AT), nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1974, t. VI, p. 16.

3.  AT VII, 23-24 (latin) ; IX, 19.
4.  Comme il est notoire, Descartes lui-même ne parle jamais de « sujet » dans le sens moderne du mot, qui ne s'imposera qu'avec Kant. On lit néanmoins à la fin de l'article 160 des *Passions de l'âme* que « la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop », sont choses si merveilleuses « qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration » (AT XI, 453 ; je souligne).
5.  AT VII, 32 ; IX, 25.
6.  H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, 3^e éd., Paris, Vrin, 1973, p. 162-163 ; *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 113-121.
7.  Toutes les formulations cartésiennes ne distinguent pas expressément les deux. Mais, par exemple, dans la *Méditation II*, AT VII, 27 ; IX, 21, il s'agit manifestement plutôt du malin génie : « Mais moi qui suis-je maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si j'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? » ; le latin dit : *deceptorem aliquem potentissimum, et, si fas est dicere, malignum, data opera in omnibus, quantum potuit, me delusisse*, « qu'il y a un certain trompeur très puissant et, si j'ose dire, malin, qui de propos délibéré m'a trompé en toutes choses, autant qu'il peut » (je souligne). En revanche, dans la *Méditation III*, AT VII, 36, il s'agit bien de Dieu : « Toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande (*etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*, que je pense voir le plus évidemment qu'il se peut avec les yeux de mon esprit). »
8.  AT VII, 26 ; IX, 28-29.
9.  *II^{es} Rép.*, 4, AT VII, 146 ; IX, 113.
10.  AT X, 215-216 ; voir Descartes, *Œuvres complètes* (ci-après oc), éd. par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, p. 214. Le début de ce texte est dûment cité par J. Baltrusaitis dans son livre classique, *Anamorphoses ou Thaumaturgus Opticus*, Paris, Flammarion, 1984 ; rééd. coll. « Champs », 1996, p. 113.
11.  Sur Descartes et Balzac, voir oc I, p. 277-289.
12.  Au projet de « représenter [sa] vie comme en un tableau » (1^{re} partie, AT VI, 4) répond dans la cinquième partie l'évocation de l'art des peintres : « Tout de même que les peintres, ne pouvant représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour... » (AT VI, 41).
13.  Au début de la seconde partie, AT VI, 11-13.
14.  *Funditus omnia semel in vita esse evertenda* : AT VII, 17, 5. La radicalité du latin est relativement adoucie dans la traduction française : « Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance... » (AT IX, 13).
15.  Voir l'excellente édition d'E. Lojacono, Descartes, *La Recherche de la vérité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.
16.  AT VII, 15-16 ; IX, 11-12.
17.  AT VII, 258.

18. ↑ Cf. *VII^{es} Obj.*, I, § II, AT VII, 456 : « Mais je vous prie de me dire encore votre pensée là-dessus : *Ce n'est pas une chose certaine que deux et trois fassent cinq ; dois-je donc croire et assurer que deux et trois ne font pas cinq ?* – Oui, dites-vous, c'est ainsi qu'il le faut croire et assurer... »
19. ↑ AT VII, 122 ; IX, 96.
20. ↑ AT VII, 171 ; IX, 133.
21. ↑ AT VII, 465.
22. ↑ AT X, 513.
23. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes, op. cit.*, p. 142.
24. ↑ Voir O. Boulnois (sous la dir. de), *La Puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.
25. ↑ *De Trinitate*, XV, XII, 21.
26. ↑ J. de Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, chez Pierre Billaine, avec privilège du Roi et approbation des Docteurs, 1634, 1060 pages, livre I, p. 177-180.
27. ↑ *De Trin.*, X, V, 7.
28. ↑ *Ibid.*, X, VI, 8.
29. ↑ *Ibid.*, X, VII, 9.
30. ↑ *Ibid.* Sur le même sujet, voir *De Genesi ad litteram*, VII, XV, 21, et *De Quantitate animae*, I, 2.
31. ↑ *Ibid.*, X, VII, 10
32. ↑ *Ibid.*
33. ↑ *Ibid.*, X, VIII, 11.
34. ↑ *Ibid.*, X, IX, 12.
35. ↑ *Ibid.*
36. ↑ *Ibid.*, X, X, 13.
37. ↑ *Ibid.*, X, X, 14.
38. ↑ J. de Silhon, *De l'immortalité de l'âme, op. cit.*, livre II, p. 248-249. La preuve, il est vrai, n'est guère originale. On y reconnaît la troisième des « cinq voies » de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, q. 2, art. 3).
39. ↑ AT VII, 53 ; IX, 43.
40. ↑ *Règle VII*, AT X, 388 ; *Règle XI*, AT X, 409. Voir aussi toute la *Règle XVI*.
41. ↑ À Mersenne, 3 juin 1630, AT I, 152.
42. ↑ AT VII, 21 ; IX, 17.
43. ↑ *Méd. I*, AT IX, 17 (« souveraine » est une addition du français à *fons veritatis*, AT VII, 22).
44. ↑ « Avant qu'il [Dieu] nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose » (*À Élisabeth*, janvier 1646, AT IV, 353-354).

LACAN AVEC DESCARTES

Frédéric Pellion et Anne Théveniaud

Entretien

L'insu du *cogito*

L'unité de Pau du Collège de clinique psychanalytique du Sud-Ouest et le pôle 8, pays des Gaves et de l'Adour, avaient invité Frédéric Pellion le 3 février 2017 pour partager leurs travaux. Lors de la soirée ouverte à tous, s'est déroulé un échange autour de son livre Ce que Lacan doit à Descartes¹. Nous retranscrivons ci-dessous le début de cet échange riche et passionnant.

Anne Théveniaud : Je tiens à remercier Frédéric Pellion d'être là ce soir pour parler de son livre avec nous. Vous êtes vous-même, Frédéric, après une formation scientifique et médicale, devenu psychanalyste et enseignant à l'université Paris-Diderot, tout en continuant à travailler en milieu hospitalier. Vous avez publié en 2000 *Mélancolie et vérité*², voici aujourd'hui ce livre, issu des recherches que vous menez à votre séminaire de Sainte-Anne, *Ce que Lacan doit à Descartes*.

Il y aurait une dette de Lacan envers Descartes. De quoi s'agit-il ? « Pourquoi [...] est-ce que j'ai cru devoir partir, non pas de Platon, Kant, ou Hegel, [...] mais de Descartes³ ? », se demande Lacan.

Cette question vous paraît cruciale pour la psychanalyse. Lecteur averti de Lacan, vous examinez la série de ses références à Descartes, tout en les situant dans la chronologie d'une œuvre *in progress*, avec ses tourments, ses enjeux, son contexte. En même temps, vous travaillez avec des philosophes comme Denis Kambouchner le corpus cartésien auquel il est fait référence, du *Discours de la méthode* aux *Passions de l'âme*, traité qui vous occupe beaucoup à ma connaissance, sans oublier la correspondance.

Votre thèse est celle-ci : « [...] l'édifice lacanien se démontre être directement une reprise du projet cartésien⁴ ». Même si le sujet de l'inconscient n'a pas l'allure ni la teneur du *cogito*, il lui devrait néanmoins beaucoup. Voilà qui a de quoi surprendre. Je dirai ici mon étonnement premier et ancien lors de ma première lecture de Lacan, quand j'ai découvert

qu'il était si proche de Descartes, en particulier si intéressé par son « invention » du *cogito*. Comme toute ma génération, j'en étais venue à lire la psychanalyse par la voie dite alors « structuraliste », et par celle de Foucault plus précisément, *l'Histoire de la folie*. Foucault s'y livrait à une véritable « charge anti-cartésienne ⁵ », comme vous le dites très bien.

Tout votre livre montre comment Lacan, tout en distordant la formule du « Je pense donc je suis », répond à cet oubli, cet effaçage du sujet qu'il constate alors chez les postfreudiens et dans les sciences dites de l'homme. Dans quel but ? Ce que vous montrez ici, c'est que, prenant appui sur ce premier moment cartésien du *cogito*, Lacan pourra donner à la psychanalyse un socle tel qu'on ne pourra plus psychanalyser après lui comme avant. Il faudra dorénavant « compter sur un Je ⁶ ».

Je suis particulièrement heureuse que mes collègues philosophes soient venus nous entendre, en renouant avec une tradition des Lumières bien éclipsée aujourd'hui. Au séminaire de Lacan venaient régulièrement Ricœur ou Hyppolite, dont on retrouve les objections et les contributions à son enseignement. Lacan de son côté fréquentait assidûment ceux de Kojève, de Koyré dont il sera question ce soir. Surtout, il lisait et commentait les textes canoniques, d'une manière qui a certes souvent interloqué ses auditeurs, pas sans scandale donc. Mais de cette subversion, chacun pouvait tirer profit, pour soi. Ainsi, il y a également une dette des philosophes envers Lacan, qu'on pense à Jacques Derrida mais d'abord peut-être à Maurice Merleau-Ponty, dans leur manière de faire avec les grands auteurs. Retrouvons ce soir cet esprit qui a été celui de la psychanalyse française dans ses débuts, avec Lacan.

Commençons par ce que vous posez clairement comme une constante, ce rapport étroit que Lacan a entretenu, dans le courant de sa propre élaboration, avec le moment du *cogito*, qu'il « met au travail », surtout à partir de 1964. Voilà quelle est sa dette. Vous en démontez les enjeux complexes, les choses ne sont effectivement pas simples. Partons de ceci, si vous le voulez, Lacan, qui parlait du sujet comme « acte inaugural », affirmait en 1961 : « C'est, je crois, ce qui fait le prestige, ce qui fait la valeur de fascination, ce qui fait l'effet de tournant qu'a eu dans l'histoire cette démarche insensée de Descartes, c'est qu'elle a tous les caractères de ce que nous appelons, dans notre vocabulaire, un passage à l'acte ⁷. »

Pouvez-vous dès à présent nous en dire davantage sur ce rapport d'élection, de proximité aussi ? Vous parlez d'un « coup de tonnerre ⁸ » en reprenant ce qui s'est passé dans les rêves de Descartes, racontés par son biographe Baillet. Je vous laisse préciser ce qu'il en est du rapport de ces

deux discours qui s'enroulent un moment l'un sur l'autre, de cet enroulement qui produit des volutes, des effets de déformation qu'on connaît, mais que vous suivez avec rigueur, avec profondeur aussi.

Frédéric Pellion : Merci, Anne, pour l'invitation, l'organisation, la présentation. C'est donc l'histoire d'une fréquentation longue, celle de Descartes par Lacan, qui est chose assez étonnante parce qu'on a l'habitude de voir des périodes : Lacan hégélien, si on va chercher avant Lacan surréaliste, ensuite Lacan logicien, après il fréquente des mathématiciens, et pour finir Lacan borroméen... ce sont des tranches. D'un autre côté, certains personnages accompagnent Lacan tout au long, et ces figures-là sont finalement peu nombreuses. Évidemment, on trouve la figure de Freud, c'est le projet explicite, connu, conscient, assumé, proclamé. Et, d'une manière plus souterraine, cette figure de Descartes, que l'on découvre quand on la cherche, et qui n'est pas du tout pour Lacan un *slogan*. Vous savez qu'il a parlé de *slogan* à partir de son « retour à Freud », en revanche, la fréquentation de Descartes est plus discrète, elle n'a pas valeur d'affiche. En réalité, ce qu'a fréquenté Lacan chez Descartes, c'est beaucoup plus que ce dont il parle. Ainsi, nous sommes avertis de cette espèce de coquetterie de Lacan que j'aime beaucoup, qui est de mentionner, de citer comme en passant tel auteur, tel passage, telle phrase, alors qu'en fait cette référence est prise dans un mouvement où il se réfère à toute l'œuvre, beaucoup plus qu'à ce peu qu'il indique.

Il en va ainsi du *cogito*. Il y a, vous le savez, la figure émergée de ce travail, avec toutes ses séries, les différentes réécritures de la formule cartésienne, telles qu'elles sont répertoriées dans le petit *vade-mecum*⁹ de mon quatrième chapitre, on les connaît. Ce qui intéresse Lacan dans ces reformulations, c'est un cas de mécanique du sujet, au sens le plus matériel du terme, c'est de repérer comment on bricole un sujet.

Puis il y a, d'un autre côté, tout ce qui est plus discret. Je vais essayer d'évoquer quelques aspects qui me sont apparus de cette manière discrète, et qui embrassent un Descartes qui n'est pas celui du *Discours de la méthode*. Vous parliez des *Passions de l'âme*¹⁰, parce que c'en est un exemple. À l'époque où Lacan travaillait, Descartes était amputé des *Passions de l'âme*, considérées comme une œuvre tardive, imparfaite, en quelque sorte à laisser de côté si on voulait avoir accès au vrai Descartes, au pur Descartes. Il y a donc un cartésianisme français des XIX^e et XX^e siècles, qui fait sans et presque contre le *Traité des passions*. Descartes a manifestement travaillé de très près ce traité, ce qui suscite notre intérêt au plus haut point, alors même qu'il constitue, à l'époque où Lacan travaille, la partie honnie de

l'œuvre cartésienne, celle en fait qui gêne ce que Lacan appelle « un cartésianisme officiel et appliqué ¹¹ », et qui est le contraire de Descartes.

À partir de là, il y a un autre surplomb, un nid d'aigle sur lequel Lacan se situe dans son rapport à Descartes, et qui est la question de la science. Lacan invente un rapport de la psychanalyse à la science qui soit différent de celui de Freud, ce qu'il considère comme totalement crucial pour l'avenir de la psychanalyse. Pour lui, il est très important que la psychanalyse ait son *épistémè*, et qu'elle ne soit pas à la remorque de l'épistémologie des sciences de la nature, comme on a l'impression que Freud, par moments, l'y met. Il s'agit de donner à la psychanalyse un statut qui tienne compte de la science, une *épistémè* compatible avec le statut du scientifique dans le monde, et qui ne soit pas annexe, en marge de la science. C'est un élément fondamental du projet de Lacan, et pour le mener à bien, il se sert non de la lettre du *cogito*, qui est une affaire technique, mais du *fait* du *cogito*, avec la proposition bien connue : « Le sujet sur quoi nous opérons ne peut être que le sujet de la science ¹². » Or précisément, cette proposition fait suite à une avant-proposition, celle de Descartes qui a mis en route ce sujet.

A. Théveniaud : Disons qu'on est là dans le rapport que Descartes pouvait avoir à la science, et à partir duquel Lacan va forger l'expression « le sujet de la science ». Du sujet cartésien, il parlera comme d'un « sujet de la science ». J'ai eu plus de mal à entrer dans cette perspective, sauf à me rappeler que le sujet, le *Je* que saisit Descartes, n'est pas son corps, et est tout de même aussi scindé du monde matériel. Mais le rapport de Descartes à la science ? Rappelons qu'il a commencé son œuvre par des traités scientifiques qui intéressaient beaucoup ses contemporains. Trois de ces traités ¹³ paraissent en annexe au *Discours de la méthode*, et à titre d'essais de cette méthode, précisément pour en montrer les résultats, les succès.

Il se trouve que vous avez choisi, pour la première de couverture de votre livre, un croquis tiré de *La Dioptrique*. Il montre bien ce que la science devient avec Descartes, comment elle change, on le sait, complètement de nature. On connaît ce qui précède, et à quoi elle met fin, le cosmos fini et hiérarchisé d'Aristote. Lacan, au séminaire de Koyré, entre dans cette démarche qui commente la révolution galiléenne. On passe ainsi « du monde clos à l'univers infini ¹⁴ », c'est le grand tournant de la modernité. Descartes, même s'il n'a pas été un grand physicien, le grand cosmo-physicien étant Galilée, a posé la loi de la réfraction de la lumière. Cette loi est cela même qu'on voit quand on examine soigneusement le croquis en question : il montre un joueur de paume qui projette sa balle, qui va heurter obliquement une surface liquide et transparente. Là, son trajet va être dévié.

Descartes se sert de cette représentation comme d'une espèce de modèle du trajet de la lumière. « Considérez, dit Descartes, que les rayons de la lumière se détournent aussi, en même façon qu'il a été dit d'une balle quand ils rencontrent obliquement la superficie d'un corps transparent, [...] et cette façon de se détourner s'appelle en eux Réfraction ¹⁵. » Il fait une suite de croquis, une mise en série extrêmement rigoureuse, qui mène à la loi des sinus, à partir de quoi on pourra calculer la trajectoire de la lumière. Ce rapport de Descartes à la science, Merleau-Ponty, qui lit attentivement *La Dioptrique*, le commente de manière lapidaire en expliquant que, pour Descartes, c'est l'esprit qui voit, et non pas l'œil, comme si, dit-il, nous étions des aveugles qui faisaient de la géométrie, d'où il conclut à ce qui est selon lui le paradoxe de la méthode cartésienne : « On ne raisonnera pas [...] sur la lumière que nous voyons ¹⁶ [...]. » Toute la philosophie ultérieure, issue de Descartes, va faire fond sur ce sujet qui est capable de « voir » en esprit ce qui se produit dans le monde matériel, par une mathématisation du réel. Le sujet de la science, c'est celui-là. Mais en même temps, c'est un sujet dont le corps a été mis à distance, retranché.

F. Pellion : Le choix du dessin est aussi beaucoup plus prosaïque, c'est parce qu'il a des tas de petites lettres, des tas. Lacan remarque que Descartes est celui qui a introduit des petites lettres dans la science. Là-dessus il a un diagnostic, qui est enfoui dans le *Séminaire IX* : « clôture de l'âge théologique ¹⁷ ». Au fond, cette formule est la préfiguration de la deuxième phase du diagnostic qui porte en 1965 sur le rapport de la science à la vérité. Or, ce rapport, c'est vraiment Descartes qui contribue à l'instituer. Chez lui, en effet, décisive est la mise en suspens de la vérité comme cause. Puis il y a l'utilisation de ces petites lettres qui ne génèrent pas seulement une modélisation. On le voit sur le dessin, elles entrent dans le réel. Je pense que Lacan a copié le schéma optique sur ce dessin, évidemment il ne l'a pas dit.

A. Théveniaud : Pourriez-vous nous en dire plus ? Je me suis posé la question, je ne suis pas allée plus loin.

F. Pellion : On est dans l'optique, il y a la prolifération des petites lettres, mais c'est une hypothèse vraiment adventice... on continue peut-être ?

A. Théveniaud : Il me semble qu'une phrase de Lacan va dans le sens de ce que vous dites, lorsqu'il parle de ce moment du sujet, le *cogito*, comme d'un « corrélat essentiel de la science ¹⁸ ». Vous scrutez alors l'intention de ce

sujet de la science et vous montrez qu'il a « un certain appétit pour la science ainsi qu'une affinité de structure pour ses procédures ¹⁹ ».

F. Pellion : Il y a énormément de manières de poser ces questions. On peut partir d'un autre point. Ce qui vient tout de suite est l'objection suivante : la psychanalyse a à voir avec quelque chose qui s'appelle l'inconscient, Descartes est un philosophe de la conscience. « Mais ça ne va pas du tout ensemble ! », dira-t-on. Cela peut être une manière de se poser la question. Un autre aspect du problème, sur lequel il y a, de la part de Lacan, un diagnostic à la fois irréfutable et saisissant, est de dire : il y a quelque chose d'inconscient dans le *cogito*, qui est méconnu dans cette identification prestigieuse du « je pense » au « je suis », quelque chose qui est précisément de la nature de l'inconscient, méconnu, insu, élidé, et qui est fondamental. Lacan le dit dans la séance du 11 janvier 1967 du séminaire *La Logique du fantasme*, ce qui est insu dans le *cogito*, c'est le « donc ».

A. Théveniaud : Effectivement, la seule fois où Lacan a réécrit le *cogito* avec la formule qui comprend le « donc », c'est lorsqu'il a commencé à renverser les choses. Il dit : « Je pense, donc je cesse d'être », formulation que vous datez de décembre 1965 ²⁰. Ensuite, il mettra une virgule pour montrer que les deux termes ne s'équivalent pas. Cela donne la nouvelle formule : « Je pense : "donc je suis" ²¹ », ce qui est une autre manière de dire que le « donc » est englobé dans l'être.

F. Pellion : C'est absolument le problème de la science de savoir quel statut on donne au « donc », ce que Lacan appelle élégamment « la vérité comme cause ». Dans le *cogito*, le problème est estompé par l'identification des deux *Je*. Évidemment, cela fait partie des modulations de ces réécritures. La question va être, dès l'année qui suit, de faire sauter le « donc ».

A. Théveniaud : Lacan va commencer par disjoindre, et là où, chez Descartes, il y a *ergo*, conjonction, consécution, il place une disjonction. C'est le *vel* ²² du latin, « ou bien », qui devient sous la plume de Lacan « ou bien... ou bien ». Il n'y a plus d'intersection entre être et penser. Ces réécritures du *cogito* sont d'autres façons de tordre la chose.

F. Pellion : C'est pour disloquer, pour montrer que le rapport supposément causal est en fait un rapport de juxtaposition, dans lequel les termes sont juste collés, artificiellement – par les pouvoirs du langage – et non pas naturellement.

A. Théveniaud : Vous dites, mais vous ai-je bien compris, que le « donc » manifesterait quelque chose du désir lui-même insu de Descartes, dans son intention.

F. Pellion : Lacan dit que le *cogito*, c'est le désir de Descartes, ailleurs, il dit le fantasme de Descartes. Mais quel rapport avec le « donc » de la formule ? Le truc à la fois génial et implacable chez Lacan, c'est quand il en arrive à la conclusion que le ça de Freud et le « donc » de Descartes, c'est la même chose. Il faut le faire, il fallait vraiment y penser.

Sur la question de « la clôture de l'âge théologique », les choses paraissent un peu troubles, parce que Descartes parle beaucoup de Dieu. Il n'en parle pas énormément dans les quelques écrits qu'il a laissés et publiés, mais plutôt dans ses lettres. Là, il n'est pas immédiat de saisir en quoi il y a une telle clôture. Néanmoins, cette clôture de l'âge théologique dont parle Lacan est du même registre que l'éliement du « donc » qu'il pratique dans sa lecture du *cogito*. Les deux diagnostics me semblent liés. Comment ? Lacan n'est pas très explicite quand il affirme que ce que fait Descartes, c'est de remettre à Dieu toute la charge de la cause. Qu'est-ce à dire ? La théologie, on dira que c'est lorsque des êtres humains s'interrogent et se soucient de décrypter les intentions divines. Pour Descartes, les choses sont bien différentes, il le dit. En effet, selon lui, Dieu détermine les vérités éternelles, il les crée selon son libre arbitre, et on n'a plus à s'en occuper. Dès lors, le sujet, le sujet de la science plus précisément, fait ses calculs sans se soucier du fondement de la vérité. Lacan appelle cela « ne rien vouloir savoir de la vérité comme cause », celle-ci étant transférée du côté de Dieu.

A. Théveniaud : N'est-ce pas, à peu de choses près, à la même conclusion qu'en arrive un ouvrage que vous citez et qui a fait date, celui de Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* ²³ ? Puisque Dieu est le garant des vérités, le sujet de la science se situe sur le plan de la certitude. Mais Dieu comme créateur de ces vérités éternelles, ce fondement divin donc, est inaccessible à la connaissance humaine.

F. Pellion : Non seulement il est inaccessible, mais Descartes, dans une lettre tardive à Mesland sur laquelle Denis Kambouchner a récemment insisté ²⁴, et avec beaucoup de brio, démontre pourquoi il est nécessaire de ne pas l'interroger. Il y a là une décision de Descartes, et on laisse tomber l'affaire.

Mots-clés : causalité (réforme de la), cogito, science, vérités (éternelles)

-
1. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014.
 2. ↑ F. Pellion, *Mélancolie et vérité*, Paris, PUF, 2000.
 3. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, séance du 13 décembre 1961, cité par Frédéric Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, op. cit., p. 13.
 4. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, op. cit., p. 17.
 5. ↑ *Ibid.*, p. 26.
 6. ↑ *Ibid.*, p. 32.
 7. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, séance du 22 novembre 1961.
 8. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, op. cit., p. 21.
 9. ↑ *Ibid.*, p. 83.
 10. ↑ R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1953, p. 691-802.
 11. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, op. cit., p. 64.
 12. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 858, cité par F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, op. cit., p. 54.
 13. ↑ R. Descartes, *La Dioptrique, La Géométrie, Les Météores*, dans *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 180 sqq.
 14. ↑ A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.
 15. ↑ R. Descartes, *La Dioptrique*, op. cit., p. 188.
 16. ↑ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 36.
 17. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, séance du 29 novembre 1961.
 18. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », art. cit., p. 856.
 19. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, op. cit., p. 55.
 20. ↑ *Ibid.*, p. 83.
 21. ↑ J. Lacan, « La science et la vérité », art. cit., p. 864.
 22. ↑ L'étymologie de *Vel*, « ou si vous voulez », est *volo*, « vouloir », selon le dictionnaire Gaffiot.
 23. ↑ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.
 24. ↑ D. Kambouchner, *Descartes n'a pas dit [...]*, Paris, Les Belles Lettres, 2015. Frédéric Pellion a commenté ce commentaire, à son tour, dans « Savoir ◇ vérité », à paraître dans la revue *Champ lacanien*.

SÉMINAIRE COLLECTIF À RENNES

EPFCL, pôle Ouest

Lacan et la jeunesse

Véronique Maufaugerat

Ouverture, avec « L'Impromptu » *

Si nous avons choisi d'ouvrir notre séminaire collectif avec ce texte dit « L'Impromptu », c'est qu'il nous semble emblématique de la relation que Lacan entretiendra avec « la jeunesse ». Relation que l'on a pu repérer au travers de plusieurs textes qui serviront de référence à ce séminaire et qui sont répertoriés sur le site internet du pôle 9 Ouest, dans la rubrique du séminaire de cette année.

Emblématique, disais-je, car dès ce texte de 1969 dont je vous présenterai brièvement le contexte historique tout à l'heure, nous pouvons relever plusieurs points : Lacan, interpellé, interrogé, voire chahuté par la jeunesse, a toujours (à quelques nuances près, comme nous le verrons plus loin) le souci de lui répondre et de s'adresser à elle de sa place d'analyste, et ce pour lui indiquer, lui enseigner tel qu'il le faisait à son auditoire habituel, une logique des discours qu'il met en mathème au même moment dans son propre séminaire. Pourquoi s'en tient-il à garder le cap de la logique inconsciente, celle de la castration, au risque de braquer son auditoire pour lequel il reste inaudible ? Afin que cette jeunesse qui se voulait révolutionnaire puisse repérer la structure du discours dans lequel elle est prise, et sa place dans ce discours pour mieux lui en faire saisir les impasses. C'est à la fin du texte ce fameux : « Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaire, c'est à un Maître. Vous l'aurez. »

C'est cette phrase que l'Histoire a retenue du dialogue entre Lacan et la jeunesse de 1969 et qui vient alimenter cet imaginaire de « Lacan le mandarin », « l'intellectuel qui n'a pas su dialoguer avec les étudiants gauchistes », qui n'a rien entendu de leurs idéaux, de leurs inquiétudes, de leurs aspirations. Mais qu'en est-il réellement, tant du côté de Lacan et de sa relation à la jeunesse, que du côté de la jeunesse elle-même et de ses aspirations ? Ce hiatus, ce malentendu n'est-il pas ce qui se répète à chaque génération et encore aujourd'hui ? C'est ce que ce séminaire, au travers de ces voix plurielles mais soucieuses de lire Lacan, et chacune à l'aune de son regard singulier, tentera d'explorer et d'explicitier : chaque fois, dans la

lignée de l'enseignement de Lacan, la recherche d'un discours qui ne soit pas du commun, c'est-à-dire qui ne verse ni dans l'imaginaire ni dans les préjugés, que ces préjugés soient de considérer la jeunesse comme à la dérive ou comme ce qui va nous sauver.

Suivant Lacan dans sa réponse à l'étudiant de Vincennes, il s'agira de reprendre cette question qu'il a laissée en suspens : « La psychanalyse est-elle révolutionnaire ? » « Voilà une bonne question » se contente-t-il de répondre. Mais une psychanalyse révolutionnaire, qu'est-ce à dire ?

La psychanalyse, ou plutôt les psychanalystes sont pressés de répondre, de donner leur commentaire sur ce qui agite la société, en 1969 comme aujourd'hui. Mais à l'ère de la communication instantanée, du *buzz*, pour exister, il me semble qu'encore plus qu'hier nous devons, jeunes et moins jeunes analystes d'aujourd'hui, nous repérer aussi dans la structure de ce qui se trame afin de ne pas tourner en rond telle la toupie de notre affiche. Et que de ces cartels de travail et de ces soirées de séminaire se dégagent des petits cailloux...

Quelques repères historiques pour aborder ce « dialogue » si l'on considère les différents étudiants qui interviennent comme ne faisant qu'un : il est vrai que la retranscription ne précise pas nommément de qui il s'agit. Ces repères m'ont été nécessaires pour me dégager de ce que je considérais comme une mise en scène, mais qui apparaît plus après coup comme une surprise devant le ton des échanges : surprise qui signe « ma » jeunesse, c'est-à-dire combien aujourd'hui ce type d'échanges semble inimaginable. Besoin donc de plonger dans l'ambiance de 1968.

L'université de Vincennes

Nous sommes en décembre 1969, le 3 très exactement, lorsque Lacan intervient à l'université de Vincennes, pour parler de psychanalyse aux étudiants. Mais quels étudiants ? Et qu'est-ce que cette université dont il ne reste pas la moindre trace aujourd'hui, ainsi que le montre le documentaire de Virginie Linhart « Vincennes, l'université perdue », diffusé sur Arte le 1^{er} juin 2016.

À l'été 1968, dans la suite des événements de mai (révolte des étudiants qui rejettent le mode archaïque d'enseignement, notamment la hiérarchie institutionnelle et le système répressif, qui veulent le changement, le progrès), E. Faure, ministre de l'Éducation nationale, veut créer une annexe de la Sorbonne-Nanterre en région parisienne afin d'exiler les troubles de Mai 68 et rétablir le calme dans Paris. H. Cixous, P. Dommergue et B. Cassen se saisissent de la proposition du ministre pour créer une nouvelle

université : les préfabriqués seront montés dans le bois de Vincennes en quelques mois. Pour autant, sur tous les plans, Vincennes est une université moderne : sur le plan architectural, du bois et du verre, un bassin, une situation dans la campagne parisienne à la manière des campus nord-américains, une université flambant neuve (des postes tv, des téléphones et de la moquette dans toutes les salles) ; sur le plan de son fonctionnement, pas de hiérarchie, le tutoiement est de mise, se mêleront savoirs, *souks*, assemblées générales et manifestations. Elle ouvre donc ses portes aux étudiants le 3 janvier 1969. L'aventure durera dix ans. Vincennes est rasée aussi rapidement qu'elle a été construite. De nouveau, le gouvernement est dépassé par cette université expérimentale et prétextera l'important trafic de drogue qui sévit sur le campus pour re-déplacer l'université... à Saint-Denis cette fois. L'histoire se répète. Sortie de terre en quelques mois à l'aide de fonds gouvernementaux sans limites, l'université de Vincennes sera rasée, détruite, éventrée en quelques jours. Les bâtiments auraient pu être démontés, au lieu de cela « un effacement radical », disent ceux revenus sur les lieux trente-cinq ans plus tard, « aucune trace », « pas même une plaque », juste une clairière, dont certains veulent y voir le signe de la présence fantomatique du bâtiment mais aussi de l'expérience que chacun y a vécue.

Pour comprendre l'ambiance de « L'Impromptu » et du dialogue entre Lacan et les étudiants vincennois, encore faut-il préciser ce que fut cette université dite expérimentale. D'éminents enseignants viendront y enseigner et des étudiants de tous horizons (sur le plan sociologique car sur celui de la politique : tous à gauche) viennent s'y inscrire : construite pour accueillir 8 000 étudiants, Vincennes en comptera 32 000 en 1976. Malgré un encadrement et des conditions matérielles extrêmement précaires, le gouvernement ne pourvoyant plus aux besoins, l'enseignement se poursuit. « Le savoir était présent », dit G. Miller en accord avec tous les témoignages. « Le savoir se construisait en parlant, faisant des enseignants des maîtres à penser et non plus des mandarins », précise É. Roudinesco.

L'université de Vincennes est donc ce mélange étonnant de révoltes politiques permanentes ¹ et d'échanges de savoir. « On n'y venait pas pour obtenir un diplôme, ni apprendre un métier, l'avenir il est aujourd'hui. » « Vincennes, le lieu de la pensée et de la subversion. » Pour cela, le témoignage de cette expérience qu'est aussi « L'Impromptu » est exemplaire. C'est que, dès l'ouverture en janvier 1969, se pressent des curieux de cette université expérimentale aussi bien du côté enseignant (Deleuze, Foucault) que du côté étudiants : ouverte à tous, bacheliers ou non, quel que soit l'âge, proposant des cours le soir et les week-ends et même une crèche pour

accueillir les jeunes enfants, Vincennes, dans son dispositif même, permet à qui le veut de suivre des cours universitaires. Expérimentale, en quoi ? Pour la première fois, l'université n'est plus l'apanage des jeunes bourgeois, « on y entend des gens qu'on a l'habitude de lire », témoigne É. Roudinesco, « et qui sont interdits d'enseignement dans les autres facultés », les jeunes enseignants ne sont plus cantonnés dans un statut d'assistant. Il n'y a donc pas de hiérarchie mais des assemblées générales régulières où se discute entre étudiants et responsables de chaque département le contenu des cours.

Voilà pour le contexte politique et idéologique qui éclaire me semble-t-il la tonalité des échanges et des interpellations étudiantes à l'endroit de Lacan, mais surtout l'image de celui-ci auprès des gauchistes révolutionnaires de Vincennes.

Lacan à Vincennes

Cette rencontre ne pouvait se dérouler autrement, même s'il faut noter que toutes les interventions ne sont pas des invectives ou des bousculades : certains réclament le silence, « Lacan avec nous » dit-on aussi, ou encore d'interroger pourquoi l'enseignement universitaire ne donne pas le titre de psychanalyste. Ce à quoi Lacan répond justement « parce que la psychanalyse, ça ne se transmet pas comme n'importe quel autre savoir », mais il prend alors « une voix de fausset » nous dit-on, ce qui, après la mise en scène du chien, met le feu aux poudres. Pourtant ces invectives, Lacan les laisse un moment de côté, pour poursuivre son propos. Il n'empêche, ces interruptions incessantes, et peut-être aussi ses remises en question de la moindre idée avancée finissent par l'agacer prodigieusement². Il met alors un terme net à cet « Impromptu » après leur avoir asséné quelques vérités difficiles à entendre : « Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaire, c'est à un maître. Vous l'aurez. » Et pour finir : « Et les premiers à y collaborer [au système qu'ils dénoncent], et ici même à Vincennes, c'est vous, car vous jouez la fonction des ilotes de ce régime. Vous ne savez pas non plus ce que ça veut dire ? »

Question en référence à un échange qui a précédé et que je ne peux m'empêcher de vous livrer, truculent qu'il est et emblématique de ce dialogue de Lacan avec la jeunesse : un étudiant s'énerve, défendant l'idée que pour foutre en l'air l'université, il faut être dehors, ce à quoi Lacan répond discours et structures. La nécessité d'être pris dans le discours pour les êtres parlants que nous sommes rend la différence entre être dedans et être dehors artificielle, de pur semblant : « Mais le dehors de quoi ? Parce que quand vous sortez d'ici, vous devenez aphasiques ? Quand vous sortez, vous

continuez à parler, par conséquent vous continuez à être dedans ³. » Or, les étudiants ne savent pas ce que signifie « aphasique » et Lacan marque assez lourdement sa surprise.

Je reprends la citation : « Le régime vous montre. Il dit “Regardez-les jouir”... » C’est en effet ce que le gouvernement a fait avec Vincennes pendant dix ans : les parquer dans un lieu reculé, les laissant croire à leurs rêves de révolution jusqu’à ce qu’il (le gouvernement) décide que c’était fini. Le documentaire de V. Linhart est en cela exemplaire : d’un côté, la nostalgie de cette expérience unique, perdue, et de l’autre la conscience des motivations politiques qui ont permis que cela soit possible. Apparaît nettement que « ce que le gouvernement a fait, un autre peut le défaire : Vincennes, les ilotes du régime ».

La psychanalyse à Vincennes ?

Qu’en est-il du malentendu du côté de la psychanalyse, ou plus exactement du côté de l’analyste qu’était Lacan ? Plutôt que parler de malentendu, demandons-nous pour quelles raisons il s’est rendu à Vincennes. Car si un département de psychanalyse, sous la responsabilité de S. Leclaire, a existé à Vincennes, Lacan a refusé d’y participer. Ce qui précède nous semble expliquer pourquoi : comment participer à une université même expérimentale qui prétend se situer hors du discours universitaire ? Comment prétendre délivrer ou acquérir un savoir sans que rien ne vienne valider, attester ledit savoir et son acquisition (c’est la fonction des uv – unités de valeur – et du diplôme) ? G. Miller, dans le documentaire, évoque ce département pour en souligner l’originalité et l’opportunité que cela a été pour beaucoup de connaître la psychanalyse par ce biais de l’université. Néanmoins, les quelques traces de ce département trouvées sur Internet et ce qui s’évoque dans « L’Impromptu » autour des unités de valeur montrent l’incompatibilité foncière du projet avec la structure des discours que cherche à présenter Lacan. Il me semble que le refus de Lacan de participer à ce projet de département de psychanalyse tient aussi à cette réponse qu’il fait dans « L’Impromptu » : « La psychanalyse, ça ne se transmet pas comme n’importe quel autre savoir ⁴. » En l’occurrence, pour reprendre les termes de ce texte : un psychanalyste, ça ne s’estampille pas unité de valeur. Mais nous y reviendrons.

Lacan est donc invité à l’université de Vincennes par Foucault, responsable du département de philosophie, à venir parler de psychanalyse. Donc à des étudiants en philosophie. Ce détail a son poids, j’y viendrai dans un instant.

Initialement, quatre « impromptus » étaient prévus. Lacan précisait à la première séance de son séminaire *L'Envers* : « [...] le premier de ces mercredis du mois, au moins pour une part, c'est-à-dire un sur deux, et donc les premiers mercredis de décembre, de février, d'avril et de juin, c'est à Vincennes que j'irai porter, non pas mon séminaire comme il fut annoncé de façon erronée, mais ce qu'en contraste, et pour bien souligner qu'il s'agit d'autre chose, j'ai pris soin de nommer quatre impromptus, auxquels j'ai donné un titre humoristique ⁵ ». Deux seulement auront lieu : le premier retranscrit à la fin de *L'Envers* en annexe, sous le titre « Analyticon », et le dernier, le 3 juin 1970, dont il ne reste aucune trace écrite ⁶, à part ces quelques lignes dans *L'Envers* : « J'ai été faire un tour à Vincennes, il y a huit jours, histoire de marquer succinctement le fait que j'avais répondu à l'invitation de cet endroit. Je vous l'avais d'ailleurs annoncé ici la dernière fois, pour vous donner le bon départ d'une référence par laquelle j'ai commencé... Freud, *Analyse terminable et interminable* ⁷. » Lacan traitera dans la suite de son séminaire de l'analyste et de sa position. Freud avait souligné, lui, l'impossible de la fonction, comme celle de gouverner et celle d'éduquer.

De cela aussi Lacan parle dans notre « Impromptu ». Après avoir dit que la psychanalyse ne se transmet pas comme n'importe quel autre savoir, il met en tension savoir et discours, amenant le mathème du discours du maître, dont il met la formule au tableau, interrompu par un « l'homme ne peut se résoudre en équation », formule au passage éliminée de la version éditée du séminaire. « Le psychanalyste a une position qui se trouve pouvoir être éventuellement celle d'un discours. Il n'y transmet pas un savoir, non pas qu'il n'ait rien à savoir, contrairement à ce qu'on avance imprudemment. C'est ce qui est mis en question – la fonction, dans la société, d'un certain savoir, celui que l'on vous transmet. Il existe ⁸. » Cette précision est importante car elle montre le réel intérêt de Lacan pour ce qui agite la société et plus particulièrement l'Université et explique pourquoi c'est lui qui amènera plus loin cette question des unités de valeur dont les étudiants ne veulent pas entendre parler, « on s'en fout » lui rétorque-t-on. Mais Lacan ne lâche pas. Qu'a-t-il à en dire de sa position d'analyste ?

La contestation et les unités de valeur

L'auditoire de Lacan n'est pas composé que de contestataires et de révolutionnaires, comme je le soulignais tout à l'heure. Et si toutefois ce sont eux qui font le plus entendre leurs voix, couvrant celle de Lacan, je voulais revenir sur le point laissé en suspens de son auditoire et du lieu où il parle. Il est là, invité, pour parler de psychanalyse, à des étudiants en

philosophie disais-je plus haut. Thierry Florentin, de l'ALI, dans son commentaire de « L'Impromptu ⁹ », relève l'importance du lieu et de l'adresse d'un dire. En effet, Lacan lors de sa première séance de *L'Envers*, celle précédant Vincennes donc, revient sur la question des lieux de son séminaire ¹⁰, puisque ce dix-septième se déroule pour la première fois à la faculté de droit. De 1953 à 1963, il s'est tenu à Sainte-Anne, c'est-à-dire à l'hôpital psychiatrique et donc devant un auditoire de médecins ; puis à l'École normale supérieure et enfin à la faculté de droit (de 1969 à la fin). « J'ai dit ce que je dis, je ne parle pas de ce que je suis. À quoi bon puisqu'en somme, ça se voit grâce à votre assistance. Ce n'est pas qu'elle parle en ma faveur. Elle parle quelques fois, et le plus souvent, à ma place. Quoi qu'il en soit, *ce qui justifie qu'ici je dise quelque chose, c'est ce que j'appellerai l'essence de cette manifestation qu'ont été, successives, les diverses assistances que j'ai attirées selon les lieux d'où je parlais.* » Et il ajoute : « Le lieu a toujours eu son poids pour faire le style de ce que j'ai appelé cette manifestation ¹¹ [...]. » Et revenant plus précisément sur les lieux de son séminaire, il pointe l'effet de transfert, « je suis devant vous l'analysant », pour dire combien son auditoire peut infléchir son énoncé.

À son séminaire, comme ici à Vincennes. C'est pourquoi il rappelle à trois reprises « être invité », marquant par là son « extériorité » et de l'université et du département de psychanalyse. Allant même jusqu'à dire qu'il n'y a pas de psychanalyste à Vincennes ! Dans la même logique, il dit ne pas être contestataire, ni être venu là pour critiquer la psychanalyse. Et quand il met sur le tapis la question des unités de valeur, c'est pour faire valoir une certaine position du savoir dans le discours universitaire, discours dans lequel ils sont pris, qu'ils soient dedans ou dehors, dès lors qu'inscrits comme étudiants. T. Florentin ajoute que ce que Lacan leur rappelle ici, c'est que l'université, « ce n'est pas qu'une question de plus-value comptable de savoir, qui ne conduit qu'à l'objet *a*, mais également un fondement pour chacun à prendre en main son destin singulier ».

Finalement, malgré les interruptions incessantes et les échanges vindicatifs, Lacan fait passer ce qu'il a à faire passer, c'est-à-dire ce qui lui tient à cœur relativement à la psychanalyse et au psychanalyste. Le dernier point important que j'ai retenu de ce texte est la passe.

La passe

En effet, nous sommes en 1969. Lacan a fondé son école (EFP) en 1964, après ce qu'il appelle son *ex-communication* (de l'IPA), à cause de divergences autour de la formation des analystes : le fameux débat entre psychanalyse

didactique et psychanalyse personnelle. Son projet est de trouver un mode de formation qui ne reproduise pas les critères de l'IPA, à savoir « ne pas reproduire le type d'enseignement et de hiérarchie, le refus de la commission des études, la présélection des candidats, la séparation "par avance" de la cure personnelle et de l'analyse didactique, les contrôles obligés et surveillés, les garanties et les séances "normalisées" ». « Ils [les membres de l'EPF qui ont suivi Lacan en 1964] récusent une forme bureaucratisée de la formation psychanalytique qu'ils jugent contraire à l'éclosion et à la manifestation d'un réel désir de devenir analyste » nous dit É. Roudinesco ¹².

Malgré cette unanimité au sein de l'EPF, en octobre 1967, lorsqu'il produit sa non moins fameuse « Proposition d'octobre ¹³ » sur la passe, des tensions, des remous, voire des conflits éclatent, conflits encore à l'œuvre en 1969. Aussi livre-t-il devant les étudiants de Vincennes son projet et même le cœur de celui-ci : après avoir écrit le discours du maître qui mathématise le discours de l'inconscient, c'est-à-dire « ce qu'il en est pour le psychanalytant » dit-il ¹⁴, il avance : « Je me suis d'abord demandé ce qu'il pouvait en résulter pour le psychanalyste, et où il était, lui » – où se situe l'analyste dans ces discours. Lacan poursuit : « Car sur ce point, il est bien évident que les choses ne sont pas claires, depuis que Freud, qui savait ce qu'il disait, a dit que c'était une fonction impossible – et pourtant remplie tous les jours. Si vous relisez bien le texte, vous vous apercevrez que ce n'est pas de la fonction qu'il s'agit, mais de l'être du psychanalyste. Qu'est-ce qui s'engendre pour qu'un beau jour, un psychanalytant s'engage à l'être, psychanalyste ? » C'est pour savoir cela qu'il a pensé la passe et son dispositif : pour recueillir le témoignage d'analysants passés à l'analyste. Mais comment ?

Cette question, Lacan la posera à maintes reprises, et encore en 1978 aux Assises de l'EPF à Deauville, dans son discours de conclusion : « La seule chose importante, c'est le passant [débat dans son entourage autour de l'analyste de l'École (AE) dont beaucoup attendaient qu'ils soient les passeurs], et le passant, c'est la question que je pose, à savoir qu'est-ce qui peut bien venir dans la boule de quelqu'un pour s'autoriser d'être analyste ? J'ai voulu avoir des témoignages [...] de comment ça se produisait. Bien entendu, c'est un échec complet cette passe. Mais il faut dire que pour se constituer comme analyste, il faut être drôlement mordu ¹⁵. » Bien entendu, précise-t-il en 1978, pourquoi ?

Il me semble que dans « L'Impromptu » déjà il souligne ce qui est finalement de l'ordre du nécessaire quand il recommande la lecture d'un article critiquant l'institution psychanalytique : « Pour autant qu'elle est en contradiction avec tout ce qu'exige l'existence même du psychanalyste

– c’est vraiment une merveille. Je ne peux pas dire que je le signerais, car je l’ai déjà signé – ce sont mes propos. En tous cas, chez moi, cela a une suite, à savoir une certaine proposition qui tire les conclusions de cette impasse si magistralement démontrée ¹⁶. » Cette impasse institutionnelle qu’il a dénoncée et dont il dit avoir tiré les conclusions avec sa « Proposition » (sur la passe), n’est-ce pas cela qui revient en 1978 sous la forme de l’échec ? Une impasse de structure donc ? Celle qu’on nomme « le roc de la castration » ? En lien avec l’impossible et l’être du psychanalyste ? Ce serait à articuler plus précisément, mais je soulève là ces questions pour le parallèle qu’elles constituent avec cette rencontre de Lacan avec la jeunesse de l’époque, pas n’importe laquelle, des étudiants gauchistes contestataires. Ce n’est pas son public habituel, et celui-ci aussi a infléchi le discours de Lacan. Non pas en le faisant céder ou abdiquer sur une position qu’on lui prêtait alors, mais en ce qu’il dit là, ce qu’il dit à son séminaire peut-être, mais de façon ramassée et concise, abrupte. Tel qu’on n’a pas l’habitude, lecteurs de Lacan, de le lire. C’est peut-être en cela que cet auditoire aura infléchi le dire de Lacan.

Conclusion

« Les impromptus », « drôle » de titre disait Lacan dans son annonce à Vincennes. En effet. Impromptu, c’est inopiné, à l’improvisiste, sans préparation. Or, il dit bien dans *L’Envers*, comme pour rassurer son auditoire après cette première visite à Vincennes : « J’ai été la semaine dernière à Vincennes, où l’on a pu croire que ce qui se passait n’était pas de mon goût. Il était en effet convenu que ma venue, seulement au titre de personnage en vue, serait l’occasion d’un effet d’obstruction. Croit-on que cela puisse de quelque façon m’épater ? Ai-je besoin de dire que j’étais averti de ce que j’y ai rencontré ? Et que veut-on que cet incident puisse constituer comme grande nouveauté du contexte pour moi alors que cette obstruction ne date pas d’hier ¹⁷ ? » Donc non seulement elles étaient préparées, ces visites, mais lui aussi s’y était préparé. Y venir avec sa chienne atteste de cette préparation, même si on sait que Lacan y faisait souvent référence (dans le *Séminaire IX* notamment) et que l’on peut comprendre pour quelle raison : amener la distinction entre parole, discours et langage et introduire sa formalisation des discours.

Mais il semble qu’il renverse là les choses : l’impromptu, ce n’est pas lui. Lui est invité, comme il aime à le rappeler à plusieurs reprises. Sur le mode « si ce n’est toi c’est donc ton frère », je dirais que l’impromptu, c’est elle. C’est sa chienne Justine, l’inopinée de ces rencontres. Et si l’on peut reconnaître là le style de Lacan, une forme d’humour (ce titre humoristique

dit-il aussi), preuve a été faite que le public a ri jaune. Le malentendu ? Parfois oui, parfois non. Car il me semble que ce qui donne ce ton si particulier à ce texte, c'est aussi que, outre faire des plaisanteries qui sont tombées à plat, il est quand même venu à Vincennes pour dire, pour parler de cette plaisanterie absolument pas drôle qu'est la castration. Et sous quelque forme qu'on fasse passer cette vérité, elle est toujours dure à entendre. L'auditoire de Vincennes en tout cas a choisi de ne rien en entendre, mais à l'image du névrosé pour qui de nombreuses années d'analyse n'y suffisent même pas toujours.

Ce soir, j'ai tenté de dégager ce dialogue de ce qui en a rendu pour moi la ou les premières lectures si difficiles. En fait de ton, d'artifices ou de mise en scène comme je l'ai d'abord pensé, c'est le propos même, clair, direct et sans détour qui peut être difficile. Pour vous donner envie de le lire, de le travailler si ce n'est pas déjà fait.

Mots-clés : jeunesse, révolution, Vincennes, discours, castration.

* ↑ Intervention au séminaire collectif « Lacan et la jeunesse », dans le cadre des activités du pôle 9 Ouest, à Rennes le 26 janvier 2017.

1. ↑ En juin 1969, lorsque E. Faure exige des élections pour un conseil d'administration en conformité avec la loi, en 1978 lorsque Alice Saunier-Séité exige le déplacement à Saint-Denis mais aussi lors de chaque assemblée générale, voire de cours. Raison pour laquelle Foucault quittera Vincennes pour le Collège de France.

2. ↑ À noter que Foucault interrompra son expérience vincennoise pour un poste au Collège de France, le documentaire montrant une séquence de son cours, similaire à ce que Lacan vit ce 3 décembre 1969.

3. ↑ J. Lacan, « L'Impromptu de Vincennes (Analyticon) », dans *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 227-240.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 228.

5. ↑ *Ibid.*, p. 9.

6. ↑ Après des recherches plus fouillées, référence Jacques Lacan, Impromptu n° 2, Seconde conférence publique de Jacques Lacan à l'université de Vincennes prononcée le 3 juin 1970, transcrite dans *Jacques Lacan, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions de l'Association lacanienne internationale, 2006, p. 215-225.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 192. La référence en question est celle de Freud, *Analyse terminable et interminable*.
8.  J. Lacan, « L'Impromptu de Vincennes (Analyticon) », art. cit., p. 228.
9.  T. Florentin, « Le psychanalyste est-il révolutionnaire, lecture de l'Impromptu de Vincennes », 23 octobre 2007.
10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 16.
11.  *Ibid.*, p. 15, et « Complément », 10 décembre 1969, où Lacan revient sur l'épisode de Vincennes.
12.  É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 2, 1925-1985, Paris, Fayard, 1994, p. 450.
13.  J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.
14.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 229.
15.  J. Lacan, Intervention conclusive aux Assises de l'EPF à Deauville, 8 janvier 1978.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 230.
17.  *Ibid.*, « Complément », 10 décembre 1969, p. 24-25, où Lacan revient sur l'épisode de Vincennes : « [...] la contestation c'est moi qu'il la guette. Et ce pour un objet qui m'intéresse éminemment – pour ce qu'elle confirme ou infirme de ce niveau où je situe la structure d'un discours. [...] C'est évidemment parce que le discours dont il s'agit, je le regarde d'ailleurs. Je le regarde d'un endroit où me situe un autre discours, dont je suis l'effet » (ce qui n'est pas pour lui déranger un cours). « À la vérité, aussi essentiel au fait que je parle ou non tranquille est ce dans quoi baignent ceux qui m'écoutent », c'est-à-dire l'obstruction dont il a toujours été l'objet, déjà à Sainte-Anne.

Rosa Guitart-Pont

Le mal de la jeunesse *

La jeunesse à laquelle Lacan s'adressait était en général la jeunesse universitaire, celle de Vincennes, de Normale sup, de la fac de droit, de l'université de Milan, etc. Je vais donc tout d'abord dire un mot sur la jeunesse de Vincennes, puisque j'en ai fait partie un peu avant qu'on ne démolisse, en 1980, l'édifice de cette faculté, qui se voulait un centre d'expérimentation.

Vincennes a été créée à l'automne 1968. Les enseignants et les étudiants qui la fréquentaient venaient donc de vivre les événements de Mai 68. Certains y avaient même participé activement. Les murs regorgeaient de mots d'ordre mêlant révolution politique et révolution sexuelle. Ainsi pouvait-on y lire pêle-mêle « à bas le capitalisme », « le pouvoir est dans la rue », « jouissons sans entrave », « il est interdit d'interdire », etc.

Dans le département de sociologie où j'étais inscrite au début, les discussions étaient vives, parfois virulentes, notamment entre communistes et anarchistes et entre les diverses tendances de ces deux idéologies (les tendances communistes étant nettement majoritaires). Il arrivait que les débats finissent en insultes. Or, une des pires insultes était de traiter quelqu'un de réformiste. C'est dire si l'heure était à la révolution. Il arrivait même que le poing levé des révolutionnaires se transforme en coup de poing. Les différends pouvaient également éclater entre les divers départements. Ainsi, les étudiants en sociologie pouvaient s'en prendre à ceux du département de psychologie ou de psychanalyse, les accusant de privilégier l'individualisme au détriment des mouvements collectifs, ou encore de privilégier la théorie au détriment de l'action. Tout ce climat explique l'accueil mouvementé que l'on a réservé à Lacan lors de son intervention en décembre 1969 et notamment la question provocante qu'un étudiant lui a lancée : « Lacan, la psychanalyse est-elle révolutionnaire ? » À quoi a-t-il répondu : « Voilà une bonne question ¹. »

Je laisse en suspens cette bonne question et j'en pose une autre : la jeunesse d'aujourd'hui est-elle aussi révolutionnaire que celle de cette époque ?

Ce qui caractérisait la jeunesse « post-soixante-huitarde » était sa contestation virulente du système social, mais surtout l'espoir qu'un changement était, non seulement possible, mais imminent. D'un côté, l'espoir que la révolution marxiste allait corriger les injustices et l'insatisfaction résultant du capitalisme. De l'autre côté, l'espoir que la sexualité, une fois libérée de la répression du discours bourgeois dominant, serait enfin une source d'épanouissement pour tous. Or, quelques décennies plus tard, on ne peut que constater que le capitalisme règne toujours en maître et que, là où le marxisme s'est imposé, cela ne va guère mieux. De même, si on peut se réjouir que le discours social soit aujourd'hui plus tolérant vis-à-vis de la sexualité, les symptômes dont nous font part les jeunes analysants ne font qu'illustrer que la révolution sexuelle n'a pas tenu, non plus, tout à fait ses promesses.

Malgré ou à cause de cela, il me semble pouvoir dire que la jeunesse d'aujourd'hui est tout aussi insatisfaite et contestataire que celle à laquelle Lacan s'adressait. Mais ce qui a changé, c'est que leur contestation ne s'appuie pas autant sur un discours prêt à l'emploi comme était celui de la révolution sexuelle ou de la révolution marxiste à l'époque. Aujourd'hui, on parle davantage de mouvements alternatifs, mais ceux-ci sont moins doctrinaires. Ce qui à mon avis n'a rien de négatif, même si certains le regrettent en avançant que l'échec du marxisme a tué l'idée même d'utopie, le propre de celle-ci étant de viser le Bien pour tous.

Cette différence étant posée, peut-on en conclure que quels que soient les énoncés de la contestation, celle-ci est spécifique à la jeunesse ? Rien n'est moins sûr. Cela dépend du contexte familial, social et historique. Mais pour nous en tenir au contexte historique récent, on peut citer le romancier Stefan Zweig, contemporain et ami de Freud, qui rend très bien compte de ce qui a été un tournant pour la jeunesse à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Avant cette date, dit-il, les jeunes s'empressaient de s'habiller comme leurs aînés, pour emprunter leur air sage et respectable. C'est dire que, loin de contester le savoir que cette sagesse incarnait, ils n'avaient que la hâte de s'y conformer. Cette sagesse n'est autre que celle promue par le discours du maître dont le discours universitaire se fait l'écho.

C'est également un tournant de la jeunesse que Lacan souligne en 1972 dans son discours à Milan, lorsqu'il dit : « Il y a quelque part de ce qu'on appelle si gentiment, si tendrement, la jeunesse [...] comme si c'était une caractéristique [...] il y a quelque chose qui ne marche plus du côté [...] du discours universitaire. » Puis, un peu plus loin, il ajoute : « Peut-être un jour il y aura un discours qu'on appellera comme ça : le mal de la

jeunesse ². » Et ce mal semble résulter de ce nouveau discours du maître qu'est le discours scientifique, avec son corollaire, le discours capitaliste.

« Le capitalisme, dit Lacan, est follement astucieux, mais il est voué à la crevaisson. C'est intenable ³. » De même en 1974 il déclare, toujours à Milan ⁴ : « Il y a quelque chose qui est devenu impossible [...] du fait d'un certain envahissement [...] du réel [...] Le réel est devenu d'une présence qu'il n'avait pas avant à cause du fait qu'on s'est mis à fabriquer un tas d'appareils qui nous dominent [...]. » Le réel qui a permis de construire tous ces appareils qui dominent l'homme, c'est le réel de la science, et c'est le capitalisme qui s'est fait le promoteur de ces appareils. « C'est uniquement à cause de cela – poursuit Lacan – que nous en sommes poussés à considérer que l'analyse, c'est la seule chose qui puisse nous permettre de survivre au réel. » Il y a, conclut-il, une nécessité à ce qu'il y ait des analystes.

Que ce soit dans ces deux discours à Milan ou dans les deux impromptus de Vincennes, ce dont Lacan essaye de rendre compte, c'est du malaise engendré par ce nouveau discours du maître. Dans ce sens, on pourrait dire qu'il prend la mesure de la révolte des jeunes auxquels il s'adresse. Mais en même temps, il tient à leur signifier le paradoxe de leur discours révolutionnaire. Ainsi déclare-t-il aux jeunes de Vincennes : « L'aspiration révolutionnaire ça n'a qu'une chance d'aboutir toujours au discours du maître. Ce à quoi vous aspirez comme révolutionnaire c'est à un maître, vous l'aurez ⁵. » Ce qui était fort gonflé de sa part car c'était contre l'autorité de tout maître que ces jeunes prétendaient se révolter. Puis à Milan en 1972, il dit : « Faire la révolution [...] ça signifie [...] revenir au point de départ. » Et il ajoute : « Il n'y a pas de discours du maître plus vache qu'à l'endroit où l'on a fait la révolution. »

Au vu de ce qui précède, on peut donc constater que si Lacan était très critique vis-à-vis du discours capitaliste, il n'attendait rien du discours révolutionnaire. Et cela du fait qu'il mettait les deux discours dans le même panier.

Discours capitaliste et discours révolutionnaire

Quelques passages dans *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960) sont très éclairants à ce sujet. Lacan savait qu'il comptait parmi son audience un certain nombre de jeunes marxistes. Sachant que le marxisme milite pour une meilleure répartition des biens, c'est probablement à leur intention qu'il fait un développement sur l'utilitarisme de Jeremy Bentham ⁶ (1748-1832).

L'utilitarisme consiste dans l'élaboration du problème des biens : comment ils sont produits, comment ils s'organisent, comment ils sont répartis,

etc. Lacan fait remarquer que les besoins de l'homme se logent dans l'utile et qu'à ce stade il n'y a pas de problème – le maximum d'utilité pour le plus grand nombre. Le problème vient de ce que ces biens produits n'ont pas seulement une valeur d'usage mais une utilisation de jouissance. Et il ajoute : « Le domaine du bien est la naissance du pouvoir. » Accumuler des biens, des richesses, en en privant les autres, c'est en effet accumuler du pouvoir. Mais Lacan précise : « Ce qui s'appelle défendre ses biens n'est qu'une seule et même chose que se défendre à soi-même d'en jouir. » Ce qui est pour le moins paradoxal.

Pour illustrer ce paradoxe, Lacan évoque le *potlatch*⁷, qui était une pratique en usage dans certaines sociétés dites primitives. Cette pratique consistait en ceci : lors d'une fête, l'hôte qui recevait tenait à montrer sa puissance à ses invités en brûlant une quantité considérable de ses biens (de l'huile ou d'autres produits de sa récolte). Plus il était puissant, plus il brûlait de biens. Loin donc de profiter de ses biens, la jouissance de l'hôte était de montrer sa puissance. De même, la jouissance des capitalistes n'est pas tant dans le fait de profiter de leurs biens que dans le pouvoir qu'ils trouvent à les accumuler sans fin (la plus-value). Autant dire que le pouvoir des capitalistes est une jouissance qui n'atteint jamais sa fin.

Un peu plus loin dans ce même séminaire, Lacan déclare : « Une part du monde s'est orientée dans le service des biens, rejetant tout ce qui concerne le rapport de l'homme au désir. C'est ce qu'on appelle la perspective post-révolutionnaire [...] on ne fait que perpétuer la tradition éternelle du pouvoir, à savoir – Continuons à travailler, et pour le désir vous repasserez⁸. » Ceci n'est pas très loin de ce qu'il dit à Milan en 1974. Je le cite : « Ce que je sais c'est que le marxisme a eu son résultat, un résultat étonnant : de faire collaborer les ouvriers à l'ordre capitaliste en leur redonnant le sentiment de leur dignité⁹ [...]. » Pour Lacan, les marxistes n'étaient donc que des collabos du capitalisme. Ainsi, s'il met dans le même panier le capitalisme et le marxisme, c'est parce que ces deux discours ignorent tout ce qu'il en est du désir, de la jouissance et de ses paradoxes. Or, c'est bien cette ignorance qui est le propre de tout discours du maître.

C'est pourquoi, s'il ne cesse de critiquer les effets néfastes de ce nouveau discours du maître, il n'est pas tendre non plus avec le discours du maître antique. Néanmoins il semble considérer que le capitalisme est plus envahissant, du fait de tous ses appareils qui nous dominent. Ces appareils, qu'on peut considérer comme des biens, ainsi que la plus-value, diffèrent du Bien promu par le discours du maître antique. Lacan le développe également dans *L'Éthique* et il le rappelle dans *Encore* et à Milan en 1972, où il parle

de « l'existence, de l'être et de l'essence », qui sont les trois notions de base de l'ontologie d'Aristote sur laquelle s'appuyait le discours du maître antique.

Discours du maître

Il ne me semble pas inutile de rappeler le commentaire que Lacan fait du discours du maître antique, puisqu'on ne peut pas ignorer que certains jeunes aujourd'hui sont tentés par des idéologies religieuses, parfois même au prix de leur vie (voir les kamikazes de Daech). Or, le discours religieux, qu'il soit extrémiste ou modéré, est une variante du discours du maître antique. Pour ce dernier, la sagesse de l'homme consiste à atteindre le Souverain Bien, soit la paix de l'âme. Et l'âme est ce qui dans l'être participe de l'essence divine. Ce que cherche Aristote, dit Lacan dans *Encore*, c'est ce qu'est la jouissance de l'être ¹⁰. Et en évoquant le Dieu des philosophes, il ajoute : « Qu'il y ait un être tel que tous les autres êtres moins êtres que lui ne peuvent avoir d'autre visée que d'être le plus être qu'ils peuvent être, c'est là tout le fondement de l'idée du Bien dans cette éthique d'Aristote, à laquelle je vous ai incités à vous reporter pour en saisir les impasses ¹¹. »

Si le Bien promu par le maître antique est une impasse, c'est parce que, comme Lacan le rappelle dans *Encore*, le Bien c'est le refoulé de tous les jours. Et ce que l'idéal du Bien refoule c'est évidemment le manque, la castration, mais aussi ce qu'il en reste, à savoir l'objet *a*. Ce refoulement, avec la jouissance paradoxale qu'il engendre, est donc le propre du discours du maître.

C'est sur ce même refoulement que repose le discours capitaliste. Mais ce qui a changé est la nature du Bien : celui promu par le maître antique était un Bien spirituel, alors que celui promu par le capitaliste est un bien matériel. Ou, autrement dit, la jouissance de l'être a cédé la place à la jouissance de l'avoir. Mais toutes les deux, étant des jouissances qui ignorent la castration, ne peuvent se confronter qu'à une impasse. Ce qui a changé également c'est que le discours du maître antique faisait lien social, en tant qu'il s'appuyait sur l'idéal commun du Bien suprême. En revanche, sous le discours capitaliste, dit Lacan, tout individu devient un prolétaire, privé de lien social et réduit à être au service de ces appareils qui ne sont que des objets plus-de-jouir en toc. L'idéal commun a donc cédé la place à des objets, qui non seulement sont des objets plus-de-jouir en toc, mais impliquent une jouissance solitaire. Or, le capitalisme n'est que le corollaire du discours scientifique moderne. Et c'est bien à la naissance de ce dernier qu'on doit la chute des idéaux collectifs, plus qu'à l'échec du marxisme, comme certains le prétendent.

La science antique s'appuyait sur la philosophie en s'interrogeant sur l'être et l'essence des choses. En revanche, la science moderne ne s'appuie que sur le mathème. C'est le mathème qui fait exister les choses. Lacan le rappelle à Milan en 1972. On a fini par s'apercevoir, dit-il, que ce n'est pas à méditer sur l'être qu'on fera en rien le moindre pas car le mot « être » n'a aucun sens en dehors du langage. « C'est un effet d'histoire, que nous en sommes à nous interroger, non sur notre être, mais sur notre existence : Je pense donc je suis. » On sait que c'est dans cet aphorisme de Descartes que Lacan voit la naissance du discours scientifique moderne. Et il poursuit : « Nous en sommes à ça : à interroger l'"il existe" au niveau du mathème, au niveau de l'algorithme ¹². »

Or, le mathème, étant une construction langagière, une construction signifiante, n'a pas de sens, contrairement à l'idéal, qui non seulement transmettait un sens commun, mais était garanti par l'Être suprême (le Dieu de philosophes). Il en va de même pour la nouvelle conception du sujet, qui loin d'être une essence n'est que l'effet du signifiant. Et c'est bien cette fonction de l'Un du signifiant qui distingue la science moderne de la science antique, comme Lacan le rappelle dans *Encore* ¹³. Or, cet Un du signifiant va de pair, si l'on peut dire, avec l'Autre barré. Autrement dit, il n'y a plus d'Être suprême qui vienne le garantir. Dès lors, cet Un du signifiant n'est là que pour représenter la solitude et le maître se réduit à l'arbitraire de l'Un du signifiant : d'où la volatilité des idéologies communes, d'où aussi l'absence de lien social propre au capitalisme qui n'est que le corollaire de la science moderne.

Discours analytique

À Milan en 1974, Lacan fait remarquer que le savoir scientifique a commencé par s'appuyer sur le réel des astres de la voûte céleste. « On s'imagine [dit-il] que de ce savoir, nous sommes le reflet, qu'il y a quelque chose qui s'appelle l'âme qui reflète le ciel [...]. » Mais, « maintenant qu'ils l'ont matérialisé, [ce réel] [...] ils s'aperçoivent que ça n'a pas beaucoup de rapport avec leur vie de tous les jours ». Du coup, ces tas d'appareils qui dominent l'homme, qui l'écrasent même, poursuit Lacan, « le mettent dans l'urgence de savoir comment il vit [...] alors on en est arrivé à penser qu'il y avait des gens qu'il fallait aider à vivre et pour ça on a élucubré un autre savoir, qui essaye quand même de voir le rapport que ça a avec la vie ¹⁴ [...] ». »

Lacan ne fait ici que rappeler que le savoir de l'inconscient, élucubré par Freud, est impensable avant l'avènement de la science moderne. Ainsi, dans *L'Envers de la psychanalyse* ¹⁵ (1969-1970), il dit que le discours de la

psychanalyse n'est pas le complément du discours de la science, mais qu'il est conditionné par celui-ci, du fait que le discours de la science ne laisse aucune place à l'homme. D'où le mal de la jeunesse, pouvons-nous conclure.

Toujours à Milan en 1974, Lacan dit : « Le savoir [scientifique] ne lui sert qu'à ça [à l'homme], faire des choses qu'il croit qu'il a créées [...]. » Mais, « il y a quand même quelque chose qu'il sait très bien qu'il ne sait pas : c'est ce qui concerne le sexe ». Et il ajoute que ce dont le sujet parle sur le divan, « c'est non seulement de quelle peine il a bien souvent à faire l'amour, mais de quelle peine il a à savoir en fin de compte qui il aime ». De même, toujours à Milan en 1972, il s'adresse à son auditoire ainsi : « Pour vous, baiser avec une fille ça ne marche jamais. Pour la fille c'est la même chose [...] il n'y a rien qui marche si mal que les rapports de l'homme et de la femme ¹⁶. » Et là-dessus, la science ne peut rien apprendre à l'homme.

Par contre, un rêve ou un lapsus peut lui en apprendre un petit bout. Mais un petit bout de quoi, sinon des malentendus dont l'amour s'enrobe pour masquer qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Il n'y a que de l'Un tout seul. C'est à cause de cet impossible rapport que l'amour ne s'écrit, poursuit Lacan, « que grâce à un foisonnement, à une prolifération de détours, de chicanes, d'élucubrations, de délires, de folies [...] qui tiennent dans la vie de chacun une place énorme ». Et encore une fois il conclut : « Tout ce qui se passe au niveau de ce qu'on appelle comme ça la jeunesse, est très sensible parce que ce que je pense c'est que si le discours analytique avait pris corps [...] ils sauraient mieux ce qu'il y a à faire pour faire la révolution ¹⁷. »

« Ce qu'il y a à faire », il l'explique davantage à Vincennes, le 3 juin 1970. Je le cite : « La chose que vous pouvez avoir à faire, c'est de serrer au plus près l'impossibilité. C'est en cela que tel ou tel [...] peut accomplir ce qui mérite vraiment le titre de révolution quant au discours du maître. [...] il vaudrait mieux pour vous [...] d'être analystes, d'être en position d'interroger ce qu'il en est de la culture en position maîtresse [...]. Vous avez, non pas à produire de la culture, vous avez à chercher un cran plus bas, [...] l'impossible du réel ¹⁸. » Autrement dit, ce que Lacan ne cesse de signifier à la jeunesse, c'est que le discours analytique est le seul à mettre en question le discours du maître, lequel ne peut que conduire à une impasse du fait qu'il masque l'impossible rapport, la castration. Or, tant que le sujet n'a pas assumé cet impossible, cette castration inévitable et ce qu'il en reste (l'objet *a*), il ne peut que se sentir impuissant face à ce Bien spirituel inaccessible ou dominé par tous les objets plus-de-jour en toc.

L'objet *a* de la pulsion, dit Lacan à Milan, est ce qui reste idiot. « Idiot » vient du grec *idiotès*, qui signifie le propre, le particulier, et qui s'oppose au

commun. Si ce mot est devenu une insulte c'est parce que dans la Grèce antique, il désignait aussi l'homme vulgaire, sans éducation, qui ne participait pas à la vie politique, donc à l'idéal du Bien commun. Lacan signifie ici que l'objet *a* est toujours particulier à un sujet et dans ce sens il est l'envers de l'idéal du Bien commun. Cela revient encore une fois à dire que « l'idéal du Bien » refoule la castration et ce qui en reste : l'objet *a*. Or, ce que découvre l'expérience analytique, c'est que c'est ça qui donne son essence à la nouvelle subjectivité. On peut donc conclure que, dans le discours analytique, l'objet *a* vient à la place des objets plus-de-jouir en toc capitalistes ou de l'âme de la philosophie antique.

Pour résumer, si comme je l'ai dit Lacan prenait la mesure de la révolte des jeunes, en même temps il tenait à leur signifier qu'aucun discours du maître, aussi révolutionnaire fût-il, n'était en mesure de prendre en compte le mal de la jeunesse. Cela avait des effets divers. Certains le traitaient d'individualiste ou de bourgeois, d'autres de clown. Mais si malgré cela c'est dans la jeunesse que Lacan mettait son espoir, comme il l'avance à Milan, c'est probablement parce qu'il savait que c'est à ce moment de la vie qu'on ne peut pas éviter de se confronter à la castration. Après non plus, évidemment. Mais c'est au moment de la jeunesse que le sujet commence à expérimenter, dans sa chair, qu'il n'y a rien qui marche si mal que les rapports de l'homme et de la femme. Ce que Lacan espérait donc, sans doute, c'est qu'au moins certains de ces jeunes finiraient par s'interroger sur les impasses auxquelles leur désir se confrontait. Or, s'il n'y a que le discours analytique qui interroge ces impasses, cette interrogation n'a rien d'un individualisme, au sens d'un nombrilisme, comme on l'entend souvent. En effet, cette interrogation, bien qu'elle ne se fasse qu'au un par un, a toujours des effets sur le lien social.

Par ailleurs, si Lacan espérait que certains jeunes finiraient par s'engager dans l'expérience analytique, il prenait soin de les avertir que cela ne consiste pas dans le fait de se proclamer lacanien. Autrement dit, cela ne consiste pas à faire de l'enseignement de Lacan un nouveau discours du maître dont les mots d'ordre viendraient taguer les murs des universités. Cela ne veut pas dire évidemment qu'il ne faut pas parler de psychanalyse à l'Université. Mais s'engager dans le discours analytique, c'est autre chose. C'est se mettre à l'épreuve de ce discours, en interrogeant les paradoxes de son propre désir et de sa propre jouissance. Et cette épreuve, loin de s'appuyer sur des mots d'ordre, ne fait qu'introduire du désordre. Ce désordre est à entendre dans deux sens différents. Le discours analytique fout en effet la pagaille, en désordonnant ce que le discours du maître avait ordonné. Mais ce désordre est également à entendre au sens où l'expérience

du divan amène le sujet à ne plus céder sur son désir. Cela implique, non pas que le sujet n'en fait qu'à sa tête, mais qu'il assume la perte primordiale de jouissance (la castration), tout en reconnaissant ce qu'il en reste, à savoir l'objet *a* qui cause son désir. Et par conséquent, cela implique qu'il ne se soumet plus à l'ordre du maître qui, lui, refoule le savoir de la castration. Dès lors, on peut conclure que ce « dés-ordre », plus qu'une révolution, est une subversion. Une subversion du savoir, en tant que ce n'est plus au savoir du maître que le sujet s'identifie, mais au savoir de l'inconscient dont il est l'effet. C'est ce que Lacan appelle l'identification au symptôme, soit au mode de la jouissance qui lui est particulière (idiotie).

Pour conclure, je dirai, à l'instar de Lacan, que pour combattre le mal de la jeunesse, on ne peut qu'espérer qu'au moins certains jeunes finissent par s'aventurer dans l'expérience analytique, même si parfois, comme disait Picasso, « il faut longtemps pour devenir jeune ».

Mots-clés : jeunesse, discours capitaliste, discours analytique, Bien, objet a.

* ↑ Intervention au séminaire collectif « Lacan et la jeunesse », dans le cadre des activités du pôle 9 Ouest, à Rennes le 26 janvier 2017, sous le titre « Discours analytique : révolutionnaire ou subversif ? ».

1. ↑ J. Lacan, « L'Impromptu de Vincennes (Analyticon) », intervention à Vincennes le 3 décembre 1969, dans *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 227-240.

2. ↑ Discours de J. Lacan à l'université de Milan le 12 mai 1972, paru dans l'ouvrage bilingue *Lacan in Italia 1953-78. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55.

3. ↑ *Ibid.*

4. ↑ Conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974, parue dans l'ouvrage bilingue *Lacan in Italia 1953-1978, En Italie Lacan, op. cit.*, p. 104-147.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 239.

6. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 269 et suivantes.

7. ↑ *Ibid.*, p. 275-276.

8. ↑ *Ibid.*, p. 367.

9. ↑ Conférence donnée au Centre culturel français, art. cit., p. 104-147.

10.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 66.
11.  *Ibid.*, p. 77.
12.  Discours de J. Lacan à l'université de Milan, art. cit., p. 32-55.
13.  *Ibid.*, p. 116.
14.  Conférence donnée au Centre culturel français, art. cit., p. 104-147.
15.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 171.
16.  Discours de J. Lacan à l'université de Milan, art. cit., p. 32-55.
17.  *Ibid.*
18.  J. Lacan, *Impromptu n° 2*, seconde conférence publique de Jacques Lacan à l'université de Vincennes prononcée le 3 juin 1970, transcrite dans Jacques Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions de l'Association lacanienne internationale, 2006, p. 225-215.

JOURNÉE À RENNES

25 mars 2017, EPFCL, pôle Ouest

Le moment dit de la jeunesse

Ludivine Beillard-Robert

Habillé par l'Autre *

De la jeunesse, il se dit qu'elle est à la lisière, « passe ¹ » d'un moment dit de l'enfance à un autre dit de la maturité. Seulement qu'est-ce que la lisière ? En terme textile, la lisière compose les deux bordures situées de chaque côté d'une pièce de tissu, elle marque le changement de sens de la navette sur le métier à tisser et ordonne la largeur de l'étoffe. Elle est distincte du reste du tissu par la largeur de son fil, le serrage de ses points et sa couleur. Ainsi, la lisière opère changement de sens et distinction. Mais la lisière détient un autre sens. Il s'agissait autrefois d'une bande de tissu ou d'un cordon qu'il était d'usage d'attacher à l'arrière des vêtements des très jeunes enfants pour les soutenir quand ils commençaient à marcher. Par glissement, le terme textile s'est offert à un autre sens. La lisière désigne la partie extrême d'un terrain, d'une région, d'un élément du paysage, cette partie qui circonscrit la frontière avec l'espace voisin. Si bien que, de fil en aiguille, la lisière est devenue le bord, la limite d'un lieu ou d'un objet, et borde notamment le moment dit de la jeunesse.

La lisière, nous pouvons l'entendre sous l'angle vestimentaire, en ce qu'elle indique qu'il faut bien le support d'un Autre pour que le sujet sache faire avec l'habillement. Savoir s'habiller s'apprend : non seulement apprendre l'ordre d'enfilage des pièces vestimentaires, la technique que cela confère, le choix des tailles, mais aussi apprendre la composition du texte d'habits, ce qui s'écrit *via* l'association des couleurs et des formes, le style comme texte que l'ensemble de l'habillement donne à lire. La lisière, nous pouvons également l'entendre dans le fil de ses glissements étymologiques, comme celle qui donne sens aux signifiants dans le discours, celle qui vient cadrer les dires d'un sujet. La lisière du mot juste, autour duquel chacun tourne lorsqu'il tente de dire. Parler c'est tourner autour du trou de la castration du langage, à la lisière du symbolique et du réel, comme le fil sur la bobine. Entendons justement comment la lisière de la couture rappelle cela. La lisière qui s'emploie à soutenir le sujet en devenir avec les signifiants de l'Autre, et le sujet de s'en étayer le temps de pouvoir un tant soit peu s'en

extraire. La lisière est ce cordon qui accompagne le sujet dans son aliénation à l'Autre. Recevant les signifiants qui lui viennent de l'Autre à son entrée dans le langage, le sujet s'oriente de ces dires qui lui indiquent qui il est. Ces dires prennent pour lui fonction d'habillage dans la prématurité de sa naissance.

Mais bientôt le sujet s'affronte à la coupure, et surgit pour lui une série de questionnements auxquels l'Autre ne peut répondre, puisqu'il est lui-même aux prises avec les trous de ce tissu de langage, celui avec lequel tout ne peut se dire. Colette Soler indique que le sujet « reçoit en première instance le discours de l'Autre, qui, lui disant ce qu'il est, [...] fait surgir de façon latente la question de ce qu'il est [...] séparé de tous les verdicts de l'Autre. Il se cherche donc ² ». Elle précise que la solution première du sujet est alors l'identification, à l'appui de laquelle il trouve des images et des signifiants *prêt-à-porter*. Du côté de ses semblables, « pourvoyeur d'images ³ », l'habit fait signe par son image, qui, quant à elle, se montre sans défaut. Une mère raconte comment sa fille de deux ans, qui, dit-elle, « ne prêtait pas plus d'attention que cela à l'image des autres jusque-là », fut « littéralement scotchée par les petites filles en robes de princesse qui déambulaient partout » à Disneyland. Scotchée au point que « du jour au lendemain, dès son retour à la maison », « elle s'habilla en princesse du matin au soir pendant plusieurs semaines », là où auparavant le signifiant *princesse* ne semblait pas participer de son vocabulaire. C'est bien ce *littéralement scotchée* qui est en jeu dans l'identification du sujet au semblable. D'abord, parce que l'on sait le pouvoir magique que les sujets dès l'enfance accordent au scotch, ce matériau prompt à tout réparer, alors pourquoi pas les trous du discours. Mais aussi, puisque l'image du petit autre offre une image-texte sur laquelle le sujet peut lire une histoire qui le comble. Bien plus qu'une simple image, c'est un texte signifiant, du littéral donc, prélevé sur le petit autre, le semblable, que le sujet peut se raconter pour combler les trous du discours de l'Autre. C'est aussi un texte qui donne à lire à l'Autre qu'il sait y faire avec les trous de son discours. Il s'agit donc d'une histoire littérale pour tromper le manque, une histoire qui embobine, du littéral qui ment. Littéralement scotché à une image signifiante qu'il fait sienne, le sujet se raconte donc une histoire par le biais des histoires qu'elles racontent aux autres.

La raison, indique la sociologue Cornelia Bohn, « en est que le vêtement ne se définit pas uniquement comme moyen individuel pour garantir du froid ou du chaud, mais qu'il fait partie d'un système global de signes sociaux ⁴ ». Le vêtement fait signe, indique-t-elle. Certes, puisque le *signum* est une marque, un sceau, l'indice d'une appartenance. Pour la sociologue,

le vêtement est un signe qui marque « par exemple la différence masculin/féminin, le pantalon par rapport à la jupe ». Or, si le signe marque une appartenance, c'est en sa qualité de recouvrement symbolique. Le signe ment au sujet, l'embobine du fil qu'il tisse, puisqu'en tant que semblant il ne répond pas à l'énigme qu'impose la béance du discours de l'Autre. La seule réponse qu'il apporte, si c'en est une, est sa capacité à leurrer le sujet, d'un masque imaginaire. Et là où la sociologie envisage les codes sociaux de l'habillement, la psychanalyse considère plutôt la prise nécessaire du sujet dans les signifiants de l'Autre. Les identifications fournissent ce que C. Soler appelle « une identité d'aliénation, soit une identité qui s'établit par emprunt et que le sujet ressent comme telle ⁵ ». Dans cette identité d'aliénation, le vêtement se présente comme signifiant maître de l'Autre, qui impose une uniforme tenue vestimentaire et se loge à la lisière de l'indicible. Juste au bord de ce qui du corps ne peut se symboliser. Ce qui a amené l'Autre des convenances sociales à y placer le sceau de l'impudeur ou de la vulgarité. Une lisière qui délimite les êtres entre la bienséance et l'outrage, l'outrage d'une casquette à l'envers, d'un *jean* déchiré ou d'une mini-jupe vraiment trop mini. Par cette lisière, l'Autre non seulement tient le sujet par le cordon, mais, plus encore, se coud férocement à sa chemise, en une épaisseur surmoïque. Freud précisait que « le surmoi de l'enfant ne se forme pas à l'image des parents, mais bien à l'image du surmoi de ceux-ci ; il s'emplît du même contenu, devient le représentant de la tradition, de tous les jugements de valeur qui subsistent ainsi à travers les générations ⁶ ».

À cela, dans notre culture, la Genèse fait émerger un point crucial, qui fait que la nudité se trouve inséparable de son empreinte théologique. C'est après avoir commis le péché originel que la nudité frappe Adam et Ève : « Alors chacun ouvrit les yeux et ils virent qu'ils étaient nus ⁷. » Ce que rappelle le théologien Erik Peterson : « Il n'y a de nudité qu'après le péché. Avant le péché, il y avait absence de vêtement mais cette absence n'est pas encore une véritable nudité. La nudité présuppose l'absence de vêtements, mais elle ne se confond pas avec elle. La perception de la nudité est liée à cet acte spirituel que l'Écriture sacrée définit comme l'ouverture des yeux. La nudité est quelque chose qu'on aperçoit, tandis que l'absence de vêtements passe inaperçue ⁸. » Giorgio Agamben de repérer à son tour qu'« avant la chute, et bien qu'ils ne fussent recouverts d'aucun vêtement, Adam et Ève n'étaient pas nus : ils étaient recouverts d'un vêtement de grâce, qui collait à leur corps comme un vêtement de gloire. [...] Et c'est de ce vêtement surnaturel que le péché les prive. Et les voici dénudés, obligés de se couvrir en confectionnant de leurs mains un pagne en feuilles de figuier ⁹ ». Reconnaissons qu'au commencement ne se trouve pas la morsure

de la pomme, celle qui métaphorise le sexuel, mais bien celle du langage, celle qui induit qu'il y a absence de vêtement et donc méconnaissance de la nudité. Reconnaissons qu'en dehors du langage, la nudité ne possède pas d'existence, aucune représentation, et qu'il aura fallu l'appel au signifiant « nu », et l'indécence qui s'y associe. Or de quelle manière se figure la nudité avec la Genèse, si ce n'est par l'appel à la feuille de figuier comme voile posé sur l'indicible. C'est dans le langage que se situent les prémices de l'habit. C'est le langage qui donne consistance au corps et engage la nécessité à s'habiller. Au commencement se trouvait le langage, par lequel à la rencontre avec son manque fut connectée une nécessité d'en habiller l'angoissant effet. De sorte que mordus par le langage de l'Autre divin qui nomme pour eux l'interdit du péché, Adam et Ève furent contraints de s'affubler d'une feuille comme marque distinctive les représentant.

Une marque. Celle même qui aujourd'hui batifole avec une jeunesse à la mode, pourvu qu'elle fasse signe d'une inscription. Celle du logo qui offre au sujet, adolescent (mais pas que), de se loger dans les signifiants d'un Autre, autre que parental. « C'est de la marque ? » se jauge-t-on, afin de reconnaître la valeur d'une appartenance. Face à quoi les parents s'insurgent, parce que la marque à la mode, ça a un prix ! Choix est à faire pour le sujet, la soumission au désir d'un Autre parental, qui dit son insatisfaction à devoir payer le prix d'un langage vestimentaire auquel il ne comprend rien ; ou la soumission à l'Autre du groupe social, prêt à tout, même à la laideur ou au ridicule, pour se conformer à son Autre de la mode. Au commencement vestimentaire donc, était le langage qui aujourd'hui s'inscrit en toutes lettres sur les *sweat-shirts* à la mode.

Ce que Barthes déplore à son heure, dans *Système de la mode*, est justement l'effet de ces marques, assignant le langage vestimentaire à un habillage du vide. La mode, écrit-il, « propose [...] ce paradoxe précieux d'un système sémantique dont la seule fin est de décevoir le sens qu'elle élabore luxueusement : le système abandonne [...] le sens sans cependant rien céder du spectacle ¹⁰ ». Inscrivant pour ce faire en toutes lettres le signifiant qui les nomme, certaines marques de mode misent ainsi tout leur habillage sur leur nom et son effet spectaculaire. Qu'il s'agisse de Chanel ou de Nike, l'étiquette ne se cache pas, elle fait l'habit, et, à ce jeu, c'est le détail qui compte. La marque, comme détail, acte le petit rien qui fait tout. Au point que la contrefaçon s'en délecte, et que les marques de grande distribution n'osent pas offrir leur nom en spectacle. Comme l'indique si justement cet adolescent en entretien, « porter du La Halle aux vêtements, c'est la honte ! ». Au point qu'au fil de nos rencontres devenues rencontres couturières, il substituera à ce manque de marque, la création de ses propres

vêtements, brodés d'un logo à ses initiales. Montant au rang de détail qui fait tout, l'invention d'un signe offert par les signifiants de l'Autre et qui le marque en son Nom propre, une écriture de son style en guise d'écriture subjective.

Au détail, voyons comment la mode accorde une place importante, au point que ce *petit* détail fasse toute la tenue. La mode jouit de ce qu'elle nomme la magie du détail qui peut tout à l'inverse être le souci du détail... Mais qu'est-ce qui rend ce petit *rien* du détail si séduisant, si magique, ou à l'inverse occasionne le souci ? Serait-ce qu'à la manière d'un trompe-l'œil, il apparaisse comme autre chose que ce qu'il donne à voir ? Lacan nous enseigne que « cet autre chose, c'est le petit *a*¹¹ » qui donne fonction au détail de déplacer l'impact. Il y a avec le détail quelque chose qui relève du fétichisme, puisque avec cet objet signifiant du détail, nous reconnaissons le phallus dans toute sa signifiante. C'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être pris dans sa valeur figurative, mais pour le sens qu'il recouvre. Celui qui fait que lorsque « l'on met la main dessus, quand on le trouve et que l'on s'y fixe définitivement, [...] l'objet est exactement rien. C'est un vieil habit usé, une défroque¹² ». À charge donc pour le vêtement et son appel au détail phallicisant d'en habiller quelque chose.

Ce qui interpelle toutefois est la valeur de rien que le détail peut prendre, puisqu'un petit *rien*, ça change tout. Or nous entendons dans la mode qu'il ne s'agit justement pas de rien, au sens où le rien renverrait au réel comme trou. La valeur de *rien* du détail a certes à voir avec ce qui fait trou, mais en tant que le trou se constitue d'un bord. Ce qui distingue le rien du trou, c'est que le trou se borde. Et en couture, le trou se bouche ou le trou se brode. La résistance d'une mère, à la vue du *jean* déchiré de sa progéniture emmodée, est de boucher ce trou, ce trou qu'elle ne saurait voir. Puisque pour certains, lorsque le détail du trou s'expose, il est du même effet que le trou dans le collant, un effet de dévoilement du réel. Dévoilement qui déshabille le vêtement de toute tenue et contraint le tissu à ne plus supporter sa fonction signifiante. Laisant apparaître la vulgarité d'un collant troué, celle d'un tissu qui devient déchet. C'est l'effet du trou qui révèle la peau, dévoilement de l'horreur d'un corps non recouvert par l'habit, d'un corps qui n'a plus de tenue signifiante, d'un corps qui se *dé-file*. Réduisant l'étoffe à ne plus avoir de forme, réduisant le semblant du vêtement à ne plus avoir de sens.

Pourtant, si la fonction du détail se trouve si délectable pour la mode, c'est qu'avec lui elle s'illusionne de l'inexistence du réel. Le détail possède une valeur de semblant, qui laisse penser qu'avec ce trou dans le tissu, rien

ne manque, bien au contraire. Tout y est dans le moindre détail. À la manière de l'écusson maternel brodé sur le genou du pantalon troué. Un détail qui bouche et brode d'un voile de magie. Or entre trou à la mode et écusson de rapiècement, il ne s'agit pas du même voile. À chaque génération son semblant. En matière de mode, jeunesse et Autre parental ont en commun de ne laisser passer aucun détail. Ce qui offre à comprendre comment, avec la mode, le vêtement se constitue comme moyen de voiler le corps affecté du réel. N'en déplaise aux parents, le vêtement n'est pas à lire en tant que simple signe d'appartenance, mais répond aux ravinelements du *parlêtre* et à la marque laissée par la morsure du langage. L'opération de voile s'y appose comme solution subjective, voile du fantasme d'un sujet aux prises avec le réel de cette morsure. Une morsure qui marque et ordonne la mode en art du détail comme semblant.

Prenons au détail ce qu'énonce Lacan. Il indique que le réel, en tant qu'il fait trou dans le sens, y laisse un blanc. Blanc près duquel l'Autre passe, mais demeure leurré par l'usage des petits riens. Un aveuglement causé par le fait que le *rien* n'a rien à voir avec les petits riens. Ou plutôt, y donne justement tout à voir. Car ce sont justement les petits riens qui ne donnent rien à voir du *rien* creusé par le réel. Des petits riens qui luttent contre l'angoisse de la rencontre avec les creux du langage. Pour qu'ainsi, sur ce blanc, vienne se placer le voile du semblant. « Le réel, c'est le sens en blanc, autrement dit le sens blanc par quoi le corps fait semblant ¹³. » Pour qu'au mirage du signifiant, l'Autre ne voie que du feu. La mode se joue du langage, qui veut que « rien » provienne étymologiquement de « chose » et offre à combler les riens du sens par quelques choses.

Face au rejet de l'habillement par l'Autre parental, l'identification de la jeunesse au détail de mode offre un nouveau modèle pour se composer un semblant qui aille. Un semblant d'appartenance, prompt à illusionner le sujet de sa sortie du giron parental. Le tissage d'un langage Autre, autre que parental. Seulement, l'habit ne sied pas à tous, aucun corps en tant qu'il est référé et marqué par la castration ne peut s'habiller de tout, tel que le suggère le discours imposé par la mode. Un vêtement vaut comme chaîne de significations qui s'offre comme semblant, mais un semblant qui s'applique au cas par cas. Reconnaissons qu'un corps, c'est mal fichu, il lui faut l'appui signifiant du semblant offert par le vêtement pour y parer, et la mode, elle, ne le sait que trop. Ce qui importe à la mode est la monstration du semblant, celui qui recouvre justement ce qui fait qu'un vêtement, ça ne va pas à tous. Elle fait fi du corps troué par le langage, tout *valet* ¹⁴ qu'elle est du discours capitaliste. Un valet qui fait des corps des portemanteaux à offrir en représentation à une jeunesse en mal de savoir y faire avec son corps.

Ainsi, sous couvert du leurre du code vestimentaire, la mode n'a de but que de faire désirer. De faire du vêtement de mode un signifiant du manque prêt-à-porter, apte à recouvrir le sujet d'une assurance à ne plus manquer de rien, en usant *habil(l)ement* des petits riens et de leurs somptueux détails. La mode s'inscrit dans ce hiatus, qui fait qu'elle n'est pas utile mais qu'elle est indispensable. Hiatus qui implique que pour une jeunesse assoiffée d'identification, il faille à tout prix ce dernier *jean* à la mode, parce que « tout le monde l'a sauf moi ».

Mots-clés : corps, vêtement, langage, identité, adolescent.

* ↑ Texte d'une intervention prononcée dans le cadre de la journée d'étude « Le moment dit de la jeunesse », organisée à Rennes le 25 mars 2017. Ce travail s'appuie notamment sur les échanges menés lors du séminaire collectif « Lacan et la jeunesse », coordonné par Gwénaëlle Pauly et Véronique Maufaugerat, et qui s'est tenu en 2016 et 2017 à Rennes dans le cadre des activités du pôle 9 Ouest, ainsi que sur un séminaire d'étude de textes organisé dans le cadre du master 2 Pratiques et recherches en psychopathologie, université Rennes 2.

1. ↑ J. Lacan, « Discours de conclusion au Congrès de l'École Freudienne de Paris sur *La Technique psychanalytique* », *Lettres de l'École freudienne*, n° 9, 1972, p. 507-513.
2. ↑ C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 94.
3. ↑ *Ibid.*, p. 95.
4. ↑ C. Bohn, « Le vêtement comme médium », dans *Le Vêtement*, Actes de colloque sous la direction de F. Monneyron, colloque de Cerisy, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 189-204 ; p. 191.
5. ↑ C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé, op. cit.*, p. 95.
6. ↑ S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 94-95.
7. ↑ Genèse, chapitre 3, verset 7.
8. ↑ E. Peterson, « Pour une théologie du vêtement », dans *Supplément de la Vie spirituelle*, n° 46, 1936, p. 168-179, p. 172.
9. ↑ G. Agamben, *Nudité*, Paris, Payot et Rivages, 2009, p. 97-98.
10. ↑ R. Barthes, *Système de la mode*, Paris, Points Essais, 1983, p. 287.
11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 103.
12. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 194.
13. ↑ J. Lacan, *R.S.I., 1974-1975*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1975.
14. ↑ Un valet est également le nom donné à une sorte de portemanteau formé d'une base de cintre, permettant au vêtement de se maintenir en bonne forme, de ne pas se froisser.

David Bernard

La jeunesse *

Il y a eu quelques grands dialogues de Lacan avec la jeunesse. Encore que, il faudrait plutôt dire *une* jeunesse, voire des jeunes, au un par un. Jusqu'à un certain point, nous pourrions même nous demander si tout son enseignement, allant de son retour à Freud jusqu'à son invention de la procédure de la passe, n'était pas adressé d'abord à la jeunesse, soucieux qu'il était de l'avenir de la psychanalyse. C'est-à-dire qu'il puisse continuer d'*exister* non pas *des* psychanalystes, mais *du* psychanalyste. Je reviendrai sur cette distinction entre l'identité, sur son versant imaginaire, et le désir. Nous pourrions, quoi qu'il en soit, relever quelques scansion importantes de ce dialogue, non pour en faire l'histoire, mais pour isoler ce que cela nous enseigne aujourd'hui encore, sur la jeunesse autant que sur la psychanalyse.

Il y eut ainsi les événements de 1968, rebaptisés par Lacan de façon très précise « l'émoi de Mai ¹ ». À cet égard, nous avons pour habitude de rapporter sa critique de la confrontation révolutionnaire ; mais nous pourrions tout autant souligner comment Lacan soutint également la puissance de questionnement et de refus qui animait et portait ces mouvements de la jeunesse ; pour exemple, la pétition qu'il accepta de signer en Mai 1968, intitulée « La solidarité que nous affirmons ici ». Maurice Blanchot, auteur du texte de cette pétition, y écrivait ceci : « Face au système établi, il est d'une importance capitale, peut-être décisive, que le mouvement des étudiants, sans faire de promesses [...], oppose et maintienne une puissance de refus capable, croyons-nous, d'ouvrir un avenir ². » La pétition fut publiée dans le journal *Le Monde* le 9 mai 1968, c'est-à-dire la veille de la première Nuit des Barricades. Elle avait alors reçu les signatures de Robert Antelme, Louis-René Des Forêts, André Gorz, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Nathalie Sarraute, Jean-Paul Sartre et Jacques Lacan.

Or, qu'est-ce donc que cette puissance du refus, au sens analytique du terme, si ce n'est la possibilité d'un désir, en tant que séparateur ? Soit d'un désir qui puisse désaliéner un peu le sujet de son aliénation à la demande à l'Autre, autant qu'à la demande de l'Autre, celui-là même qui prétendrait

dire au sujet quel bon objet il doit désirer et qu'il le lui donnera peut-être à la fin, s'il est sage. Lacan y insistera : se laisser adopter, intégrer, admettre « est toujours être admis à une table bienfaisante ³ », où il s'agira alors de se satisfaire du bien que l'Autre vous aura mis dans l'assiette et de la finir, sans reste ni désir d'autre chose. Qu'on s'y réduise, et nous aurons alors cette logique surmoïque, qui tentera de faire du sujet un moi fort... conforme à la demande de l'Autre. À savoir un enfant sage comme une image, puis un étudiant « archi-formé ⁴ », puis un bon employé, et, pourquoi pas, un bon *analysé*, c'est-à-dire, ironise Lacan, un « qui ne pose pas de questions ⁵ ». À cela, j'opposerai donc la fausse impolitesse du refus et de la question, autant que leur puissance, quand le pouvoir de dire « non » ou même « pourquoi ? » sera alors restitué du côté d'un sujet... désirant.

Lacan, qui disait signer ou ne pas signer ⁶ une pétition toujours pour des raisons analytiques, aura apporté son soutien à cette puissance du refus. Celle qui, au sujet d'un autre acte de résistance politique, le fera dire : « L'inconscient, c'est la politique ⁷. »

Il me semble donc que dans son dialogue avec la jeunesse, Lacan put accueillir et soutenir cette puissance de refus, de questionnement, venus de ce vaste désir d'Autre chose qui selon lui définit l'ennui... de la jeunesse, et la fait espérer *partir* ⁸, non sans crainte, vers de nouveaux espaces, cybers ou non.

« Quand la France s'ennuie... ⁹ », titrait le journal quelques semaines avant les événements de Mai, autant que certains sites militants d'aujourd'hui. J'ajouterai à présent que Lacan ne fit pas qu'accueillir ce désir d'Autre chose, mais qu'il l'interpréta également, et que de là il fit une proposition qui puisse être autre que l'opposition frontale avec le discours du maître, laquelle ne produit que son renforcement. En effet, soutenir cette puissance du refus n'est pas inviter à s'y réduire. Nous pourrions même à cet égard souligner la stérilité, voire la dangerosité de s'y limiter, quand ce serait alors prendre le risque de rejoindre la férocité et la destructivité que comporte aussi le désir, à ne désirer toujours qu'autre chose. Il y aurait là en somme le risque de fixer les sujets à une sorte d'anorexie généralisée à la grande table contemporaine, venant désespérément s'opposer à *la grande bouffe* des consommés.

Ainsi donc, Lacan accueillait la puissance de refus et le désir d'Autre chose de la jeunesse, mais pour donner d'autres suites possibles à leur juste contestation, autres que la simple confrontation ou le désir nihiliste de : rien. Pour isoler ce que fut sa réponse et ce que celle-ci nous enseigne pour la psychanalyse, je m'appuierai sur un exemple précis, sa *Télévision*.

Mais d'ailleurs, qu'est-ce que cette *Télévision* ? Beaucoup de choses bien sûr, mais aussi une prise de position de Lacan, psychanalyste, dans une époque très agitée par les mouvements de la jeunesse. Or justement, mesurons également que cette *Télévision* est aussi un entretien filmé à la demande du tout jeune Benoît Jacquot et mené par le non moins tout jeune Jacques-Alain Miller, moins de trente ans tous les deux. Il s'agissait par ailleurs d'une intervention faite pour la télévision et donc pour le grand public. Benoît Jacquot, qui en assumait la réalisation, a sur ce point témoigné qu'alors que cette émission fut d'abord refusée après que les responsables de la chaîne eurent visionné l'entretien, Lacan non seulement aura insisté pour qu'elle soit quand même diffusée, mais il aura tout fait pour qu'elle soit programmée à une heure de grande écoute. Au point qu'il parviendra finalement à ce qu'elle soit diffusée deux samedis soir de suite à 20 heures 30 ! Lacan n'était donc pas du tout indifférent à ce que sa parole puisse toucher le plus grand nombre. Seulement, parler au plus grand nombre n'était pas pour autant se faire prêcheur, ou tribun, pour *Toute* la jeunesse.

Simplifions : il ne s'agissait pas ici pour Lacan de faire la propagande de la psychanalyse. Il l'indiquera ailleurs : « Je ne fais, pour qu'il y ait des analystes, aucune propagande. [...] Le mot de propagande est vraiment associé, depuis longtemps, à l'idée de foi... enfin, de *propaganda*, c'est comme ça, que le mot est né, de *propaganda fide*. Il n'y a non plus aucun besoin d'avoir la foi. Je ne vois même pas, quand vous aurez entendu ce que j'ai à vous dire, quelle foi vous pourrez avoir pour être analystes. Il y a une nécessité, au point où nous en sommes venus, une nécessité, c'est ce que je dis, à ce qu'il y ait des analystes ¹⁰. » Il ne s'agit donc pas de faire la propagande pour la psychanalyse, c'est-à-dire, au sens étymologique, de tenter de propager la foi dans la psychanalyse, dont on ferait le Bien, le nouveau gadget suprême. Il s'agira plutôt, dit Lacan, de démontrer sa nécessité. Et c'est pourquoi il vaut de souligner le style de *Télévision* qui, bien que diffusé au plus grand nombre, objecte radicalement au slogan de propagande. Lacan y insiste encore. Il ne parlera pas ici, dans ce gadget qu'est pourtant la télévision, d'un autre ton qu'à son séminaire, mais usera, subversion, de toutes les équivoques de *lalangue*, de sa richesse et de sa complexité, qui objectent au slogan, qui ne visent pas à convaincre, pas plus qu'à produire de nouvelles identités qui feraient masse, fussent-elles lacaniennes, mais à favoriser, au un par un, un désir. Non pas *des* psychanalystes, mais *du* psychanalyste.

Nécessité en notre époque, ajoute-t-il alors, pour une jeunesse affectée elle aussi, mais pas seulement elle, de l'« égarement ¹¹ » moderne. Mais quel égarement ? Reprenons pour y répondre quelques-unes des questions

et des remarques que lui adresse Jacques-Alain Miller, que je propose de prendre comme paradigmatiques de la jeunesse, non seulement de l'époque, mais d'aujourd'hui.

La première concerne la jouissance : « Il y a une rumeur qui chante : si on jouit si mal, c'est qu'il y a répression sur le sexe, et, c'est la faute, premièrement à la famille, deuxièmement à la société, et particulièrement au capitalisme ¹². » De cette jouissance en rade, surgit alors une question, adressée cette fois à la psychanalyse : n'y a-t-il « rien à attendre de la psychanalyse pour ce qui est d'apprendre à faire l'amour ¹³ ? » Puis l'interpellation faite à Lacan : « Vous n'opposez pas aux jeunes, comme vous dites, bouche pincée. Certes pas, puisque vous leur avez lancé un jour, à Vincennes : "Comme révolutionnaires, vous aspirez à un maître. Vous l'aurez." En somme, vous découragez la jeunesse ¹⁴. » Et enfin, ces trois grandes questions kantienne, que le jeune philosophe adresse alors à Lacan : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ¹⁵ ? »

Je pars du premier constat : « Vous découragez la jeunesse. » La décourager, certes, mais de quoi ? De l'espérance, qui fait la névrose universelle. De cette espérance d'une libération de la jouissance, à laquelle aspire la jeunesse, en en appelant alors à une nouvelle figure de maître, qui pourrait lui révéler un savoir initiatique, un conseil de sage, afin de résoudre ce qui fait la malédiction sur le sexe, le non-rapport sexuel. En somme, à quoi se refuse ici Lacan ? À faire l'éducation de la jeunesse quand ce savoir, de structure, manque. En lieu et place de ce savoir espéré, que leur offre-t-il ? Rien d'autre que l'offre analytique elle-même. En effet, Lacan accueille cette demande, au sens analytique du terme, en se refusant à la satisfaire par quelque bonne parole ou slogan, en lui reconnaissant aussi la dignité de toute demande d'analyse, celle de mieux « s'y retrouver ¹⁶ » dans son rapport à la jouissance, et pour cela enfin en interprétant cette demande.

« Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » N'avons-nous pas là en effet l'écho d'une certaine désorientation de la jeunesse ainsi que le désir légitime de mieux s'y retrouver ? N'avons-nous pas là, au travers de ces trois questions kantienne, ce qui bien souvent affecte la jeunesse, celle-ci désespérant de trouver un bon conseiller... d'orientation pouvant enfin lui dire à quelle juste cause, parfois radicale, elle pourrait se vouer ? Lacan aura alors donné plusieurs interprétations à cette désorientation de la jeunesse. La première relève de la structure. Il s'agit là de ce qu'il nomma « le savoir de la castration ». « Le savoir de la castration, voilà ce qu'à 14 ans on évite mal ¹⁷. » Rien d'autre que la rencontre du réel du non-rapport sexuel, la rencontre du fait que, justement,

« il n’y a pas d’initiation ¹⁸ », qu’il n’y a pas de savoir initiatique, qu’il n’y a pas d’*appli* qui permettrait de savoir comment devenir homme, ou femme, pas plus que de savoir type pour aborder l’Autre sexe. Rien qui ne puisse rassurer une fois pour toutes le sujet dans une identification sexuelle, n’en déplaise aux vingt-cinq possibilités de la dernière *appli* Tinder. C’est même d’ailleurs l’une des raisons pour lesquelles il en faut au moins vingt-cinq. Telle est donc la rencontre qui fait l’éveil, que constitue toujours le printemps, qu’il s’agisse des premières amours adolescentes ou qu’il se décline sur un plan politique, de Mai 1968 jusqu’au Printemps arabe. Tel est le premier *mouvement* de la jeunesse, inconfortable, mais riche de sa puissance de refus, de questionnement et de désir d’Autre chose.

Au-delà de l’âge, ce qui fait la jeunesse, pour Lacan, tient donc à un rapport au savoir. En effet, aucune trace chez lui d’une fantasmatisation de la jeunesse, de cette représentation phallique de la jeunesse que dès lors on idéaliserait, que l’on regretterait ou que l’on jalouserait. À suivre Lacan, « le moment dit de la jeunesse ¹⁹ » tient plutôt à cet éveil, à ce qui fait trou dans le savoir. « Heureux les cas » qui passent pour « formation inachevée », dira-t-il, « ils laissent de l’espoir ²⁰ ». *A contrario*, se croire formé (*sic*), voilà donc ce qui achève. Dans cette ligne, Lacan soulignera alors le risque de l’égarement par lequel, tout contre sa désorientation première, le sujet pourra en appeler bien vite à de nouvelles identifications, telles que commandées cette fois par le discours de l’Autre. Et c’est pourquoi, de l’émoi de mai, Lacan fera aussi l’« et moi ²¹ ? », et moi, et moi... Il s’agira de l’appel fait à l’Autre de la bonne orientation, qui certes regonfle narcissiquement le moi, mais qui l’égare dans sa suffisance, l’invitant à céder sur la question de son désir, pour se laisser formater par de modernes chimères. Plus précisément, Lacan critiquera en ce point la façon dont la jeunesse, dans sa recherche d’une cause, pourra se laisser tromper par les prêts-à-jouer et prêts-à-être contemporains. Une façon, en ce moment de réveil, d’inviter cette jeunesse à se rendormir très vite, et sagement, consolée qu’elle serait alors par les berceuses... publicitaires. « Vous en avez rêvé ? Sony l’a fait. » Rendormez-vous. Il s’agit là de ces plus-de-jouer en toc, de ces gadgets, les mêmes pour tous, que ce discours voudrait substituer à la cause désirante, de chacun. Rien d’autre pour exemple de la bien nommée *console* ²²... de jeu. *Sympa*, Sony. *Sympa*, un mot souvent accolé à la jeunesse.

Mais justement, arrêtons-nous un instant sur ce mot de la langue d’aujourd’hui. Lacan déjà, à son époque, attentif aux mots de la langue de la rue, relevait une expression qui courait alors : « Ça ne mérite pas la mort ²³. » Une façon, traduisait-il, de réduire la vie au futile, et donc aussi à la honte, quand cette vie ne mériterait plus qu’on puisse mourir pour elle, devenue si

futile. Dans la ligne de ce qui donc s'annonçait déjà, nous pourrions donner son poids à cet autre mot de la langue d'aujourd'hui : « sympa ». Je renvoie sur ce point à l'excellent livre *Sympa* écrit par Alain Schifres. Pour en donner un avant-goût, sa quatrième de couverture : « Sont *plutôt sympas* : les prix bas, les bons plans, la fête des voisins et le rapport qualité-prix. Sont *sympas* : le nouveau bébé d'Olivia, le petit libraire, les rondeurs chez une femme et l'idée, dans la soupe de cresson, d'ajouter une cuillerée de crème et un peu de ciboulette. Sont *très sympas* : les spectacles de rue, les applis, les cafés philosophiques, les salons de l'Agriculture et mes nouvelles sandales. Sont encore plus sympas : le même modèle en vert. D'après la vendeuse ²⁴. » Et d'ailleurs, ajouterai-je, *sympa* aussi la jeune vendeuse, mais moins *sympa* son manager, qui le lui aura expressément commandé, la réduisant à un simple prénom sur son badge, pour *faire sympa*, avant qu'elle ne reçoive la note du client, qui lui se veut toujours roi.

Évidemment, il ne faudrait pas se mettre soudainement à diaboliser le *sympa*. Aucune raison en effet de ne pas profiter parfois de ces doux moments (excepté pour la vendeuse), mais l'occasion peut-être de s'arrêter sur ce que ce signifiant ainsi promu vient promettre comme rejet du réel qui fait expérience, laissant alors au sujet le sentiment d'une vie *light*, 0 %, sans gluten, en même temps qu'aux prises avec, parfois, les retours dans le réel de ce qui ainsi devait être rejeté. Ainsi, écrit encore Alain Schifres, « si vous voulez une idée de l'esprit du temps, en regard, disons, de l'extase, du ravissement ou même du pied absolu, [...] songez à un bretzel mou. Ou encore, tapez dans un ballon flapi. Le *sympa* a quelque chose d'un peu fade, d'un peu décevant et d'un peu dégonflé. Il tient son prix d'être comparé au réel qui lui est électrique, brutal, cassant et dur. On se heurte au réel. On se lustre à la gentillesse ²⁵ ».

De ce monde *sympa* que promet le discours capitaliste, Lacan montrera alors les effets moins *sympas* issus de cette forclusion première du réel, à commencer par les effets de ségrégation et de racisme dans le lien social, suivant la logique du *like*, du « j'aime / j'aime pas », avec la frontière ainsi creusée entre les deux : le moi et l'étranger, avait déjà montré Freud. Il y ajoutera des effets d'affects, moins *sympas* également, pour la jeunesse : la morosité, l'ennui, l'angoisse, la honte. Il s'agira notamment de la honte qui pourra affecter le sujet dans son rapport au travail, quand il se verra parfois réduit à produire, selon le principe même du capitalisme, des choses « qui ne servent à rien ²⁶ ». À propos du désir d'orientation de la jeunesse, je souligne cette thèse de Lacan : le capitalisme dépossède le sujet du « sens de ce qu'il fait ²⁷ ». N'est-ce pas aussi ce qui affecte la jeunesse, et fait hier comme aujourd'hui son malaise ?

Mais alors, qu'est-ce qui, pour la psychanalyse, pourrait orienter, qui soit autre que conduire toute une jeunesse à « prendre des vessies pour des lanternes » ? Ce réel, justement. Et d'ailleurs, qu'étaient ces vessies prises pour des lanternes ? Des vessies qui, à l'occasion, servaient en effet à remplacer des lanternes, quand on mettait à l'intérieur une bougie, la lumière passant au travers. Seulement, encore fallait-il pour qu'elles éclairent que le feu y brûle... réellement. Or voilà bien, dira Lacan, ce que pourrait être le réel : un feu. Encore que, précise-t-il d'une superbe image, non pas un feu qui brûle, mais un « feu froid ²⁸ ». La température n'étant ici qu'imagination d'une limite qui n'en finirait pas de pouvoir augmenter, quand ce qui est ici à concevoir est en effet un feu froid, un zéro absolu.

Il s'agit là alors, paradoxe, d'une orientation qui exclut le sens formaté. Il s'agit là d'une orientation qui puisse différer de celle que prescrit d'ordinaire le signifiant maître : l'obéissance à un sens comme Un. Et c'est pourquoi Lacan n'hésitait pas à assumer le fait qu'il désirait, contre ces voies *Toutes* tracées par l'Autre, « dérouter ²⁹ ». Plus précis, il énoncera explicitement aux étudiants de Vincennes qu'il proposait de les « désorienter ³⁰ ». Nous sommes là à un moment où une réforme dite, *sic*, « loi d'orientation ³¹ » est proposée à l'Université pour que les étudiants sachent, je cite dans le texte, davantage être responsables « de leur destin ³² ». Un destin que moque Lacan, soulignant plutôt comment ils se feront alors les serveurs d'un discours qui les fera certes « archi-formés », « objets d'espoir ³³ » en effet, mais pour le discours capitaliste. À l'opposé, cette désorientation que propose Lacan ne sera autre que cette orientation « vers ce réel ³⁴ », qui permettrait aux sujets de passer de l'impuissance à l'impossible. Il s'agira en effet, ainsi que le propose l'expérience analytique, de « serrer ³⁵ », de « cerner ³⁶ » au plus près l'impossible, certes sans jamais le résoudre, mais en faisant autrement, et avec cet impossible. Il s'agira en somme de « démontrer ³⁷ » le réel, ce qui de structure contredit à toute idéalisation. « Voie exempte d'idéalisation aucune ³⁸ », écrira-t-il dans *Radiophonie*.

D'où les trois réponses que Lacan proposera à ces trois questions qui font la jeunesse : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » Trois réponses qu'oriente chez lui, non pas la demande de convaincre la jeunesse, mais un désir qui fasse signe et offre, libre à chacun de s'en saisir, ou pas. À la question *Que m'est-il permis d'espérer ?*, Lacan indique en effet qu'il y aura répondu pour lui, et donc pas pour les autres, sachant le désir propre à chacun, et désirant permettre à ce chacun de déchiffrer, ni plus ni moins, son propre truc.

D'où ses réponses, qui suivent.

À la première question « que puis-je savoir ? », la réponse est non pas la connaissance, qui au terme n'est toujours que le fantasme de l'existence de ce savoir qui permettrait de fonder le rapport sexuel ; mais ce que l'inconscient, en lieu et place de ce savoir initiatique manquant, élabore comme savoir sans sujet, et dont ce sujet justement n'était que le jouet. D'où l'aphorisme : « Ne veux-tu rien savoir du destin que te fait l'inconscient ³⁹ ? »

Deuxième question : « Que dois-je faire ? » À la logique surmoïque, Lacan oppose ici une éthique, celle du bien-dire. Il y a une nécessité, un *tu dois savoir*, à quoi peuvent en appeler tant la souffrance du symptôme que le délitement moderne du lien social.

Enfin, je passe à la troisième question : « Que m'est-il permis d'espérer ? » Ici se bouclent toute la logique de Lacan et les fondements de sa réponse à la jeunesse. Soulignons en effet la pente canaille, qu'il y a sans doute chez chacun, à vouloir dire à l'Autre quoi espérer. Que cela aille de la simple position de parent ⁴⁰, sûr de son bon goût à imposer, jusqu'aux passions politiques à vouloir éduquer la jeunesse, en chaque cas, une façon de prétendre pouvoir dire au sujet quel est l'objet de son désir. Et d'autre part, de rabattre ainsi ce désir sur un objet imaginaire qui serait le même pour tous, et qui permettrait en effet non seulement de fonder le rapport sexuel, mais aussi de faire ainsi exister une logique du Tout.

Or à quoi donc conduit une telle illusion, un tel refus du réel ? Rien d'autre qu'à une logique de cercle... identitaire, à considérer ici dans son versant imaginaire, dans sa puissance de moi fort. En cela, il ne devrait y avoir rien de plus opposé à la logique lacanienne qu'une politique de cercle. Il faudrait ici interroger ce qu'ont été dans l'histoire les cercles : toujours initiatiques, des temps anciens jusqu'à nos influents cercles financiers d'aujourd'hui, en passant par les cercles des communautés analytiques, où Lacan regardait se presser les notables, ceux qu'il nommait les « Suffisances ⁴¹ », suivies d'un pas pressé par ceux qu'il appelait leurs « Petits Souliers ⁴² », rêvant de devenir les Suffisances de demain. Mais aussi, toujours anonymes lesdits cercles quand chacun, pressé d'y prolonger son addiction au « moi fort ⁴³ », y trouvera son uniforme, et se débarrassera de ce nom propre, qui l'importunait tant. Cela ne veut pas dire que nous ne puissions retomber, à perdre le fil de cette orientation par le réel, dans ces logiques de cercle, fût-ce dans la psychanalyse elle-même. Et pourtant, « les amateurs d'initiation ne sont pas nos invités », écrivait Lacan. « Freud là-dessus ne badinait pas. Il proférait l'anathème du dégoût [...]. Ça n'empêchera pas les offices de se célébrer avec des coussins pour nos genoux, mais l'inconscient n'y apporterait que des rires peu décents ⁴⁴. »

Ce que Lacan propose ici est bien autre chose. À celui qui lui demandait, au nom de *Toute* la jeunesse, *Que m'est-il permis d'espérer ?*, Lacan lui retourne la question, comme il le ferait pour chacun, en la reformulant ainsi : « D'où vous espérez ⁴⁵ ? » Et lui fait ainsi l'offre de la psychanalyse elle-même, qui seule permet de passer de la demande à l'Autre de l'objet, laquelle conditionne et nourrit la suggestion, l'obéissance, et le symptôme, à l'objet cause du désir, qui « lui n'est déductible qu'à la mesure de la psychanalyse de chacun ⁴⁶ ». Un objet qui, lui, restera innommable. Rien de plus anticapitaliste, donc, que cet *objet a*, et rien de plus subversif que cette autre révolution que permet une psychanalyse.

Je conclus sur la singularité de ce lieu, de ce point que constitue ce « D'où vous espérez ? ». Signe que pour la jeunesse aussi Lacan en appelait, contre l'égarément, au devoir éthique de se situer, de s'y retrouver, ainsi qu'à une logique du *pas tout*. Soit une offre qui, contrairement aux autres, ne prétendrait pas répondre pour tous à ces trois questions, mais qui permettra à chacun que lui advienne un désir de lire de quoi son inconscient est fait. *Tu peux savoir*, ainsi que venait le dire le sous-titre de sa revue *Scilicet*, adressée, rappelons-le, au *bachelor*. Il y reviendra près de dix ans plus tard : « Dans vingt ans, [...] tout ⁴⁷ le monde sera lacanien, c'est-à-dire aussi bête qu'avant, n'est-ce pas ? C'est pas parce qu'on dira les choses que je dis, que ça rendra plus intelligent, puisque *inter ligere* c'est savoir lire les choses au niveau de ce qu'on entend, au niveau de ce qui se dit, au niveau des faits, parce qu'il n'y a pas d'autre fait que ce qui se dit : ça c'est savoir lire ⁴⁸. » « Pas de tout ⁴⁹ », dira-t-il encore un an avant sa mort, au moment de créer une École qu'il voulait affiner à la cause dite par lui freudienne, pour la distinguer de La Cause... du peuple.

Mots-clés : jeunesse, savoir, castration, orientation, reel.

* ↑ Texte d'une intervention prononcée dans le cadre de la journée d'étude « Le moment dit de la jeunesse », organisée à Rennes le 25 mars 2017. Ce travail s'appuie notamment sur les échanges menés lors du séminaire collectif « Lacan et la jeunesse », coordonné par Gwénaëlle Pauly et Véronique Maufaugerat, et qui s'est tenu en 2016 et 2017 à Rennes dans le cadre des

activités du pôle 9 Ouest, ainsi que sur un séminaire d'étude de textes organisé dans le cadre du master 2 Pratiques et recherches en psychopathologie, université Rennes 2.

1.  J. Lacan, « Discours de conclusion au Congrès de l'École Freudienne de Paris sur *La Technique psychanalytique* », *Lettres de l'École freudienne*, n° 9, 1972, p. 512.
2.  M. Blanchot, « La solidarité que nous affirmons ici », dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2008, p. 142.
3.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.
4.  J. Lacan, « Impromptu n° 2 », Vincennes, 3 juin 1970, inédit.
5.  J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 477.
6.  Car il y a aussi les pétitions que Lacan refusa de signer, et sur lesquelles il s'est expliqué. Cf. pour exemple : J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 71. Cf. aussi le témoignage de François Regnault dans « Vos paroles m'ont frappé », *Ornicar ?*, n° 49, 1998 (je remercie Marc Strauss pour cette dernière référence).
7.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 10 mai 1967.
8.  Je renvoie sur ce point à l'article d'Alexandre Faure, « Partons, partons ! » prononcé dans le cadre de la journée d'étude « Le moment dit de la jeunesse », organisée à Rennes le 25 mars 2017.
9.  P. Viansson-Ponté, « Quand la France s'ennuie... », dans *Les Plus Belles Chroniques de presse et de radio*, textes rassemblés par Marie Tourres, Paris, Larousse, 2003. Cela s'écrivait aussi sur les murs : « L'ennui transpire », dans *Les murs ont la parole*, Paris, Tchou, p. 42.
10.  J. Lacan, Conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974, suivie d'une série de questions préparées à l'avance, en vue de cette discussion, et datées du 25 mars 1974. Parue dans l'ouvrage bilingue : *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan, La Salamandra, 1978.
11.  J. Lacan, « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 534.
12.  J.-A. Miller, dans J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 529.
13.  *Ibid.*, p. 533.
14.  *Ibid.*
15.  *Ibid.*, p. 535.
16.  J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, leçon du 21 juin 1967.
17.  J. Lacan, « Discours de conclusion au Congrès de l'École Freudienne de Paris sur *La Technique psychanalytique* », *Lettres de l'École freudienne*, n° 9, 1972, p. 513.
18.  J. Lacan, *Les nons-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 8 janvier 1974.
19.  J. Lacan, « Discours de conclusion au Congrès de l'École Freudienne de Paris sur *La Technique psychanalytique* », art. cit., p. 513.
20.  J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 510.
21.  J. Lacan, « Discours de conclusion au Congrès de l'École Freudienne de Paris sur *La Technique psychanalytique* », art. cit., p. 513.
22.  Je dois cette remarque à Mila Signorelli.
23.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 210.
24.  A. Schifres, *Sympa*, Paris, La Dilettante, 2016.

25.  *Ibid.*, p. 12.
26.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 239.
27.  *Ibid.*, p. 238.
28.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 121.
29.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 414.
30.  J. Lacan, « Impromptu n° 2 », art. cit.
31.  *Ibid.*
32.  *Ibid.*
33.  *Ibid.*
34.  *Ibid.*
35.  *Ibid.*
36.  J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 408.
37.  *Ibid.*
38.  *Ibid.*
39.  J. Lacan « Télévision », art. cit., p. 543.
40.  Je dois cette remarque à Colette Soler qui avait un jour souligné ce point lors d'un débat.
41.  J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », art. cit., p. 475.
42.  *Ibid.*, p. 476.
43.  J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 826.
44.  J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 439.
45.  J. Lacan, « Télévision », art. cit., p. 543.
46.  J. Lacan, « Radiophonie », art. cit., p. 414.
47.  Il faudrait mettre à ce « tout » sa majuscule.
48.  Conférence donnée au Centre culturel français le 30 mars 1974, déjà citée.
49.  J. Lacan, « Dissolution », inédit, 15 janvier 1980.

PSYCHANALYSE ET MUSIQUE

Claire Garson

John Cage le Commencement *

Dans ses nombreuses interviews pour la presse, la radio, la télévision, voire dans ses entretiens durant plus de dix ans avec le même interlocuteur, John Cage est peu bavard sur la sexualité. Ainsi, quand Daniel Charles l'oriente sur cette question, il parle de la sexualité des champignons, thème d'une conférence qu'il avait organisée. Prenant l'exemple de certains types de champignons *Coprinus* qui peuvent se reproduire et d'autres pas, il en conclut que « la notion de mâle et de femelle est une hypersimplification d'un état humain autrement complexe ¹ ». Si, pour les *Coprinus*, la structure génétique des *locus* est facteur d'incompatibilité sexuelle, au cœur du rapport sexuel pour le sujet, la castration marque l'impossible rencontre des jouissances. C'est de la confrontation au manque du signifiant sexuel qui cause le pousse-à-écrire que l'œuvre de Cage prend racine, de son écriture partitionnelle il en brise la notation conventionnelle pour « inventer » une nouvelle écriture pour chaque œuvre, « commencer à partir de zéro », toujours, jusqu'à la fin.

La feuille à l'arbre

En 1934, Cage est éperdument amoureux de Pauline, la femme Autre telle qu'il l'a définie dans une de ses lettres en 1935 : « Je suis peut-être convaincu que toi, que je sais être un fragment, tu es entièrement Autre. Et pourtant, ces jours-ci tu es toujours avec moi ². » Il lui écrit peu après : « Aujourd'hui, après la nuit dernière, je me sens mal, comme si le monde était malade. Incapable et tremblant parce qu'il n'y a rien. Un zéro plat », et en *post-scriptum* : « J'ai un nouveau sentiment de toi. Tu flottes. » Durant cette relation avec Pauline, Cage rencontre Xenia « la belle », dans la fulgurance d'un coup de foudre qui se solde un an plus tard par un mariage qui durera dix ans. Dès lors, après ses *Three Pieces for Flut Duet* (1935), il constate qu'il introduisait le silence dans son écriture en tant que la musique fait exister le silence ou plutôt que la musique tente d'aborder, par le silence, le creux infranchissable : « Si j'étais fortement attiré vers cet

arrêt, c'était parce que je n'y allais pas. La musique n'y allait pas, donc elle pouvait parfaitement bien s'arrêter, puisque s'arrêter en faisait autant partie que de produire un son, ne pas produire de son était la même chose que d'en produire un ³. »

C'est d'un pas de deux que le danseur Merce Cunningham se fait greffon du couple ; de la faille dans la « beauté de l'amour » résulte le « ménage à trois » jusqu'en 1942, où Cage fait le choix de partir avec Cunningham sans Xenia. Dès le début de leur collaboration, musique et danse sont séparées, Cage écrit la musique une fois la chorégraphie terminée en s'appuyant uniquement sur les temps que lui donne Cunningham : « Ces temps d'un point de vue musical étaient pour la plupart dépourvus de toute organisation ⁴. » Alors que la chorégraphie du ballet classique se soutient du rythme de la musique pour en ordonner la gestique, et du danseur soliste entouré de ses figurants qui en forgent la figure agalmatique, Cage dénonce le fantasme de la parfaite harmonie entre musique et danse en mettant l'accent sur la différence : chaque danseur indépendant des autres œuvre détaché de la musique et de ses « sentiments » à son égard, pour que, du résultat de l'ensemble, émerge « un sens purement hypothétique ⁵ ».

L'année qui précède son divorce, Cage ouvre le livre de Joyce, *Finnegans Wake*, qui est resté fermé depuis son acquisition en 1939, livre dont il ne se sépare jamais et qui l'a accompagné durant toute sa vie. C'est de ce texte intraduisible et ininterprétable qui implique une lecture par fragments qu'il écrit, en 1944, sa première œuvre tirée de son principal « inspireur », le titre reprenant une phrase de l'auteur *The Wonderful Widow of Eighteen Springs*. Le texte de la partition est extrait d'un paragraphe de Joyce qu'il modifie pour le « diviser », seuls restant inchangés les premiers mots « Night by silent sailing night » et les derniers « Madame Isa Veuve La Belle ». Pour une voix sans *vibrato* scandant le texte, il crée une superposition percussive sur piano fermé, basée sur des coups de doigts ou d'articulations main fermée du pianiste sur les différentes parties extérieures du piano selon qu'il s'agisse de la lecture d'un son ou du signe « X » inscrits sur la partition, ce qui introduit une schize dans l'écoute laissant l'auditeur à la frontière entre silence et son de la voix.

La même année, il écrit *The Perilous Night*, composé de six mouvements à structure rythmique différente. C'est une des rares œuvres où il s'est interprété lui-même en tentant de transmettre à un public qui s'esclaffait de rire « la solitude et la terreur qui viennent quand l'amour devient malheureux ⁶ ». Face à l'impossible transmission de la terreur qui le met à terre, c'est l'exemple de la Tour de Babel qu'il cite quant à ce reste « d'émotions »

impossible à dire d'où résonne la solitude de ne point trouver dans l'Autre la consistance de la vérité qui n'a de loge que le trou. La brisure narcissique le conduira à vouloir cesser d'écrire jusqu'à « trouver une meilleure raison que l'expression de soi ⁷ ». Cage ne s'arrête pas d'écrire, les 44 mesures de silence dans *Four Walls* (1944) font du silence une fonction structurelle en substitution de l'absence de structure harmonique.

Mais l'amour demande l'amour, encore et encore de cette faille du $S(A)$. Cage est cette « feuille » qui se « vivifie » accrochée à l'arbre, dit-il dans une de ses lettres d'amour adressées à Cunningham : « Si la feuille meurt, Printemps mystifiera. L'hiver. Aucune mort pour l'arbre ⁸. » Dans le séminaire *Les non-dupes errent*, Lacan dit que l'homme ne comprend rien à l'amour ; pour lui, « l'amour ça va sans dire parce qu'il lui suffit de sa jouissance » qui couvre tout, quant à « la jouissance de la femme, elle, ne va pas sans dire, c'est à dire sans le dire de la vérité ⁹ ». La jouissance féminine ne peut se dire. Une femme *pas-toute* « flotte » en ceci qu'elle ne se trouve pas. L'Autre fait le *pas-tout* « justement en ce qu'il est la part du pas-savant-du-tout dans ce pas-tout ¹⁰ », d'où en découle le dire de la vérité vraie : entre homme et femme ça ne marche pas. L'amour qui est vide de n'être qu'une signification fait montre de la dysharmonie, le *pas-tout*, nous dit Lacan, « faut-il le saisir quelque part dans un élément ? Un élément qui pêche justement de n'y pas être harmonisé ¹¹ ? ». L'élément qui pêche pour Cage et témoigne de la dysharmonie entre musique et danse tient au fait que « le fondement de la danse ne se trouve pas dans la musique mais dans le danseur lui-même ¹² ». Il précisera quelques mois plus tard dans les phrases isolées qui ouvrent son texte « 2 pages, 122 mots sur la musique et la danse » : « Pour obtenir la valeur d'un son, d'un mouvement, mesurez depuis zéro (Prêtez attention à ce qu'il est, juste en tant qu'il est ¹³.) » Dans ce texte ¹⁴ il y a 121 mots, un mot manque. L'Un de la pure différence commence au niveau où il y en a Un qui manque : celui du rapport sexuel.

Du savoir de son être qui se dérobe, Cage fait commencement, commencement toujours neuf qui *re-commence* l'acte créateur pour chaque œuvre : « Chaque acte est vierge, même celui qui est répété pour se référer à la pensée de René Char ¹⁵. » Commencement qui l'interroge : « Je ne sais pas quel rôle a ce désir de commencer à partir de zéro dans ma musique. » Il introduit deux termes dans son œuvre : hasard ou non-intention, corrélés à l'utilisation du *Yi king* ¹⁶, et indétermination. Le hasard est du côté de la « connaissance », de l'écriture, et l'indétermination est à entendre, non pas au sens de l'indétermination propre au signifiant, mais dans sa connotation *zen* de l'insaisissable, elle est dans le champ de *ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire* : « Dans le cas des opérations de hasard, on sait plus ou moins les

éléments de l'univers avec lesquels on a affaire, alors que dans l'indétermination, j'aime penser – et peut-être je me dupe et tire la laine sur mes yeux ¹⁷ – que je suis à l'extérieur du cercle d'un univers connu, et de faire avec les choses que littéralement je ne sais pas ¹⁸. »

L'amour n'empêche pas la feuille de se souffrir : « Je suis souvent dans la douleur profonde, j'ai peur de pas être humain, je te parle toute la journée, mais quand je commence à écrire, je ne peux pas ¹⁹ » écrit-il à Cunningham. Après son divorce, Cage est proche de l'effondrement : « J'étais au bord d'être incapable de fonctionner. J'étais malade, ou j'aurais pu devenir malade ²⁰. » C'est alors qu'il se tourne vers la psychanalyse, avec ses trois questions : « Qu'est-ce qui est beau ? Qu'est-ce que l'art ? Pourquoi écrire la musique ? », et aussi avec ses événements de corps qui se faisaient entendre dès l'enfance par des malaises suivis de cécité, témoignages d'un corps non silencieux. Après quelques entretiens, l'analyste jungien en place de maître dans son discours, et loin de procéder au vidage de la jouissance, lui dit : « Je pourrai vous arranger de telle sorte que vous écrirez beaucoup plus de musique que vous ne le faites maintenant ²¹ », et Cage qui en écrit déjà « trop » met fin aux séances.

C'est ensuite qu'il se met à étudier les textes zénistes et taoïstes et à suivre pendant plusieurs années l'enseignement du bouddhiste zen Daisetz Suzuki où sonnaient un tant soit peu des propos mythiques de désincarnation, de chair non-chair, de silence grondant comme le tonnerre, pour démontrer que la religion de l'Orient est pareille au vide (*sunyata*) et à l'infini. Néanmoins, Cage en extrait la pratique du *kôan*, phrase absurde, équivoque, énigmatique ou paradoxale, l'enjeu étant de faire déconsister le langage, de défaire le sens pour essayer de serrer au plus près la vérité telle qu'elle est décrite dans l'*Avatamsaka Sutra* : « La vérité n'a rien à faire avec les mots ; elle est bien au-delà d'eux. » Le *kôan* pour Cage « réduit n'importe quel concept à un état de pulvérisation tel qu'il n'existe pas ²² ». C'est ce qui l'amènera à utiliser les opérations de hasard comme solution pour se « libérer de toutes les sortes d'amours et de dégoûts ²³ ». Il a l'idée que réduction du sens et réduction du symptôme vont de pair : le langage a sa propre musique au-delà du sens et laisser surgir le *motérialisme* du langage équivaut pour Cage à se détacher de l'Autre, de « la définition et du contrôle ». Le *kôan* est trame de fond de ses livres pour que la structure du texte imprimé soit la plus proche possible de l'expérience de la coupure dans ses performances orales ; notons par exemple ces quelques phrases extraites de son ouvrage *Journal : comment rendre le monde meilleur (on ne fait qu'aggraver les choses)* : « Notre écoute est asymétrique : sons nous surprennent, échos des cris poussés modifient nos voix, ligne droite de son

d'une rive à l'autre suivie de l'écho ondulant autour de la surface du lac. Quand j'ai dit : "cinquante-cinq services globaux". type de chez California Bell m'a répondu (septembre 65) : "soixante et un maintenant" ²⁴. »

He-man She-woman

En 1952, à l'université d'Harvard, Cage ouvre la porte de la chambre anéchoïque, la « chambre sourde », tapissée de matériau absorbant les fréquences sonores. Il y est entré, dit-il, en pensant « naïvement qu'il existait quelque silence véritable ²⁵ » ; mais « sans chercher à le localiser, je n'avais jamais recherché son impossibilité ». Et quand stupéfait il entendit deux sons aigu et grave, c'est à l'ingénieur du son qu'il formula sa plainte : « Il y a quelque chose qui ne va pas : il y a deux sons dans cette pièce ²⁶. » Ces deux sons entendus d'un système imaginé dysfonctionnant, l'ingénieur les corréla au corps : son système nerveux et sa circulation sanguine. Cage a découvert le silence bruisseur, ce qui du coup le rend asymptotique car inexistant, selon ses formulations dans son livre *Silence* : « Ce dont le silence a besoin c'est que je continue de parler ²⁷ », « le silence comme la musique, est inexistant. Il y a toujours des sons ²⁸ ». Cette expérience marque pour Cage le début de son écriture « non intentionnelle » axée sur le hasard par ses tirages au *Yi king* ; il en dira plus tard : « Je me sentais à un carrefour où je pourrais procéder comme mon corps procédait non intentionnellement ²⁹. »

De l'expérience anéchoïque, de son « virage », Cage fait une œuvre « radicale », sa « pièce silencieuse », 4' 33" (1952), devenue la référence, le point de retour avant d'écrire chaque nouveau morceau. Sa composition est basée sur trois mouvements et dans chacun des mouvements, aucun son, seul le public se fait entendre par des toussotements et autres raclements de gorge. La partition écrite « pour n'importe quel instrument ou combinaison d'instruments » se résume cependant à une seule inscription à l'adresse de l'interprète : « Tacet », au-delà du verbe l'impossible radical se fait muet.

S'il n'a pas parlé du silence dans ses *Écrits*, précise Lacan dans le séminaire *La Logique du fantasme* ³⁰, c'est parce que « *sileo* n'est pas *taceo* », le silence n'est pas l'imaginaire d'un acte de se taire qui libérerait le sujet du langage dont il est l'effet, « effet de vide ».

Du côté du réel, se loge un savoir qui se tait, un savoir sur le sexe. Ce qui s'entend de l'inconscient, c'est ce qu'il produit : les semblants de la sexualité, c'est-à-dire les objets partiels articulés à coups de métaphores et de métonymies pour en faire miroiter l'étalon de la sexualité, Ken et Barbie par exemple, avec un joli papier cadeau à l'occasion, c'est en quoi Lacan dira

que « l'acte sexuel représente le silence ³¹ ». Il n'y a pas dans le dire du sujet quoi que ce soit qui puisse affirmer d'une certitude qu'il soit d'un sexe : du sexe impossible à subjectiver, on ne sait rien. C'est là qu'il convient de poser avec Cage que le silence en tant que tel n'existe pas, il est la trace de l'indicible. Que dit l'inconscient de l'acte sexuel en produisant ces substitutions et ces glissements ? Il dit « il n'y a pas d'acte sexuel ». Encore faut-il préciser qu'aucun corps à corps ne peut *scripturer* – pour reprendre le mot de Joyce – l'acte sexuel. C'est ce qui est mis en évidence par les symptômes qui font suppléance à la perte de vie du fait de l'entrée dans le langage, *plus-de-jouirs* que Cage décrit en termes d'empêchements de dormir, d'écrire et de se déplacer : « Je souffrais de douleurs que les médecins ne pouvaient pas expliquer ³² », corps qui parle d'être affecté par le ratage de la rencontre avec le sexe.

À la formule « il n'y a pas d'acte sexuel » qui laisse entendre l'échec radical d'un acte qui signerait le juste rapport entre les sexes, Lacan dans son « Compte rendu du séminaire *La logique du fantasme* » adjoint cette autre formule : « il n'y a que l'acte sexuel » et d'ajouter « dont la pensée ait lieu de se défendre pour ce que le sujet s'y refend cf. plus haut la structure du fantasme ³³ ». Le sujet se défend de la fente qui marque la perte de jouissance, du langage il se fait *pensoir*, *pensée-passoire* d'y laisser passer ce qui a été comme être. L'objet *a* dans sa relation à l'Autre vient recouvrir la faille ; c'est en tant qu'il s'intercale dans la danse des corps qu'il participe à la brisure de l'harmonie, les jouissances dissonent. C'est de la chute de cet objet que le sujet se refend par l'opération de la cure, disjonction de petit *a* et de $-\varphi$, pour en signer sa propre réalisation de sujet dépouillé de son fantasme. La refente du sujet, c'est « d'être à la fois effet de la marque et support de son manque ³⁴ ». La certitude d'un désir détaché de l'Autre émerge de ce qui, du sujet, le fait cause, l'(*a*) *cause* collapsé au silence de la pulsion. Sans cette expérience unique le sujet reste confiné dans l'énigme de son désir « nécessairement en impasse, insatisfait, impossible, méconnu ³⁵ ».

Silence et résonance

À l'inexistence du silence, trace de la dysharmonie entre musique et danse, Cage adjoint le silence de la voix et la résonance : « De même, la musique consiste parfois en sons seuls ou groupes de sons qui ne reposent pas sur des harmonies, mais résonnent dans un espace de silence ³⁶. » La voix de s'incorporer est un vide au cœur de l'objet, « noyau de ce qui du dire fait parole ³⁷ », elle est un pur silence au cœur de l'écrit, silence d'où résonne un zeste de ce quelque chose d'*extime* que Cage appelle « activité vibratoire ». Il préconise à ses interprètes de tirer, de cette activité

vibratoire, leur propre trouvaille, comme en témoigne, dans les années 1980, la pianiste et performeuse Margaret Leng Tan, qui devait jouer la partition écrite pour elle sans savoir ce qu'elle jouait, et avec pour seule consigne : « Laissez simplement les sons être des sons ³⁸. » La source de la vibration provient d'un au-delà de l'entendu de la musique, la voix résonne dans le vide de l'Autre, seule la résonance témoigne du vide. Dans l'interprétation musicale, nous dit François Cheng, « le vide est traduit par certains rythmes syncopés, mais tout avant par le silence. Celui-ci n'y est pas une mesure mécaniquement calculée ; rompant le développement continu, il crée un espace qui permet aux sons de se dépasser et d'accéder à une sorte de résonance par-delà les résonances ³⁹ ». Dans la notation chinoise, la durée du silence n'est pas indiquée, le silence y est parenthèse dans la temporalité. Dans les années 1980, Cage fera trouvaille du *time bracket*, parenthèse « vide de temps » qui efface tout sens de périodicité. Sur la partition, le vide de la parenthèse y est inscrit, comme il le précise, non pas d'une note, mais d'une lettre qui fait signe du « silence, c'est à-dire rien ». L'interprète en fait sa propre musique quand il « sent ce qui lui échappe ».

La coupure sous-tend la construction du fantasme avec l'objet de la pulsion. Nous en trouvons l'articulation dans la réponse à sa question : pour-quoi écrire la musique ? « J'écris pour entendre quelque chose que je n'ai pas encore entendu ⁴⁰. » Cage jamais ne saura ce qu'il écrit, bien qu'il écrive pour savoir. Ce « quelque chose » qui cloche et insiste au cœur de l'écrit à l'en rendre imparfait, il va le mettre à l'épreuve en produisant, de 1952 à 1962, un ensemble de quatre-vingt-cinq morceaux, *Music for Piano*, prenant pour support « les imperfections du papier » qui rendent selon lui chaque feuille singulière. Ces imperfections, il les traque, les trace en petits points éparpillés sur des strates de feuilles transparentes qu'il oriente, désoriente pour en faire partitions, et c'est à l'interprète qu'incombe la décision d'en faire sa propre lecture en suspendant la reproductibilité du morceau ; quelle que soit la musique qui en est jouée, les imperfections existent en étant absentes de l'entendu. Il dit, dans une interview de l'époque, que son travail n'est pas à classer en tant que musique et précise que « l'ensemble des sons sans rapport entre eux s'étend au-delà de la portée de critères esthétiques ⁴¹ ». Cage invente sa langue par une écriture impossible à caser d'une façon qui la rendrait catégorisable, au risque d'y produire les sifflements d'un public mécontent qui rêve de comprendre la musique et, par extension, le musicien.

Musique de lalangue

Qu'est-ce qu'un musicien ? Lacan en donne l'indication en 1955 : « On n'est pas musicien à la façon de mon petit chien qui devient rêveur quand

on met certains disques. Un musicien est toujours musicien de sa propre musique ⁴². » Que le musicien ne soit pas à l'image d'un petit Jack Russell qui écoute tendrement « la voix de son maître ⁴³ » par le trou du pavillon de l'ancêtre de l'électrophone, Cage en fait la démonstration depuis 1933, mais de façon limpide avec *Cartridge Music* (1960). Le titre de l'œuvre renvoie à la pointe de lecture de l'électrophone, que chaque musicien devait gratter ou frotter sur « toutes sortes d'objets inutiles de la vie quotidienne » – métaphore du corps – reliés à des micros de contact. Le son qui en émergeait était modifié ou interrompu de façon aléatoire. De ce fait, dit-il, « ils n'ont aucun moyen de savoir ». Par le gratter et la coupure il veut évoquer « la division entre la musique qui parle et qui agit et la musique qui effectue un processus qui ne parle pas, mais agit ⁴⁴ », soit dit en termes lacaniens : distinction entre le *plus-de-jouir* véhiculé par les sèmes et la *motérialité* hors sens de *lalangue*.

L'incarnation du signifiant fait marque fondatrice du corps et d'un savoir conséquent à cette inscription du signifiant. L'inscription inaugurale sépare corps et jouissance, la jouissance récupérée par le sujet n'a rien à faire avec la jouissance, mais avec sa perte. La jouissance qui agit, le *plus-de-jouir* – Lacan insiste – « est ce qui répond, non pas à la jouissance mais à la perte de jouissance ⁴⁵ » par l'animation parfois féroce qui fait gratouillis, du gratter au chatouiller, jusqu'à l'insupportable démangeaison. La jouissance phallique hors corps apportée par les sèmes du sens se surajoute au corps et le parasite à l'insu du sujet : aucun moyen de savoir, dit Cage. « Tout ce qui fait sens dans *lalangue* s'avère lié à l'*ek-sistence* de cette langue, à savoir que c'est en dehors de l'affaire de la vie du corps ⁴⁶. »

Lalangue dans sa pure sonorité *ek-siste* au-delà du monde du sujet, elle ronronne dans les *disqu'ourdrome*, *ct'ourdrome* lacaniens, mais aussi dans les *quaouauh*, *pentschanjeuchy* joyciens et enfin dans les *lesosswd an d yb k* cagéens. Le ton de Joyce dans sa façon de chanter le texte lui est propre, il suffit de l'entendre articuler un extrait d'*Ulysse* ⁴⁷. Frank Budgen disait de Joyce, quand celui-ci lui lisait ses textes : « Il ralentit le rythme du vers jusqu'aux limites du raisonnable afin d'extraire de chaque syllabe toute l'essence de sa sonorité ⁴⁸. » La musique de *lalangue* effectue un processus qui ne parle pas, comme nous l'indique Cage, processus de jouissance hors de pensée, hors de sens, « un petit air de ma façon ⁴⁹ » dit Lacan, sa propre musique.

C'est en quoi la musique à la muse d'Euterpe n'est pas à confondre avec la jouissance véhiculée par les sons dont elle tire sa force et sa défaillance harmonique d'en être marquée de ce qu'elle n'est pas sans le corps, le corps ne muse pas. La musique dans son sonnante l'épithalame se forge de la

pensée en caoutchouc qui se tord dans tous les sens pour faire valser « la sensuelle symphonie en jaune mineur ⁵⁰ » des « lits discrets », le lit comme lieu de l'Autre. C'est à rater le rapport sexuel que se pense la musique ; il n'y a pas d'accord possible entre les notes faute de ne pouvoir s'accorder au diapason du *la*, mirage de la note juste, celle qui ferait exister *La femme* pour habiller une place vide. La pensée « n'est pas réglable [...] elle est réglée ⁵¹ » par les sons de l'inconscient « hors de sens », atemporels, laissant ainsi la musique dans la faillite de ne pouvoir retenir son propre temps que d'y inscrire d'un soupir un semblant de silence, une pause.

Cage démontre que la musique ne fait pas lien social ; il va même jusqu'à s'étonner que la musique « ait si constamment réuni les musiciens en groupe ». Dès le début de son écriture, il « désintègre » la structure harmonique par la « démilitarisation ⁵² » de la syntaxe musicale, car l'harmonie provient « non pas des caractéristiques physiques du son, mais de l'esprit humain et de ses processus de pensée ⁵³ ». Dans sa conférence « Indétermination », il indique que les instrumentalistes doivent être écartés les uns des autres pour que, de cette séparation, les sons sortent « de leurs propres centres » et « s'interpénètrent ⁵⁴ d'une façon qui n'est pas entravée par les conventions de l'harmonie ⁵⁵ ». Cet écart permet aussi « de faciliter l'action indépendante de chaque instrumentiste » pour se déprendre de ce qui a été joué par un autre. Le chef d'orchestre a une autre fonction que celle de battre la mesure pour « unifier l'exécution » : celle de mettre en relief la jouissance autiste à la façon dont son corps bouge en résonance des sons.

Des calculs mathématiques extrêmement complexes fondent le socle de ses premières compositions. Dans les suivantes, le bruit prend place de notes, bruits du quotidien entendus par hasard, non liés entre eux, échappés du carcan du « pouvoir » du maître. Cage le rebelle, l'anarchiste conteste les normes : « Les chefs-d'œuvre de la musique occidentale donnent un exemple des monarchies et des dictatures. Compositeur et chef d'orchestre : roi et premier ministre ⁵⁶ », pour tenter d'attraper, par le dénuement, la jouissance féminine qui se dérobe : « Nous avons maintenant beaucoup d'exemples musicaux de la pratique de l'anarchie. Musique avec des parties indéterminées, aucune relation fixe entre elles, aucune partition. Musique sans notation. Nos répétitions ne sont pas conduites [...]. Les sons eux-mêmes ne transmettent pas de messages ⁵⁷. »

L'efficace du ton

Qu'est-ce que la poésie ? Pour Cage, la poésie est une fonction, celle de briser le signifiant jusqu'à la lettre, il réalise ce tour de force par des

opérations de hasard avec le *Yi king* qui a été « ordinateurisé » à la fin des années 1960. Pour *Empty Words* (1974), écriture d'une performance orale, il utilise le *Yi king* en tant qu'outil « appliqué à des lettres ou à un ensemble de lettres » pour réduire progressivement le langage dans les quatre parties qui composent le texte. Dans la première, il s'agit d'un « langage dont on peut jouir sans le comprendre ⁵⁸ », un langage sans phrase « ayant seulement des expressions, des mots, des syllabes et des lettres ». Dans la deuxième, « les expressions ont disparu ». Dans la troisième, « les mots ont disparu, sauf ceux qui ont une seule syllabe », et dans la dernière, s'extrait la poussière de soi, « une langue ayant seulement des lettres et le silence ».

Pour l'écriture de ce texte, il a étudié la langue chinoise ancienne et sa poésie afin de « rendre l'anglais plus chinois », et il a relu attentivement *Finnegans Wake*, texte qu'il travaillait depuis trente ans. C'est pendant cette lecture qu'il fait une découverte importante : « Mais quand j'ai lu le livre, il m'a semblé que Joyce avait conservé les vieilles structures "sintalks ⁵⁹" dans lesquelles il a mis les nouveaux mots qu'il a faits ⁶⁰. » Il en conclut qu'il y a « un langage déjà là sans phrases, langage devenant musique ⁶¹ ». Des nombreuses pages de *Finnegans Wake*, Cage s'est arrêté sur le signifiant *sintalks*. En espaçant *sin* de *talks*, le péché parle, la faute première de la vieille structure, la faille première du *sinthome*. En 1977, à Milan ⁶², Cage le Commencement va chantonner la lettre de *Empty words*. La même année, ses douleurs disparaissent définitivement en même temps qu'il ne lui est « plus nécessaire d'écrire de la musique ».

On sait l'importance qu'a accordée Lacan à la langue chinoise, importance qui s'est fait entendre de façon discrète, mais constante jusqu'à la fin de son enseignement.

Arrêtons-nous sur ce qu'il en dit dans le séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre* quand il fait la remarque aux psychanalystes d'en prendre de la graine d'y faire « sonner autre chose que le sens [...] ». C'est tout à fait certain que l'écriture n'est pas ce par quoi la poésie, la résonance du corps s'exprime [...]. Mais peut-être, y sentirez-vous quelque chose, quelque chose qui soit autre que ce qui fait que les poètes chinois ne peuvent pas faire autrement que d'écrire. Il y a quelque chose qui donne le sentiment qu'ils n'en sont pas réduits là, c'est qu'ils chantonnerent, c'est qu'ils modulent, c'est qu'il y a [...] un contrepoint tonique, une modulation, qui fait que ça se chante, car de la tonalité à la modulation, il y a un glissement ⁶³ ». Chantonner le texte n'est pas chanter, chantonner c'est chanter à demi-voix, ce qui implique des variations dans le ton que Lacan appelle modulations et qui relèvent non pas du contrepoint tonal – c'est le

terme de Cheng – spécifique à la langue chinoise, mais de la propre musique du poète, et c'est de celle-ci que ça se chante si l'on en croit Cage.

Afin de prendre la mesure de ce que nous indique ici Lacan, il faut nous reporter au « Discours de clôture des Journées de l'École freudienne de Paris » qui a eu lieu trois mois auparavant, dans lequel il a précisé que le ton a affaire au style qui est non mathématisable : « Mais il est troublant que ce soit avec des signifiants que l'analyse affecte. Ces signifiants bien sûr ne sont pas étroitement liés à la linguistique. Le ton a aussi quelque chose à faire dans l'affaire, et aussi bien ce qu'on appelle le style. [...] Le style de chacun, ce n'est certainement pas le mathème qui le rend possible ⁶⁴. » En corrélant le ton au style, Lacan nous indique que le ton n'est ni pensé ni calculé, le ton ça sort du réel. Dans le séminaire *Le Sinthome*, il avait déjà posé que « ce qui se module dans la voix n'a rien à faire avec l'écriture ⁶⁵ ». Qu'est-ce que Lacan nous indique de nouveau par la conjonction de ces deux textes ? Alors qu'il a formulé dans *Le Sinthome* : « C'est uniquement par l'équivoque que l'interprétation opère. Il faut qu'il y ait quelque chose dans le signifiant qui résonne ⁶⁶ », c'est-à-dire qu'à l'équivoque, en tant qu'arme contre le *sinthome*, doit s'ajouter le quelque chose qui résonne. Ce qui est nouveau, c'est que la résonance du corps de l'analysant au ton de l'analyste dans son interprétation apophantique « éteint un symptôme ⁶⁷ », ce que Lacan appelle « l'interprétation juste ⁶⁸ ». Mais attention, l'analysant ne peut se dire « tiens mon corps résonne ! », la résonance est hors sujet, elle relève de l'invention d'où s'extrait un savoir.

Quant à la disparition des symptômes de Cage, il ne fait pas mention d'une reprise d'analyse bien qu'il écrive dans son *Journal* que « la société en tant que masse a besoin de la psychanalyse ». Dans *Le Livre des champignons*, il parle d'une « lady-psychoanalyste », et enfin il dit à Jean-Yves Bosseur, quand celui-ci l'interroge sur l'enseignement de la composition : « Je conçois l'enseignement comme quelque chose de proche de la psychanalyse ⁶⁹. » Quoi qu'il en soit, l'efficace pour Cage aura été de *quelquechose* le réel sonore du ton, le bruit entendu d'avant faire mot, le « déjà là sans phrases », le souffle qui, comme l'indique Lacan à Cheng, crève l'écriture : « Vous qui avez la sagesse de comprendre que le Vide est Souffle et que le Souffle est Métamorphose, vous n'aurez de cesse que vous n'ayez donné libre cours au Souffle qui vous reste, une écriture, pourquoi pas crevée ⁷⁰ ! »

Pour conclure

Cage n'est pas poète, il se *poémise* dans ses mots vides. Dans ses *mesostics* qu'il chantonne, il place des aphorismes coupés par la verticalité d'une

suite de lettres d'un nom propre pour indiquer que l'identité ne relève pas du semblant. La véritable identité du sujet, toujours sexuelle, est sa propre réponse au « il n'y a pas de rapport sexuel ». Le singulier est à la jointure où l'inconscient se noue au *sinthome*. Pour tenir cette place d'où il écrit, il lui faut un style, un style ininterprétable, un style en acte. Par son œuvre, Cage s'est fait passant du *pas-tout*. À l'orée de la fin, le titre de l'une de ses dernières œuvres, *Music for...*, signe la place vide de la lettre.

Mots-clés : écriture, musique, lalangue, silence, résonance, pas-tout.

* ↑ Intervention au séminaire de recherche « L'objet *a* et l'action de l'analyste », animé par Frédéric Pellion, à Paris le 16 mars 2017, Collège clinique psychanalytique de Paris, université Paris 7.

1. ↑ J. Cage, *Pour les oiseaux, Entretiens avec Daniel Charles*, tr. fr., Paris, L'Herne, 2002, p. 316.

2. ↑ J. Cage et L. D. Kuhn, *The Selected Letters of John Cage*, Middletown, Wesleyan University Press, 2016, p. 16.

3. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Cole Gagne and Tracy Caras », dans *Conversing with Cage*, 2^e édition, New York, Routledge, 2003, p. 58.

4. ↑ J. Cage, *Confessions d'un compositeur*, Paris, Allia, 2013, p. 22.

5. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Michael Kirby and Richard Schechner », dans *Conversing with Cage*, *op. cit.*, p. 193.

6. ↑ J. Cage, *Confessions d'un compositeur*, *op. cit.*

7. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Maureen Furman », dans *Conversing with Cage*, *op. cit.*, p. 219.

8. ↑ J. Cage et L. D. Kuhn, *The Selected Letters of John Cage*, *op. cit.*, p. 60.

9. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, 1973-1974, séminaire inédit, leçon du 12 février 1974.

10. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 90.

11. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, *op. cit.*, leçon du 23 avril 1974.

12. ↑ J. Cage, *Silence. Conférences et écrits*, Paris, Contrechamps, 2012, p. 105.

13. ↑ *Ibid.*, p. 107. J'ai reformulé la traduction depuis sa version originale.

14. ↑ Dans sa version originale anglaise.

15. ↑ J. Cage, « Conférence Indétermination », dans *Silence. Conférences et écrits*, *op. cit.*, p. 40.

16. ↑ Le *Yi king* ou *Classique du changement* est un ouvrage chinois du premier millénaire avant notre ère. Son absence de dits en fait l'unicité, pas de langue ni de langage codé, juste huit traits continus ou discontinus superposés. La variation de leurs positions en constitue les soixante-quatre hexagrammes. François Jullien, dans son livre *Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yi king*, indique : « C'est du seul jeu de ses figures, de leurs effets d'opposition et de corrélation, de leurs possibilités de transformation, que naît du sens. » Une de ses utilisations fut le tirage : une question posée, une pièce de monnaie ou un petit bâton jeté au hasard, et hop ! la réponse surgit. Satisfait ou pas, on repart avec, souligne Cage. C'est en 1952 qu'il commence à utiliser le *Yi king*. Les questions posées et les réponses récoltées de sa propre interprétation étaient ensuite déconstruites par son écriture.
17. ↑ *Pull the wool over someone's eyes* est une expression anglaise qui a son équivalent en français : « mener quelqu'un en bateau ».
18. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Roger Reynolds », dans *Conversing with Cage*, op. cit., p. 222.
19. ↑ J. Cage et L. D. Kuhn, *The Selected Letters of John Cage*, op. cit., p. 68.
20. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Emil Johnson », dans *Conversing with Cage*, op. cit., p. 59.
21. ↑ J. Cage, Post-scriptum à « Conférence sur rien », dans *Silence. Conférences et écrits*, op. cit., p. 138.
22. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Richard Kostelanetz », dans *Conversing with Cage*, op. cit., p. 52.
23. ↑ J. Cage, *Pour les oiseaux, Entretiens avec Daniel Charles*, op. cit., p. 281.
24. ↑ J. Cage, *Diary : How to Improve the World (You Will Only Make Matters Worse)*.
25. ↑ J. Cage, *Pour les oiseaux, Entretiens avec Daniel Charles*, op. cit., p. 153.
26. ↑ P. Dickinson, « Interview Michael Oliver », dans *Cage Talk Dialogues with about John Cage*, Rochester, University of Rochester Press, 2006, p. 204.
27. ↑ J. Cage, « Conférence sur rien », art. cit., p. 120.
28. ↑ J. Cage, « Silence 45' pour un orateur », dans *Silence. Conférences et écrits*, op. cit., p. 163.
29. ↑ P. Dickinson, « Interview Michael Oliver », art. cit., p. 204.
30. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme, 1966-1967*, séminaire inédit, leçon du 12 avril 1967.
31. ↑ *Ibid.*
32. ↑ J. Cage, *Empty Words Writings 73-78*, Middletown, Wesleyan University Press, p. 79.
33. ↑ J. Lacan, « La logique du fantasme. Compte rendu du séminaire 1967-1966 », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 325.
34. ↑ J. Lacan, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Compte rendu du séminaire 1964-1965 », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 200.
35. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 141.
36. ↑ J. Cage, « Conférence En ces temps... », dans *Silence. Conférences et écrits*, op. cit., p. 105.
37. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 351.
38. ↑ D. W. Bernstein et C. Hatch, *Writings through John Cage's Music, Poetry, and Art*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 75.

39. ↑ F. Cheng, *Vide et plein. Le Langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979, p. 46.
40. ↑ R. Kostelanetz, « Interview Joel Eric Suben », dans *Conversing with Cage, op. cit.*, p. 62.
41. ↑ P. Dickinson, *Cage Talk Dialogues with about John Cage, op. cit.*, p. 4.
42. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1980, p. 109.
43. ↑ « La voix de son maître », *His Master's Voice* (HMV), est le nom d'un label de musique anglais tiré du titre d'une peinture de Francis Barraud qui représente un chien Jack Russell qui tend son oreille vers le pavillon d'un gramophone mécanique.
44. ↑ Interview dans *Pataphysics Magazine*.
45. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 115.
46. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 11 juin 1974.
47. ↑ <https://www.youtube.com/watch?v=Jt0Qi7xspRc>
48. ↑ F. Budgen, *James Joyce et la création d'Ulysse*, Paris, Denoël, 2004, p. 195.
49. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent, op. cit.*, leçon du 13 novembre 1973. « Ça sonne drôlement, hein ? C'est un petit air de ma façon. »
50. ↑ « C'était comme des lits discrets où l'on pouvait dormir et aimer dans le duvet, au milieu de la sensuelle symphonie en jaune mineur. » É. Zola, *Les Rougon-Macquart*.
51. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p. 13.
52. ↑ « Syntaxe » relève étymologiquement du grec ancien *sûntaxis*, qui signifie mise en ordre, disposition, ordre de bataille.
53. ↑ J. Cage, *Confessions d'un compositeur, op. cit.* p. 23.
54. ↑ Cage ici fait la distinction d'avec la fusion des sons essentielle « dans les ensembles harmonieux de l'histoire musicale européenne ».
55. ↑ J. Cage, « Conférence Indétermination », art. cit., p. 45.
56. ↑ J. Cage, *Empty Words, op. cit.*, p. 183.
57. ↑ *Ibid.*
58. ↑ J.-Y. Bosseur, « Entretien avec Jean-Yves Bosseur (19 septembre 2012) », dans *John Cage*, Paris, Minerve, 2000.
59. ↑ « Have your little sintalks in the dunk of subjunctions, dual in duel and prude with pruriel, but even the aoriest chaparound whatever plaudered perfect anent prettydotes and haec genua omnia may perhaps chance to be about to be in the case to be becoming a pale peterwright in spite of all your tense accusatives whilstly you're wallfloored like your gerandi-ums for the better half of a yearn or sob. » J. Joyce, *Finnegans Wake*.
60. ↑ J. Cage, *Empty Words, op. cit.*, p. 133.
61. ↑ *Ibid.*, p. 65.
62. ↑ Pendant cette performance les plages de silence qui vont *crescendo* dans leur temporalité en faisant coupure dans le chantonné de la lettre, dont voici un extrait, « nor e s nchfth ne d, my oe rsl nd / psda pwpsttl ac oe », deviennent vite insupportables pour le public : dès la deuxième minute, les toussotements discrets commencent, à la troisième, ils le sont un peu moins, à la cinquième, une voix hurle, à la neuvième, des applaudissements surgissent accompagnés de sifflements, une voix articule « go in America », à la seizième, le brouhaha est constant, à la dix-huitième, un auditeur hurle pour qu'il arrête, un autre crie « assassino », à

la vingt-troisième, le public n'y pouvant plus reconstitue le rythme que Cage avait dissout, en frappant dans les mains, bam bam bambambam, bam bam bambambam, en même temps que Cage imperturbable continue. Sa performance se termine dans un *capharnaüm* où seules les voix hurlantes des hommes se font entendre.

63.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, 1976-1977, séminaire inédit, leçon du 19 avril 1977.

64.  J. Lacan, « Clôture des journées de l'École freudienne de Paris », *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 21, 1977, p. 508.

65.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 144.

66.  *Ibid.*, p. 17.

67.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, *op. cit.*, leçon du 19 avril 1977.

68.  « C'est pour autant que l'interprétation juste éteint un symptôme, que la vérité se spécifie d'être poétique. »

69.  J.-Y. Bosseur, « Entretien avec Jean-Yves Bosseur (19 septembre 2012) », *art. cit.*, p. 185.

70.  F. Cheng, « F. Cheng et J. Lacan », *L'Âne*, n° 4, février-mars 1982.

Bulletin d'abonnement au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

Je m'abonne à la version papier : 80 €

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

Rappel : la cotisation à l'EPFCL ou l'inscription à un collège clinique inclut l'abonnement à la **version numérique** du *Mensuel*.

Vente des *Mensuels* papier à l'unité

Du n° 4 au n° 50, à l'unité : 1 €

Du n° 51 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

Prix spécial pour 5 numéros : 25 €

Numéros spéciaux : 8 €

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

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 2,50 € – 2 ou 3 exemplaires : 3,50 € – 4 ou 5 exemplaires : 4,50 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 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