

# sommaire du n° 146, décembre 2020

■ Billet de la rédaction	3
■ Journées nationales EPFCL, 5 et 6 décembre 2020 « Faire des enfants, ou pas »	
<i>Préludes</i>	
Éliane Pamart, Parfaire un enfant, ou pas	7
Christophe Charles, Faire des enfants, ou pas	10
■ Séminaires École « J. Lacan, <i>Télévision</i> , questions III et V »	
Elisabete Thamer, Sur l'ex-sistence de l'inconscient au discours analytique	14
Sidi Askofaré, Inconscient et discours	20
■ Amour et haine	
Isabelle Geneste, Étranger que l'on hait / est	30
■ Entrée des artistes	
<i>Corpus Naturæ III</i> Sabrina Ambre-Biller et Dominique Marin	37
■ Séminaires Champ lacanien « Inégalités »	
Anne Emanuelle Berger, La fin de la sexualité	42
Gaël Giraud, Les incidences politiques sur l'économie... libidinale (1 <sup>re</sup> partie)	60
■ Et entre-temps...	
Mohamed Kadari, Les catégories modales du confinement	69
Philippe Bardon, Une expérience dialectique	73
Martine Menès, Éloge du cauchemar	78
Nadine Cordova, Au repos des pierres	81
Nicole Bousseyrroux, Quel réveil pour les analystes aujourd'hui ?	84
■ Brève	
Marie-José Latour, <i>Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire</i> <i>Autour de l'œuvre de Philippe Forest, Articles et entretiens</i>	88

Directeur de la publication

**Radu Turcanu**

Responsable de la rédaction

**Claire Duguet**

Comité éditorial

**Anne-France Chatiliez-Porge**

**Dominique-Alice Decelle**

**Éphémia Fatouros**

**Camilo Gomez**

**Sybille Guilhem**

**Laure Hermand-Schebat**

**Cristel Maisonnave**

**Patricia Martinez**

**Giselle Sanchez**

**Nathalie Tarbouriech**

**Jean-Luc Vallet**

**Lina Velez**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Billet de la rédaction

### Le moment de conclure

Nous arrivons à la fin du mandat de ce bureau du conseil de direction de l'EPFCL. Vous allez faire donc la lecture du dernier numéro du *Mensuel* dont Claire Duguet s'est occupée brillamment pendant ces deux dernières années. Je la remercie, ainsi qu'Esther Morère-Diderot et Roseline Le Cœur. Bravo à toutes les trois, vous avez rendu la tâche facile et agréable ! En tant que premier bureau du premier conseil de direction de l'EPFCL, nous entrons, si ce n'est dans l'histoire, du moins dans les archives de l'École.

Un très beau numéro vous attend encore une fois, chers lecteurs. Je ne vous cache pas que je l'ai lu d'un trait et qu'il m'a beaucoup plu.

Y figurent deux préludes pour les Journées nationales de l'EPFCL du 5 et 6 décembre 2020, « Faire des enfants, ou pas » : Éliane Pamart (« Parfaire un enfant ou pas ») et Alexandre Fauré.

Les textes des interventions à la première séance du séminaire École dédié cette année à la lecture de fragments choisis de *Télévision* (Questions III et V) sont aussi présents : Elisabete Thamer (« Sur l'ex-sistence de l'inconscient au discours analytique ») et Sidi Askofaré (« Inconscient et discours »).

Nous (re)trouvons l'intervention de Gaël Giraud, directeur de recherche au CNRS et président d'honneur de l'Institut Rousseau : « Les incidences politiques sur l'économie... libidinale » (1<sup>re</sup> partie), faite lors du séminaire Champ lacanien, *Inégalité* (juin 2020). Et aussi, pour le même séminaire, l'intervention d'Anne Emmanuelle Berger, professeure de littérature française et d'études de genre, à l'université Paris 8, directrice UMR LEGS CNRS : « La fin de la sexualité. La pensée féministe et la question de la biologie à l'heure des neurosciences ».

Philippe Baron nous propose son travail intitulé « Une expérience dialectique », présenté dans le cadre du Groupe Lectures, au Teich, en septembre 2020.

Isabelle Geneste écrit sur la haine et l'étranger (« Étranger que l'on hait / est »), alors que Mohamed Kadari commente « Les catégories modales du confinement ».

Sont publiées également trois interventions de l'après-midi « Rêves et cauchemars », du 23 mai 2020 : Nicole Bousseyroux (« Quel réveil pour les analystes aujourd'hui ? »), Nadine Cordova (« Au repos des pierres ») et Martine Menès (« Éloge du cauchemar »).

Dominique Marin nous incite à (ré)découvrir l'œuvre de Sabrina Ambre Biller, photographe, designer graphique et illustratrice. Son *Corpus Naturæ* est une « série de photographies plasticiennes où le modèle féminin est le support d'une matière hybride avec la nature ».

Enfin, Anne-Marie Combres nous propose la lecture du livre de Marie-José Latour *Lire ce qui ne cesse pas de s'écrire, Autour de l'œuvre de Philippe Forest, articles entretiens*, récemment paru aux Éditions nouvelles du Champ lacanien.

J'écris ces lignes après un enthousiasmant week-end de travail avec mes collègues et amis du FCL-Roumanie. Par ailleurs, nos collègues polonais, après un remarquable et minutieux travail collectif, ont réussi à presque doubler le nombre des membres de leur Forum. Ce ne sont que deux exemples très récents, et je pourrais évoquer ici de nombreuses activités organisées depuis la rentrée de septembre par les Forums de la Zone plurilingue ou de la Zone francophone. Ce qui a rendu plus humain cet ingrat outil qui s'appelle Zoom.

Et c'est plutôt réconfortant, dans une ambiance qui commence de plus en plus à ressembler à celle du poème de T. S. Elliot *Waste Land*. Nous continuons à pratiquer d'abord, à penser et à transmettre la psychanalyse et l'enseignement de Jacques Lacan, alors que les dieux semblent s'être enkystés dans leur réel et nous avoir livrés à des scientifiques et des politiciens en pleine déroute. Lacan nous en avait prévenus d'ailleurs et c'est pour cela qu'il a fixé comme boussole pour pouvoir tenir le cap, il y a un demi-siècle, le discours du psychanalyste.

À propos de boussole, dans le film *Pirates des Caraïbes*, j'ai toujours trouvé amusant le moment où le héros, Jack Sparrow, utilise son fameux compas qui, au lieu de montrer le nord, indique l'endroit où se trouve non pas l'objet de son désir, par exemple un trésor comme pour tout pirate qui se respecte, mais son désir même. Il le dit d'ailleurs, « J'ai rendez-vous au-delà de mon horizon bien-aimé », ce à quoi pourraient souscrire toutes les filles et les fils du Logos que nous sommes – signe en plus que les

scénaristes hollywoodiens, s'ils n'ont pas lu directement Lacan, ont au moins fréquenté l'œuvre de notre fantaisiste lecteur de Lacan, Slavoj Žižek.

Pour conclure, au nom du bureau actuel, je souhaite bon courage et bonnes inspirations aux collègues du nouveau bureau qui prendront leurs fonctions le 1<sup>er</sup> janvier 2021.

Et que la cause du désir soit avec nous !

Radu Turcanu  
directeur du bureau  
du conseil de direction de l'EPFCL

# JOURNÉES NATIONALES EPFCL

## 5 et 6 décembre 2020

---

« Faire des enfants, ou pas »

*Préludes*

## Préludes

### Éliane Pamart

#### Parfaire un enfant, ou pas

Du « faire un enfant, ou pas » à le parfaire, il n’y a qu’un pas et trois lettres supplémentaires ! « Parfaire » signifie achever, améliorer, compléter, figoler, parachever, mais aussi polir ou raboter. Définition qui trouve son écho dans le champ de la procréation qualifiée de « hors sexualité », pour ne pas dire médicalement assistée.

Comme à la soirée du Pôle 9 le 8 octobre dernier à Rennes, des collègues se sont proposés pour témoigner de leur expérience à l’occasion de nos journées des 5 et 6 décembre 2020 à Paris, où ils nous feront part de leurs propres interrogations sur cette confrontation au réel de la vie, engageant à la fois leur clinique et les questions éthiques que pose la biotechnologie sur ces nouvelles pratiques avec son « savoir-faire des enfants » bien spécifique.

Freud attendait de la science et des poètes qu’ils répondent à sa question sur la féminité, alors qu’il concevait la maternité comme la voie royale et « normale <sup>1</sup> » à la féminité, où l’enfant est un équivalent phallique.

Par ailleurs, il considérerait la venue d’un enfant comme « un dédommagement narcissique <sup>2</sup> » pour ses géniteurs. Qu’en dirait-il aujourd’hui avec ce droit à la PMA accordé au couple homosexuel et aux femmes seules ? En un siècle, nous sommes passés du dédommagement narcissique au droit à l’enfant, avec une disjonction entre sexualité et maternité. Ce faisant, ces techniques recouvrent l’impossible du rapport sexuel qu’il n’y a pas.

Un « enfant à tout prix » comme le disent certains ou certaines, ainsi le livre de Virginie Linhart, *L’Effet maternel* <sup>3</sup>, qui à travers l’histoire d’une mère et de sa fille convoque toutes les modalités de la maternité, sans oublier l’adoption, qui bouleverse les liens familiaux. À cet enfant à tout prix, s’ajoute le fantasme de l’enfant parfait que la science pourrait déposer sur la table des agapes parentales grâce à ces biotechnologies du XXI<sup>e</sup> siècle qui ne cessent de progresser dans ce domaine.

Nous passons de la procréation à la prédiction <sup>4</sup> de l'enfant à venir, désincarnant assurément le désir parental par cette absence du corps à corps dans la conception de leur enfant, tout en leur promettant le vertige d'un enfant parfait.

Freud évoquait déjà dans ce même texte de 1914, « Pour introduire le narcissisme », « une compulsion à attribuer à l'enfant toutes les perfections », et plus loin, il ajoutait : « Pour l'enfant, les lois de la nature comme celles de la société s'arrêteront devant lui, il sera réellement à nouveau le centre et le cœur de la création <sup>5</sup>. » N'est-ce pas ce que la science propose à ces candidats à la procréation qui deviennent alors des parents médicalement assistés ?

En effet, la PMA implique la soumission à des protocoles rigoureux qui permettent de vérifier de manière scientifique chaque étape de la création d'un embryon pour s'assurer du bon développement de l'enfant à venir. Ainsi, on peut prédire le devenir d'un enfant, on peut même éradiquer certaines malformations ou certains gènes responsables de pathologie en écartant tout risque génétique. De même, il est possible de détruire des embryons qui ne sont pas conformes aux attentes de leurs créateurs.

Le fantasme de l'enfant parfait gagne du terrain et devient génétiquement accessible, repoussant les limites scientifiques. La conception de l'enfant ne se fait plus au hasard de la rencontre des gamètes et la mort se voit repoussée là où elle pouvait encore surgir au cours d'une grossesse.

Mais qu'en est-il de la subjectivité de ces parents qui confient à un Autre médical la conception de leur descendance, qui désormais n'est plus nouée à leur sexualité ? Quelle transmission peut-il y avoir pour ces enfants conçus avec autant de « soins particularisés <sup>6</sup> » de la mère Médecine et d'un Autre scientifique si désirant de voir sa technique donner la vie ?

Sans doute la psychanalyse a-t-elle encore de beaux jours devant elle, si elle sait se dégager de ce discours scientifique qui sature le sujet tout en lui assurant l'accueil d'une parole singulière, au-delà de tout mode de conception pré-dite.

En effet, comme le souligne Lacan, un enfant est plongé dans un bain de langage qu'il perçoit dès sa naissance, et, quel que soit son mode de conception, il a à faire avec l'étoffe de la *lalangue* de ses parents et avec ses malentendus, « scientifiques » ou pas, car l'être humain est avant tout un être de parole qui se nourrit des mots entendus. « C'est dans la rencontre de ces mots avec son corps que quelque chose se dessine <sup>7</sup>. » Ou pas. À lui d'en prendre la responsabilité.

- 
1.  S. Freud, XXXIII<sup>e</sup> conférence, « La féminité », 1932, dans *Nouvelles conférences*, Paris, Gallimard, 1989, p. 169.
  2.  S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », 1914, dans *La Vie sexuelle*, Paris, Puf, 1982, p. 96.
  3.  V. Linhart, *L'Effet maternel*, Paris, Flammarion, 2020.
  4.  F. Ansermet, « Prédire l'enfant », *Question de soin*, Paris, Puf, 2019, p. 16.
  5.  S. Freud, « Pour introduire le narcissisme », art. cit., p. 96.
  6.  J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 373.
  7.  J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-note de la psychanalyse*, n° 5, Paris, éd. Atars, 1985, p. 11.

## Préludes

### Christophe Charles

#### Faire des enfants, ou pas

Dans notre culture occidentale, le socle de l'institution familiale a longtemps été le mariage, qui unit et régule les questions de la sexualité, de la procréation et de la filiation.

En 1938, dans « Les complexes familiaux <sup>1</sup> », Lacan fait de la famille humaine une institution stable qui joue un rôle primordial dans la transmission de la culture et préside aux processus fondamentaux du développement psychique de l'enfant. La famille est le lieu où « les instances culturelles dominent les naturelles », particulièrement en ce qui concerne la régulation de la jouissance entre la mère et l'enfant par l'intercession du père. Le couple parental garantit alors la famille qui est susceptible d'accueillir l'enfant, « qui choit dans le monde à sa naissance pour qu'il vienne s'y loger ».

Mais en moins d'un siècle, beaucoup de choses ont évolué. Désormais, différents types d'unions sont possibles et socialement acceptés, qu'ils soient de fait ou de droit, et l'enfant aura à repérer, voire à définir sa place au sein d'une constellation familiale parfois mouvante, voire baroque. Ainsi, sexualité, procréation et filiation ne sont-elles plus nouées « naturellement » par l'institution. Quelles en sont les conséquences quant à l'élaboration subjective de l'enfant ?

Les chiffres de l'INSEE montrent que le schéma traditionnel – se marier d'abord, avoir des enfants ensuite – est désormais largement minoritaire. Selon cet institut, près de 60 % des enfants sont nés hors mariage en 2017, soit dix fois plus que dans les années 1960 <sup>2</sup>.

Ainsi l'enfant n'arrive-t-il pas toujours dans une famille préalablement constituée, c'est parfois à sa naissance que se « fait » la famille. Charge lui incombe alors de « faire famille », de la constituer, voire de la garantir, redéfinissant ainsi les différents liens des protagonistes. Cela a-t-il des conséquences dans notre clinique ? Lourde charge parfois pour un enfant dont

c'est la naissance qui acte socialement la famille et unit ses parents. Responsable alors de ce qui peut se construire comme de ce qui peut se défaire. C'est alors à lui de « se loger » au sein d'une famille qu'il se sera faite, lui en quelque sorte comptable d'un choix dont il n'est en rien responsable.

S'il lui incombe davantage d'avoir à désigner « qui est qui » pour lui, les places parentales étant moins bien fixées, plus souples, voire « à choix multiple », comment construit-il son roman familial ? Comment « se faire enfant, ou pas » dans une famille où les « structures élémentaires de la parenté » auraient perdu de leur stabilité, et de leur assurance ? L'ordre symbolique est-il mis à mal et faut-il à l'enfant un effort « supplémentaire » pour « se faire » à l'enfant qu'il doit être au regard du désir de ses parents ?

Freud avait repéré la nécessité pour chaque enfant, à partir de l'énigme de son origine, par le biais du rêve ou de la fantaisie, de se créer une famille autre que la sienne, et d'élaborer dans son « roman » une logique quant aux conditions de son existence.

Il semblerait que pour Alice <sup>3</sup>, âgée de 8 ans, cela ne soit pas si aisé, et que son roman familial échoue en partie à cette élaboration, laissant place à un symptôme qui la déborde.

Alice est-elle née au pays des merveilles ? Son pays est constitué d'une mère « jamais là » et de deux « papas » qui vivent avec la maman, constituant ainsi un couple parental à trois, le couple « sexuel » étant formé par les deux hommes. Parmi ces deux hommes, elle sait bien qui est son père biologique, et elle n'a pas besoin de le demander à sa mère : c'est une évidence, puisqu'elle a « la même bouille » que lui. Donc, si elle a deux papas, elle n'a qu'un seul père et c'est à sa « bouille » qu'elle peut s'en assurer. Voilà un signifiant maître auquel elle peut s'identifier !

Si Alice n'est pas née au pays des merveilles, c'est plutôt parce que sa mère ne prend pas bien soin d'elle. Mère débordée, lointaine, elle semble avoir confié sa mission de mère au deuxième papa. C'est le papa « social » – c'est ainsi qu'il se définit –, le compagnon de son père... qui est un peu la maman quand la mère d'Alice est absente, ce qui est souvent le cas.

Son pays des merveilles se situe alors entre ces deux papas – celui de la « bouille » et le « social » – où la mère est évincée. Pas de maman, mais plutôt deux papas. Si elle est le fruit de l'amour, c'est de celui de ses deux hommes, et la biologie n'y peut rien... Elle est même suspecte et Alice avoue fantasmer que sa mère n'est pas sa véritable mère biologique. Alors, de quel couple parental est-elle véritablement la fille ?

Mais Alice a des symptômes, elle est dite « hyperactive », et elle s'agite comme sa mère qui tel le lapin dans le conte de Lewis Carroll est toujours « en retard ». Il lui faudra un long temps d'élaboration pour concevoir cette identification symptomatique à sa mère, et faire de ce signifiant « hyperactif » un élément de son histoire familiale.

Si Alice est une enfant de notre temps, il lui faut trouver, comme pour chaque enfant, une logique face à l'énigme de ce qui a présidé aux conditions de sa naissance. Elle semble objecter à l'adage romain qui désigne la mère comme certaine et le père comme incertain (*Mater semper certa est, Pater incertus*). Pour elle, c'est plutôt le contraire... Ce qui est certain est du côté de la même bouille du père biologique et son roman familial s'organise à partir de l'énigme du désir d'enfant de ses deux papas. Mais rien à trouver du côté de l'énigme du désir maternel, sinon une agitation sans repos.

Mais alors, cette organisation familiale « non classique » complique-t-elle réellement la construction subjective de cette petite fille ?

Pour Lacan, dans sa deuxième note à Jenny Aubry <sup>4</sup>, la constitution subjective prend consistance d'un désir « qui ne soit pas anonyme » et qui est un irréductible se transmettant par le parent.

Alice témoigne de sa nécessité d'être en relation avec un désir « non anonyme » et de bénéficier de soins d'une personne qui soit porteuse « d'un intérêt particularisé ». Elle repère correctement ce qui lie le couple de ces deux pères, et qu'il y a là quelque chose d'énigmatique auquel elle n'a pas accès. Elle repère aussi le désir parental de ces deux papas, mais pour ce qu'il en est de sa mère, cela reste très obscur.

Seul son symptôme d'hyperactive lui permet de se désigner un peu dans la filiation de cette mère-là... mais désignation n'est pas nomination, et ça l'agite encore et encore.

---

1. ↑ J. Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001.

2. ↑ [https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2018/09/04/six-enfants-sur-dix-naissent-hors-mariage-en-france-un-record-en-europe\\_5350153\\_4355770.html](https://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2018/09/04/six-enfants-sur-dix-naissent-hors-mariage-en-france-un-record-en-europe_5350153_4355770.html)

3. ↑ Alice est un nom d'emprunt.

4. ↑ Notes manuscrites remises par Jacques Lacan à M<sup>me</sup> Jenny Aubry en octobre 1969, publiées dans *Ornicar ?*, n° 37, avril-juin 1986, p. 13-14.

## SÉMINAIRES ÉCOLE

---

J. Lacan, *Télévision*  
questions III et V

## Elisabete Thamer

### Sur l'ex-sistence de l'inconscient au discours analytique \*

Le séminaire École de cette année sera consacré aux questions III et V de *Télévision*. Ce texte, comme tous ceux du début des années soixante-dix, présuppose des changements très importants dans l'enseignement de Lacan. La redéfinition de l'inconscient comme réel, les remaniements quant au signifiant, l'introduction de *lalangue* sont quelques-uns des changements qui nous amènent à repenser la portée et la visée du discours analytique, soit de ce qu'une analyse peut obtenir. Il n'est pas aisé de commenter ce texte, car Lacan garde souvent dans les textes de cette période les mêmes termes ou expressions pour dire des choses assez différentes. C'est le cas de *Télévision* dans le passage qui nous occupe ce soir, notamment lorsqu'il s'agit d'examiner le rapport de l'inconscient aux discours, tout spécialement au discours analytique, c'est ce point qui a retenu le plus mon attention pour aujourd'hui.

#### Inconscient, discours, ex-sistence

Lacan introduit une remarque dans sa réponse à la question qui lui a été posée, une remarque qui est une rupture (en apparence du moins) par rapport à ce qu'il disait auparavant : il s'agit selon lui d'une « interpolation ». Cette remarque commence par l'affirmation suivante : « Je ne fonde pas cette idée de discours sur l'ex-sistence de l'inconscient. C'est l'inconscient que j'en situe, – de n'ex-sister qu'à un discours <sup>1</sup>. »

Une question s'impose dans ces phrases très denses : qu'est-ce qu'ex-sister ? *Ex-sister* que Lacan écrit avec cette orthographe particulière, séparant le *ex* de *sister*. Je pensais que l'usage de ce terme et de cette écriture était tardif chez Lacan, mais je me trompais. Ils sont présents tout au long de son enseignement. Pour ne mentionner que quelques occurrences : il l'emploie dès 1956 dans *Le séminaire sur "La lettre volée"* pour désigner « la place excentrique » où il « faut situer le sujet de l'inconscient <sup>2</sup> » ; dans

« La direction de la cure » pour parler du désir masqué dans la signifiante du rêve<sup>3</sup> ; enfin dans « L'étourdit », avec l'ex-sistence du dire aux dits<sup>4</sup>.

D'après le dictionnaire, le verbe « exister » en un seul mot signifie ce qui « possède une réalité », il dit que quelque chose « est », il atteste l'être, donc. Le verbe « exister » provient du latin et son radical est *sistere*, qui veut dire « être placé ». En l'orthographiant de cette façon, Lacan va accentuer justement cette notion de place, qui est essentielle dans la notion de discours. Affirmer l'ex-sistence de l'inconscient indique qu'il le situe « hors » du discours, qu'il a son site (*sistere*) hors. Il est à remarquer pourtant que ce dehors de l'ex-sistence, comme le dit Lacan à la fin de la leçon du 14 janvier 1975 de *R.S.I.*, est un « dehors qui n'est pas un non-dedans ». Il ne s'agit pas, me semble-t-il, d'une extériorité absolue qui n'aurait rien à voir avec ce qui se passe dans le discours analytique.

Toute la complexité de cette affirmation réside pour moi dans la façon de comprendre cette ex-sistence de l'inconscient dans la pratique analytique, car Lacan affirme textuellement qu'il n'ex-siste qu'au discours analytique. Étrange affirmation, car on pourrait penser justement le contraire, c'est-à-dire que l'inconscient n'existe (en un seul mot) que dans ce discours dans lequel il est interprété.

Cette affirmation, dont il serait souhaitable que l'on arrive à saisir la portée, condense à elle seule certains des remaniements successifs que Lacan a introduits. Je pense spécialement aux textes élaborés dans ce laps de temps que je situerais entre 1972 et 1974, période où nous avons : le séminaire *Encore* (1972-1973) ; « L'étourdit » (juillet 1972) ; *Télévision* (1973) ; le compte rendu du séminaire « ... ou pire » (juillet 1973) ; et l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* » (octobre 1973). C'est une période particulièrement dense de son enseignement, et j'ai l'impression que ces textes dialoguent entre eux, qu'ils s'éclairent – ou se complexifient – les uns les autres. Ce passage de *Télévision*, par exemple, est en dialogue avec le compte rendu du séminaire « ... ou pire », comme vous le verrez plus loin.

Lacan affirme, dans la suite de ce passage de *Télévision*, que l'inconscient est *écouté et évalué* comme savoir dans le discours analytique. Je m'arrête à cette notion de l'inconscient comme savoir. Comment sait-on que l'inconscient est un savoir ? Parce qu'il se déchiffre, c'est le b.a.-ba de ce que l'on apprend de la psychanalyse.

Cependant, cela semble plus difficile à saisir à partir du moment où Lacan définit l'inconscient comme « savoir sans sujet<sup>5</sup> ». C'est un savoir dont le sujet est exclu en raison de la structure même du langage telle

qu'elle a été formulée par Lacan : toujours entre deux signifiants, aucun S1 ne peut représenter *de facto* le sujet, sinon pour d'autres signifiants, que Lacan écrit S2. Avec cette définition de l'inconscient comme savoir sans sujet, Lacan pointe les limites inhérentes au déchiffrement – par la voie du sens et de la quête de la vérité –, soit de la structure du langage (S1 → S2). L'expérience analytique nous démontre que les signifiants, que l'analysant parvient à déchiffrer comme des signifiants qui condensent sa jouissance dans les symptômes, demeurent radicalement séparés les uns des autres. Il n'y a que de l'Un, de l'Un tout seul. Pourrions-nous dire que le fait que l'analyse ne produise que de l'Un est cela qui à la fois prouve et détermine l'ex-sistence de l'inconscient ?

### Savoir de *lalangue* et savoir déchiffré

Parallèlement à l'affirmation de l'ex-sistence de l'inconscient, Lacan nous dit qu'il est évalué comme savoir. De quel savoir est-il question ici ? Nous savons, depuis le séminaire *Encore*, que Lacan fait la distinction entre deux savoirs : un savoir déchiffré dans le langage et le savoir de *lalangue* qui va bien au-delà de tout ce que l'on peut articuler en termes de langage. Le savoir dont il est question dans ce paragraphe est-il l'un de ces deux en particulier, ou les deux à la fois ?

Si nous faisons dialoguer ce texte avec le compte rendu du séminaire « ... *ou pire* », nous pouvons percevoir qu'il ne s'agit pas de l'un ou l'autre, mais qu'ils se limitent l'un l'autre.

Dans *Télévision* ainsi que dans le compte rendu du séminaire « ... *ou pire* », Lacan définit presque dans les mêmes termes l'inconscient travailleur. Dans *Télévision*, il est ce « qui ne pense pas, ni ne calcule, ni ne juge, ce qui ne l'empêche pas de travailler (dans le rêve par exemple <sup>6</sup>) ». Dans le « Compte rendu » il dit ceci : « Il est donc vrai que le travail (du rêve entre autres) se passe de penser, de calculer, voire de juger. Il sait ce qu'il a à faire. C'est sa définition : il suppose un "sujet", c'est *Der Arbeiter* <sup>7</sup> ». L'inconscient travailleur travaille au chiffrement.

Nous constatons alors que ce sont presque exactement les mêmes termes, sauf que, dans le compte rendu du séminaire « ... *ou pire* », Lacan ajoute le chaînon manquant : « Ce qui pense, calcule et juge, c'est la jouissance, et la jouissance étant de l'Autre, exige que l'Une, celle qui du sujet fait fonction soit simplement castrée <sup>8</sup> [...]. »

Le *savoir* inconscient qui est *évalué* dans le discours analytique n'est pas univoque, il y a même disparité entre deux sortes de savoir.

Il y a le déchiffrement de l'inconscient-vérité, que nous connaissons mieux, mais qui ne permet pas de conclure, d'où l'expression de Lacan *mirage de la vérité*. Mais l'acte de déchiffrement implique qu'on relève non seulement des S1 empruntés à l'Autre du discours, mais aussi qu'on prélève des signifiants qui règlent la jouissance du sujet dans son symptôme ; et ces S1 que l'analyse produit ne sont pas réduits par le déchiffrement<sup>9</sup>. Un savoir de *lalangue*, un S2, devient ainsi à son tour un S1 « signifiant reconnu comme maître de la jouissance du sujet ». Il y a là, selon Colette Soler, « un changement de statut du signifiant maître<sup>10</sup> ».

Le discours analytique programme un « dispositif dont le réel touche au réel<sup>11</sup> ». Cette description nous dit qu'il y a du réel dans les deux étages du discours analytique qu'a formulé Lacan, soit qu'il y a un *réel qui touche* et un *réel qui est touché*.

Le *réel qui touche*, que l'on peut situer à l'étage supérieur, est celui qui se présente essentiellement dans les négativités de la structure langagière que le dispositif analytique met au jour : impossibilité de tout dire, de dire la vérité, le désir, l'objet, etc. L'objet *a* – à la place du semblant – cause les dits de l'analysant, sans que pour autant celui-ci puisse lui-même dire l'objet. C'est un des réels que le procédé analytique met en jeu.

Mais il y a aussi le *réel touché* par l'analyse, qui se situe à l'étage inférieur du mathème. Le discours analytique ne produit que des S1 (*il y a de l'Un*), qui peuvent à la limite faire série, mais qui ne se totalisent pas. « Totaliser » est aussi un terme utilisé par Lacan dans le compte rendu d'« ... ou pire » : « Cet Un se répète, mais ne se totalise pas de cette répétition : ce qui se saisit des riens de sens, faits de non-sens, à reconnaître dans les rêves, les lapsus, voire les "mots" du sujet pour qu'il s'avise que cet inconscient est le sien. Sien comme savoir, et le savoir comme tel affecte sans doute<sup>12</sup>. »

La lecture que je fais pour l'instant de la phrase que je commente, c'est que l'inconscient ex-siste au discours analytique tout au long de l'analyse. Le réel touché par l'analyse s'incarne dans l'impossibilité de copulation des S1 avec le savoir S2 (S2 // S1). L'inconscient-*lalangue* reste un savoir imprenable par le déchiffrement analytique, dont on n'atteint que des bribes. C'est pourquoi le seul savoir vraiment acquis dans une analyse porte sur la castration. Est-ce là une des raisons de l'ex-sistence de l'inconscient ?

### La greffe et sa culture

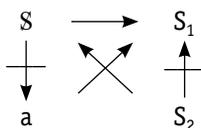
Après avoir affirmé l'ex-sistence de l'inconscient au discours analytique, Lacan dit qu'il ne s'atteste « en clair que dans le discours de l'hystérique ».

Et il ajoute : « Partout ailleurs il n’y en a que greffe : oui, si étonnant que cela paraisse, même dans le discours de l’analyste où ce qu’on en fait, c’est culture <sup>13</sup>. »

Comment entendre cette référence à la greffe ? En consultant des dictionnaires, j’ai constaté que « greffe » est un terme qui a été d’abord employé dans le domaine de l’horticulture et, presque un siècle plus tard, par analogie, il s’est étendu au domaine chirurgical. Le *Littré* nous dit que greffer est « l’opération par laquelle on ente sur un arbre une petite branche, un œil emprunté à un autre arbre, afin que la fleur ou le fruit de celui-ci soit porté sur celui-là ». Greffer est donc implanter, ajouter quelque chose qui n’y était pas au départ. Petite parenthèse : « greffe » a sa racine dans le grec *graphein*, la graphie.

Comment entendre le fait que l’inconscient ne *s’atteste en clair* que dans le discours de l’hystérique ? Cela semble saisissable d’emblée, parce que le savoir se situe à la place de la production, comme le démontre son mathème :

*discours de l’hystérique*



Que l’inconscient soit attesté dans ce discours explique probablement pourquoi Freud a pu bâtir la psychanalyse à partir de sa rencontre avec les hystériques. Si nous suivons la métaphore de la greffe, on peut se demander si c’est justement au discours hystérique que le discours analytique prélève la bouture dont il va faire la culture, non seulement dans l’histoire de la psychanalyse elle-même, mais aussi parce que l’entrée dans le dispositif analytique présuppose l’hystérisation du sujet, soit que l’inconscient s’y atteste. Mais l’attester en clair ne signifie pas l’analyser. Pour l’analyser, il faut que l’inconscient attesté en clair – dans l’association libre hystérisée – soit greffé au discours analytique, qui est un artifice fondé sur la supposition du savoir transférentiel, engendrée par la parole articulée et sa quête de savoir. C’est de la responsabilité de l’analyste d’y greffer l’hypothèse de l’inconscient comme savoir à la place de la vérité. Pour cela, il faut que l’interprétation de l’analyste vienne à décompléter l’automaton de la chaîne associative où l’inconscient ne fait que s’attester en clair sans être analysé.

On cultive ensuite l’inconscient dans la cure, on y met de l’engrais, mais il faut surtout que l’analyste ne perde pas de vue l’ex-sistence structurale

de l'inconscient, s'il ne veut pas entretenir *ad infinitum* son analysant dans les voies du sens et de la vérité dont seule l'impuissance est à espérer. Il s'agirait plutôt d'amener l'analysant à prendre acte lui aussi de cette ex-sistence dont il pourrait plutôt se satisfaire à la fin.

*Mots-clés : ex-sistence de l'inconscient, greffe, toucher au réel, savoir inconscient, Télévision.*

---

\* ↑ Intervention au séminaire École « J. Lacan, *Télévision*, questions III et V », « liens qui restent pour nous en activité », le 15 octobre 2020.

1. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 26 ; « Télévision », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 518.

2. ↑ J. Lacan, « Le séminaire sur "La lettre volée" », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 11.

3. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 629.

4. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, Paris, Le Seuil, 1973, p. 23 ; « L'étourdit », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 467.

Nous trouvons dans ce texte d'autres occurrences du terme *ex-sister*.

5. ↑ J. Lacan, « L'acte psychanalytique. Compte rendu du séminaire 1967-1968 », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 376.

6. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 26 ; « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 518.

7. ↑ J. Lacan, « ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », *Scilicet*, n° 5, Paris, Le Seuil, 1975, p. 9 ; « ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 551.

8. ↑ *Ibid.*

9. ↑ C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, Puf, 2009, p. 24.

10. ↑ *Ibid.* Voir notamment, p. 24, le schéma que l'auteure présente sur le savoir inconscient.

11. ↑ J. Lacan, « ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1972-1971 », *Scilicet*, n° 5, *op. cit.*, p. 6 ; « ... ou pire. Compte rendu du séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 548.

12. ↑ *Ibid.*, p. 8 ; *ibid.*, p. 550.

13. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 26 ; « Télévision », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 518.

## Sidi Askofaré

### Inconscient et discours \*

« ... les liens qui restent pour nous en activité », tel est le titre qui a été choisi pour situer cette partie de la réponse de Lacan à la première question de la partie III de « Télévision », elle-même ayant pour titre, celui de l'éditeur, « Être un saint ». Si j'insiste sur ces détails, c'est pour rappeler que, comme dans sa « Radiophonie » de 1970, Lacan, ici, répond à des questions, soit à ce qui s'apparente pour nous à une demande de savoir.

Pour ce qui nous concerne, Elisabete Thamer et moi, cette question, qu'il vaut la peine de rappeler, est la suivante : « Les psychologues, les psychothérapeutes, les psychiatres, tous les travailleurs de la santé mentale – c'est à la base, et à la dure, qu'ils se coltinent toute la misère du monde. Et l'analyste, pendant ce temps <sup>1</sup> ? » C'est donc par rapport à cette question que se structure la réponse de Lacan, réponse dont on peut souligner d'ores et déjà qu'elle est à triple, voire à quadruple détente. En effet, cette réponse comporte la réponse directe à la question qui lui est posée, suivie de ce qu'il appelle une interpolation, débouchant elle-même sur une parenthèse et, enfin, une sorte de conclusion. Réponse en chicane, donc, dirons-nous.

Malgré tout, je dirais que cette réponse, tout en chicane soit-elle, présente néanmoins une profonde unité. Elle s'ordonne en effet tout entière autour de la catégorie de discours, celle-là même que Lacan introduit, dans son enseignement, en 1969 et 1970, dans *L'Envers de la psychanalyse* <sup>2</sup> et « Radiophonie <sup>3</sup> ».

#### 1.

Pour mon intervention de ce soir, j'avais annoncé comme titre de ma contribution : « Inconscient et discours », ce qui devait me conduire à m'attacher essentiellement à déchiffrer plutôt les parties 2 et 3 de la réponse de Lacan. Mais qu'Elisabete Thamer ait annoncé qu'elle traiterait de *l'ex-sistence de l'inconscient* m'a fait mesurer que nous risquions de laisser en rade des parties substantielles du texte. Notamment toute la première partie qui, à bien y réfléchir, est loin d'être sans intérêt, ne serait-ce que parce qu'elle

mobilise d'emblée cette catégorie de discours – en particulier, les « discours du maître » et « du capitaliste » –, mais aussi la question de la politique, les phénomènes de protestation ou de dénonciation, etc.

Renonçant à faire l'impasse sur cette première partie, si abondamment commentée, je vais m'y arrêter un instant, dans ce qui va constituer mon premier développement. Et ce pour relever que Lacan y répond d'abord, sinon à la provocation ou à l'impertinence de son intervieweur, en tout cas à l'interpellation, voire à la mise en cause de l'analyste que comporte sa question.

Vous l'aurez remarqué, en relisant ce passage, Lacan ne récuse point en effet que les psychos, soit tout à la fois « les psychologues, les psychothérapeutes, les psychiatres, tous les travailleurs de la santé mentale », « se coltinent toute la misère du monde ».

Je dirais que sa position n'est ni agressive ni défensive. Il se contente pour ainsi dire de relever quelque chose qui était inaperçu jusqu'à lui, à savoir que la misère que les psychos se coltinent n'est ni un fait de nature ni un phénomène accidentel. C'est une réalité, sans doute, mais au sens où « il n'y a aucune réalité pré-discursive <sup>4</sup> » ; cette misère, c'est un discours qui la conditionne, et pas n'importe lequel. J'y reviendrai.

Pour autant, Lacan ne s'arrête pas là, dans la mesure où il considère que « se coltiner toute la misère du monde », c'est participer au discours qui, cette misère, la conditionne. Même au titre d'y protester.

Pourquoi ? Tout simplement, parce que protester, ce n'est pas se situer dans le dehors d'un discours, ce n'est pas lui opposer une autre raison, c'est y occuper une certaine place.

Cette thèse, à la fois forte et originale quoique surprenante, Lacan la considère comme pouvant être retournée contre lui et le discours qu'il sert. Dans les suites de l'« émoi de mai », il était plus que probable qu'une telle interprétation de la protestation – de la protestation contre la misère engendrée par le capitalisme – puisse être considérée comme une « réprobation de la politique », par celui qui l'énonce.

On sait que c'est un procès couramment instruit contre la psychanalyse et les psychanalystes. C'est le prétendu « apolitisme » des analystes. Voire pire : leur hostilité à la politique. Et il faut convenir que ce n'était pas toujours immérité. Qu'on se souvienne du tristement fameux *L'Univers contestationnaire ou Les Nouveaux Chrétiens* <sup>5</sup> d'André Stéphane, pseudonyme qui cachait deux importantes figures de l'Institut psychanalytique de Paris, Jean et Évelyne Kestemberg. Le plus drôle dans l'affaire, si je puis

dire, c'est que le même Jean Kestemberg fut l'un des signataires de l'article de *La Nouvelle Critique* de 1949, « La psychanalyse, une idéologie réactionnaire <sup>6</sup> ». Je ferme la parenthèse.

Je dirais que Lacan saisit cette opportunité pour affirmer une position, malheureusement peu soulignée et reprise, qui affirme l'exclusion, pour qui-conque – psychanalyste ou pas –, de « réprouber la politique ». On entend là, *mezzo voce*, ce que Lacan n'a jamais cessé de soutenir, soit le caractère fondamental, pour le lien social, de la politique. Pour ainsi dire, la politique, c'est le plus essentiel du lien social. Et il ira même jusqu'à dire, dans ses « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines <sup>7</sup> », que les autres modes de liens sociaux ne sont venus s'y surajouter que par après.

Sans réprouber la politique, donc, Lacan se refuse à rapporter la misère que les psychos se coltinent au seul discours capitaliste. C'est même en cela qu'il fraye, me semble-t-il, une autre voie pour le psychanalyste. Voie qui n'est pas de dénonciation du capitalisme, avec le risque voire la certitude de le renforcer, donc, je le cite, « de le normer, soit de le perfectionner ».

On aura reconnu ici le pas de côté que Lacan fait par rapport à Marx, plusieurs fois commenté. Ce n'est bien évidemment pas le Marx inventeur du symptôme qui est ici mis en question, mais celui qui, en mettant au jour la plus-value, n'a pas seulement dégagé la cause du désir du capitaliste, mais celle du manque à jouir de tous les assujettis au discours du capitaliste, prolétaires compris.

À question politique, voire polémique, réponse politique, donc. À ceci près que pour la réponse, il s'agit de la politique d'un autre discours, l'analytique, *versus* la politique du maître. Façon élégante s'il en est de renvoyer la « Cause du peuple » ou, plus exactement, « la Gauche prolétarienne », à ses chères études !

## 2.

Sur ce motif également, on peut dire que Lacan n'en reste pas là, puisqu'il risque ce qu'il appelle lui-même une interpolation, soit le fait d'introduire dans un texte, par erreur, par fraude ou par calcul, des passages qui n'appartiennent pas à l'original.

Il faut bien reconnaître que c'est comme un cheveu sur la soupe que va surgir, dans cette interpolation, ce qui constitue pourtant, en tout cas à mes yeux – et le sort que vient de lui faire Elisabete Thamer atteste que je ne suis pas le seul –, l'une des thèses centrales de cette réponse.

Cette thèse, il convient de l'énoncer textuellement, de ce qu'elle ne souffre nulle paraphrase. Je cite Lacan, donc : « Je ne fonde pas cette idée de discours sur l'ex-sistence de l'inconscient. C'est l'inconscient que j'en situe, – de n'ex-sister qu'à un discours <sup>8</sup>. »

Thèse solide, robuste, mais assez retorse, et dont je dois dire que jusqu'à ce jour je l'avais lue à la seule lumière de la *manuductio* inscrite dans la marge. Autant dire que je l'ai lue en aveugle...

Je rappelle cette indication : « Ce n'est qu'au discours analytique qu'ex-siste l'inconscient comme freudien, [...] qu'auparavant on écoutait, mais comme autre chose <sup>9</sup>. »

À relire cette réponse de la partie III de « Télévision », je me suis dit que quelque chose clochait. Plusieurs points, en réalité. Mais pour cela, il m'a bien fallu surmonter l'inhibition que ne manque pas de produire l'exergue de Lacan : « Celui qui m'interroge sait aussi bien me lire <sup>10</sup>. »

La question qui m'a guidée est la suivante : comment s'opère le passage de l'idée de discours, en tant qu'il est ce qui permet de situer, donc de placer en un lieu, l'inconscient, à la thèse selon laquelle un seul des discours – parmi les quatre – le peut ?

Le deuxième point qui m'a mis la puce à l'oreille, si j'ose dire, est l'insistance mise, dans cette *manuductio*, à ajouter au terme d'inconscient la qualification de freudien. Et, du coup, à fonder son ex-sistence sur le fait que cet inconscient, on l'écoute.

Le troisième point tient au fait qu'à mes yeux, il y a une tension, pour ne pas dire une contradiction, entre cette notion d'exclusivité de l'ex-sistence de l'inconscient au discours analytique et les déclinaisons des différents modes d'ex-sistence de l'inconscient que Lacan propose dans la suite de la réponse.

En effet, que fait Lacan sinon établir les modes d'ex-sistence de l'inconscient dans les différents discours, dont aucun ne saurait ignorer le fait de l'inconscient, ne serait-ce qu'en raison de la fonction déterminante en chacun de la place de la vérité et des différents termes qui peuvent la symboliser : essaim, savoir, symptôme, désir ?

C'est ici que Lacan déploie toute la finesse de son dispositif. Et qu'y distingue-t-il ? *Grosso modo*, trois formes : celle du discours de l'hystérique, celle du discours de l'analyste et celle des deux autres, le discours du maître <sup>11</sup> et le discours de l'universitaire.

Sans doute Lacan accorde-t-il un certain privilège au discours de l'hystérique. C'est d'ailleurs ce qui m'a conduit à pousser un petit peu loin

le bouchon dans l'argument que j'ai rédigé pour annoncer mon exposé de ce soir. Il fallait prendre radicalement le contrepied de la thèse selon laquelle l'inconscient n'ex-sisterait qu'au seul discours analytique, thèse qui me paraît problématique en ce qu'elle réduirait l'inconscient au seul inconscient freudien.

Ce que j'appelle le privilège accordé au discours de l'hystérique gît dans la formule de Lacan d'après laquelle, je le cite, « l'inconscient en ex-siste d'autant plus qu'à ne s'attester en clair que dans le discours de l'hystérique, partout ailleurs il n'y en a que greffe ». Et Lacan d'ajouter : « Oui, si étonnant que cela paraisse, même dans le discours de l'analyste où ce qu'on en fait, c'est culture <sup>12</sup>. »

Il y a donc bien, comme je le proposais plus haut, au moins trois formes ou versions de l'ex-sistence de l'inconscient au discours.

J'en viens à présent au pourquoi du privilège du discours de l'hystérique.

La référence au couple historique de Freud et de l'hystérique, en tant que co-inventeurs de la psychanalyse – et non codécouvreurs de l'inconscient –, ne me paraît pas suffisante. La raison, je la situe ailleurs, et très précisément dans la place et la valeur du symptôme dans ce discours : « C'est autour du symptôme que se situe et s'ordonne ce qu'il en est du discours de l'hystérique <sup>13</sup>. » C'est en effet le symptôme, la division subjective qu'elle exhibe et met en scène, qui occupe la position dominante dans le discours de l'hystérique. C'est en cela que le sujet barré en position de semblant dans le discours de l'hystérique ne se confond ni avec celui en position de vérité du discours, ni avec celui en position de produit du discours de l'universitaire.

Ainsi, ce que Lacan radicalisera avec son ex-sistence de l'inconscient – anticipation, par certains côtés, de l'inconscient réel – trouve déjà ici ses fondements de raison.

À l'autre bout, si je puis dire, il y a le discours de l'analyste, qui se caractérise par le fait que, cet inconscient qui lui ex-siste, il en fait quoi ? Il en fait culture !

Non pas, bien sûr, cette culture qu'un certain structuralisme opposait jadis à la nature, ou celle que Lacan situait dans une dialectique subtile entre névrose, perversion et société <sup>14</sup>, mais cette culture qui va de la mise en valeur au « bouillon de culture », pour ainsi dire, en tout cas cette « technique permettant d'assurer en milieu artificiel » l'émergence et le déchiffrement de ce qui, de structure, est l'évasif. De ce point de vue, nous ne sommes rien d'autre que les jardiniers ou les laborantins de l'inconscient !

Entre les deux, l'hystérique et l'analytique, Lacan place les discours du maître et de l'universitaire, où, de l'inconscient, il n'y a que greffe. Et, généralement, sinon toujours, on ne greffe que ce qui est *ex*. Avec le destin que l'on sait dès lors qu'on procède à cette opération : ça prend ou ça ne prend pas <sup>15</sup>.

### 3.

J'en viens maintenant à la parenthèse qui suit la remarque interpolée. Cette parenthèse est une question, question posée cette fois par Lacan soi-même, et à laquelle il répond par l'affirmative.

La question s'énonce : « L'inconscient implique-t-il qu'on l'écoute ? »

À quoi Lacan répond par : « À mon sens, oui. »

On peut être surpris de voir ici Lacan reprendre à son compte cette mystérieuse écoute, dont on sait comment il l'a moquée, sans doute en raison de sa fétichisation par une certaine frange de l'École freudienne de Paris. Mais là n'est pas l'essentiel. L'essentiel réside dans le fait que Lacan conditionne sa réponse positive à sa question, par la thèse de la culture de l'inconscient dans le discours de l'analyste.

Autrement dit, l'inconscient n'implique qu'on l'écoute que s'il est mis au travail et à une place particulière, celle de la jouissance ou de l'autre, dans un discours déterminé. Et ce dernier ne saurait être n'importe lequel des quatre discours radicaux. Il ne s'agit en effet que du seul discours dont, je cite Lacan, « il ex-siste qu'on l'évalue comme savoir qui ne pense, ni ne calcule, ni ne juge, ce qui ne l'empêche pas de travailler ».

Subtile et redoutable rhétorique que celle de Lacan, qui ne concède l'implication de l'écoute dans la détermination de l'inconscient que pour s'ouvrir une voie, celle pour mettre au jour sa lecture de l'inconscient freudien comme « travailleur idéal » et comme « savoir sans maître ».

Non sans ironie, Lacan fait le lien avec l'histoire politique de son temps. Ce « travailleur idéal » qu'est l'inconscient freudien, il en fait également l'exacte figure du rêve de Marx, le « travailleur idéal » au sens du prolétaire émancipé de l'exploitation capitaliste, c'est-à-dire « celui dont Marx a fait la fleur de l'économie capitaliste dans l'espoir de lui voir prendre le relais du discours du maître : ce qui est arrivé en effet, bien que sous une forme inattendue ».

Mais là, je dois le reconnaître, l'allusion de Lacan me demeure opaque : parle-t-il de l'URSS ? de la Chine ? de Cuba ? de toute autre « démocratie populaire » ? ou tout simplement du discours capitaliste qui généralise le

« symptôme social », universalise et homogénéise le manque-à-jouir, en faisant de tout parlêtre un « prolétaire » ?

Quoi qu'il en soit, Lacan termine sa réponse par une formule qui atteste, selon moi, de l'importance de l'inconscient pour tous les discours qui font le lien social : « Il y a des surprises en ces affaires de discours, c'est même là le fait de l'inconscient. »

#### 4.

Pour terminer, et en espérant ne pas avoir été trop long, je propose d'examiner à présent ce que Lacan avance à propos du discours de l'analyste et de ce qui a donné le titre de notre soirée « ... les liens qui restent pour nous en activité ».

À ma connaissance, Lacan n'a jamais donné de définition aussi limpide et aussi précise de ce qu'il a nommé « discours de l'analyste ». Je le cite : « Le discours que je dis analytique, c'est le lien social déterminé par la pratique d'une analyse. »

Lacan, on le voit, ne prend pas son départ dans un savoir, une doctrine ou une théorie. Et encore moins dans une technique, thérapeutique ou pas. Il choisit, comme point de départ, une pratique, celle de l'analyse, mais qu'il n'envisage plus comme il a pu le faire jadis, en 1966, dans « La science et la vérité », texte dans lequel il situait la psychanalyse, en tant que pratique, par rapport à la magie, à la religion et à la science.

Non, ce qui l'intéresse ici, ce n'est pas tant la pratique dans son opération et sa pragmatique ou son efficience que le lien social qu'elle détermine et qui, à son tour, la conditionne.

Pour que ce lien social puisse se constituer, s'instituer et subsister le temps nécessaire pour la cure, voire pour l'expérience, il faut non seulement des places – ici, celle de l'analyste et celle de l'analysant –, mais aussi des sujets pour occuper ces places et supporter/saturer ces fonctions. Autant dire, en l'occurrence – ce que Lacan ne fait pas ici –, que l'existence et la survie de ce discours, de ce type de lien social, sont totalement dépendantes du fait qu'il y ait de l'analyste.

Ce que Lacan dit en revanche, c'est que ce discours de l'analyste, ce discours analytique « vaut d'être porté à la hauteur des plus fondamentaux parmi les liens qui restent pour nous en activité ».

Rien que ce bout de phrase, « les liens qui restent pour nous en activité », soulève des questions redoutables, d'introduire, dans ce que nous

avons pris le pli d'aborder avec/par la structure et les mathèmes, la dimension de l'histoire. Et peut-être plus. Car que recouvre ce « nous » ?

Bref, même à supposer que l'on puisse ramener aux quatre discours radicaux, les liens sociaux fondamentaux, qui peut dire quels liens sociaux, jadis en activité, ont disparu, et pourquoi ? Quels liens sociaux actuels dépérissent, sont en déclin et finiront par disparaître ? Quels liens sociaux nouveaux émergent et sont en passe de se substituer à ceux qui nous ont assujettis et/ou dans lesquels nous nous sommes subjectivés ?

---

\* ↑ Intervention au séminaire École 2020-2021, « J. Lacan, *Télévision*, Questions III et V », soirée du 15 octobre 2020, *Télévision*, p. 25 à 27, jusqu'à « liens qui restent pour nous en activité ».

1. ↑ J. Lacan, *Télévision*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 26.
2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991.
3. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 403-447.
4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 33.
5. ↑ A. Stéphane, *L'Univers contestationnaire ou Les Nouveaux Chrétiens. Essai psychanalytique*, Paris, Payot, 1969.
6. ↑ « La psychanalyse : une idéologie réactionnaire », *La Nouvelle Critique*, juin 1949, p. 57-72.
7. ↑ J. Lacan, « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet*, n° 6-7, Paris, Le Seuil, 1976, p. 48.
8. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 26.
9. ↑ *Ibidem*, p. 28.
10. ↑ *Ibid.*, p. 5.
11. ↑ Sur le discours du maître, une objection est possible en raison de l'équivalence que Lacan a toujours établie entre *discours du maître* et *discours de l'inconscient*. Toute la question reste de savoir si la proposition « l'inconscient, c'est la politique » est équivalente à ce qui se formulerait : « la politique, c'est l'inconscient ». Ce qui, faut-il le souligner, n'a jamais été énoncé par Lacan !
12. ↑ J. Lacan, *Télévision, op. cit.*, p. 26.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse, op. cit.*, p. 48.
14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 43.

15. ↑ Tout ce qui précède ne cherche à faire valoir qu'une chose : le passage relatif à l'existence de l'inconscient est un nœud. Il articule plusieurs niveaux et thèses. C'est en cela qu'il ne peut pas être épuisé par une lecture univoque et définitive. En effet, il y a la thèse de l'ex-sistence de l'inconscient qui n'est pas nouvelle et traverse *ne varietur* presque l'ensemble de l'enseignement de Lacan. L'inconscient est autre, l'inconscient est l'Autre dans le sujet, altérité radicale. On peut convoquer toutes les formulations dont les plus marquantes restent : lieu de l'Autre, discours de l'Autre, champ de l'Autre – « Et c'est bien du champ de l'Autre que ce non-sens relève, quoique produit comme éclipse du sujet. La chose vaut d'être dite, car elle qualifie le champ de l'inconscient à prendre siège, dirons-nous, à la place de l'analyste, entendons-le littéralement : dans son fauteuil » (« Position de l'inconscient », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 841-842)

Cette thèse se distingue déjà de celle énonçant que c'est la psychanalyse qui fait ex-sister l'inconscient comme freudien. C'est-à-dire non pas le mot – en allemand ou en français – mais bien le concept (*Begriff*). Ceci, Lacan l'établit également au moins depuis 1964 : « [...] l'inconscient d'avant Freud *n'est pas* purement et simplement. Ceci parce qu'il ne dénomme rien qui vaille comme objet, ni qui mérite qu'on lui donne plus d'existence (*sic*), que ce qu'on définirait à le situer dans *l'in-noir* » (*ibid.*, p. 830).

Que l'inconscient ex-siste et qu'il ne tienne son ex-sistence d'inconscient freudien que du dispositif freudien me semble pouvoir et devoir se distinguer de l'idée que l'inconscient n'ex-siste qu'au seul discours analytique, à l'exclusion de tout autre, donc. Une telle lecture, non seulement réduit le champ de l'inconscient au seul champ freudien du langage et de la parole – quand tout l'effort de Lacan vise à y inscrire non seulement la fonction de l'écrit mais le discours en tant qu'il conditionne les fonctions de la parole et de l'écrit –, mais conduit à méconnaître ce qui fera dire à Lacan, dans son « Ouverture à la Section clinique », que « l'inconscient donc n'est pas de Freud, il faut bien que je le dise, il est de Lacan. Ça n'empêche pas que le champ, lui, soit freudien » (*Ornicar ?*, n° 9, avril 1977, p. 10).

Ne pas donner à cette affirmation de Lacan toute sa portée risque de réduire une grande partie de nos textes et propos sur l'une-bévue et l'inconscient réel à une vaine et décorative rhétorique.

# AMOUR ET HAINE

---

## Isabelle Geneste

### Étranger que l'on hait / est \*

La haine n'est pas quelque chose de nouveau. Freud la tenait pour primordiale et fondamentale dans la structure du psychique et dans la civilisation. Comment penser la haine d'aujourd'hui, celle que produit notre contemporanéité ? L'enseignement de Lacan nous donne quelques indications pour cerner cette haine solide et radicale qu'il qualifiait d'être « le sentiment le plus lucide ».

#### La haine, affect structural

Antisémitisme, racisme, homophobie, terrorisme, conflits intercommunautaires et bien d'autres affrontements plus ou moins visibles mettent en exergue la haine dans le lien social. On peut le déplorer, mais Freud posait la haine au fondement de l'être humain et de la civilisation. Dans *Pulsions et destins des pulsions*, il explique que, sous la domination du principe de plaisir, le moi accueille et introjecte les objets source de satisfaction. Il expulse ceux qui sont occasion de déplaisir. Le moi réel initial se modifie en *un moi plaisir purifié*. Ce qui n'est pas source de plaisir est un reste qui lui est étranger. « De son moi propre, il a extrait une partie constitutive qu'il jette dans le monde extérieur et ressent comme hostile <sup>1</sup>. »

Lacan distinguait trois étrangers :

- l'autre imaginaire, le semblable, avec lequel la relation d'amour et de haine pourrait se résumer à *œil pour œil, dent pour dent*.

- l'Autre symbolique, support de l'idéal du moi freudien et de l'identification à ce que l'on aimerait être ou avoir, soit à ce qui manque. Objet d'amour autant qu'objet de la haine jalouse, il contrevient au principe de moindre tension psychique. Une haine qui ne laisse pas s'endormir, qui réveille, qui met le sujet sur la voie d'un lieu hors de lui, au-delà des frontières du moi idéal.

Ces deux types d'étrangers convoquent la haine comme verso indissociable de l'amour, *hainamoration*. Mais cet Autre symbolique, exclu des

frontières du moi idéal, est un appui dialectique pour nouer un ensemble, une unité. Il introduit la différence nécessaire à la séparation et au désir.

### L'étranger plus qu'étranger

Notre société contemporaine qui a vu s'évaporer les grands idéaux ne favorise-t-elle pas le retour dans le réel d'un autre type d'étranger ? Le discours du capitalisme, qui réduit les sujets à des parts de marché chiffrables, s'accompagne d'une pente à l'homogène et à l'universalisme. Le discours social revendique de la normalité, du tout pour tous, et même dans des élans de solidarité avec les minorités du *tous pas-tous* au titre que tous les hommes sont frères.

Cet acharnement à la fraternité, à la liberté et à l'égalité, disait Lacan en mars 1970 dans *L'Envers de la psychanalyse*, cet acharnement « est quelque chose de gratiné ». Et de poursuivre : « [...] tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation, et au premier temps la fraternité. Aucune autre fraternité ne se conçoit même, n'a le moindre fondement, [...] si ce n'est parce qu'on est isolé ensemble, isolé du reste. Il s'agit d'en avoir la fonction et de savoir pourquoi c'est ainsi. Mais enfin que ce soit ainsi saute aux yeux et faire comme si ce n'était pas vrai, cela doit faire face à certains inconvénients <sup>2</sup>. »

Ignorer cette part constitutive que le moi freudien avait projetée à l'extérieur, forclure *ce reste* qui s'impose de l'humain, il reparait dans le réel, sans distance. De fait, cet étranger de l'intime, « extime » comme le dénommait Lacan, que se passe-t-il si tout à coup quelque chose nous indique qu'il ne partage pas le même but, la même cause, le même mode de vie ? Pire, que sa jouissance autre contrevient à celle de tous ? Si tous les hommes sont frères et que celui-ci n'est plus un frère, alors ne serait-il plus un homme <sup>3</sup> ? Le régime nazi et sa *novlangue* ont dévoilé l'issue délétère de ce sophisme.

Pour tenter d'en rendre compte, prenons appui sur Freud avec le texte « Psychologie des foules et analyse du moi ». Il y évoquait une identification qui ne relève pas de l'amour, l'identification à un trait, un trait neutre. Lacan a repris ce trait en le nommant *trait unaire* et l'a spécifié d'être le signe que là on a affaire à *quelqu'un*, un autre parlant dont le trait fait à la fois lien et séparation. La forclusion de la différence, conjuguée au discours capitaliste, à la servitude banale et volontaire à l'économie de marché, son nivellement vers l'identique, ferait-elle régresser le *quelqu'un* du trait unaire à la chose, *das Ding* ? Ne pouvant parler comme tous, et pour tous, elle devient l'objet de haine majeure.

Ramené au plus intime de la foule fraternelle, cet étranger est donc paradoxalement plus qu'étranger. Il ne se *n'homme* plus, il se chiffre.

## Le nom juif

Dans ses *Réflexions sur la question antisémite* <sup>4</sup>, le rabbin Delphine Horvilleur tente de cerner les traits de cet objet de haine solide et radicale qui n'a de cesse de se coller au nom juif.

Elle relève notamment que le juif est haï non pour ce qu'il n'a pas ou n'est pas, mais pour cet *en-plus* dont il disposerait et dont il priverait tous les autres ; le pouvoir, l'argent, les honneurs, sa persistance et même sa douleur seraient supplémentaires. Cet *en-plus* pourrait isoler tous les autres dans ce qu'ils ont en moins. Sauf que du juif, nous dit Delphine Horvilleur avec humour, on n'est pas isolé ; il peut se « reproduire », « s'infiltrer » partout. *L'en-plus* ramené à l'intérieur ne fait pas de l'en-moins, ça fait trou. Trou d'autant plus insupportable qu'on ne peut pas s'en protéger. Delphine Horvilleur nous dit qu'il n'est pas possible de saisir ses codes, ses lois pour l'évincer puisque, ces lois, il les interprète et les discute en tant que socle que l'on peut réinterroger. C'est quelque chose qui fait vaciller le sens, les significations dont on pensait pouvoir garantir une vérité. C'est une substance qui flue et dont la grammaire est mouvante.

C'est donc un autre qui n'est pas exclu, plus qu'étranger il est l'étran-géité même. On ne le comprend pas, il ne nous comprend pas non plus. Que veut-il ? Impossible à savoir. Sa présence *ek-siste* à la prise du sens. Et « rien ne concentre plus de haine que ce dire où se situe l'ex-sistence <sup>5</sup> », précise Lacan.

Freud avait pressenti le malaise dans la civilisation. Ce malaise est-il à mettre au compte de l'inconscient ? « Certainement, oui, répond Lacan dans "Radiophonie", il s'y désigne que quelque chose travaille. Et ce sera une occasion d'observer que ceci n'infléchit nullement l'implacable discours qui en se complétant de l'idéologie de la lutte des classes, induit seulement les exploités à rivaliser sur l'exploitation de principe, pour en abriter leur participation patente à la soif du manque-à-jour <sup>6</sup>. »

## Lalangue à contre-jour

L'orientation lacanienne est claire : le manque-à-jour n'est pas la castration. La castration n'est ni le manque à avoir ni l'impuissance. Elle est *trou inviolable* d'où le désir de l'homme résiste à la pente mortifiante du tout, résiste au maître mot de la vérité haineuse quand elle n'est pas menteuse. Ainsi, dans « Radiophonie », Lacan rectifiait l'écueil du *génital love* pour sortir de l'ornière postfreudienne : envie du pénis côté féminin et protestation virile côté homme. Si on en reste là, il n'y a aucune chance de saisir le dire de la haine. Le prochain tel qu'il se saisit dans la question

juive, l'extime, l'étrangère-étrangeté n'est pas le manque. Il indique le non-rapport sexuel d'où se vérifie la castration. C'est là que la haine se trouverait remise à sa place dans la structure.

La psychanalyse n'a sans doute pas la clef pour une bascule de masse, pas *La solution* toute. Avertie de sa limite, elle peut soutenir la parole de quelques-uns pour maintenir les mâchoires du capitalisme et de ses objets plus-de-jouir ouvertes. Comment, malgré l'implacable discours capitaliste, le rouleau compresseur de l'économie de marché et de la communication de masse, le scientisme, comment se sentir encore humain ?

La réponse, écrit Lacan en mars 1945 dans « Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée », se présente

« en conclusion de la forme ici démontrée de l'assertion subjective anticipante, à savoir comme suit :

1° Un homme sait ce qui n'est pas un homme ;

2° Les hommes se reconnaissent entre eux pour être des hommes ;

3° Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme.

Mouvement qui donne la forme logique de toute assimilation "humaine", en tant précisément qu'elle se pose comme assimilation d'une barbarie, et qui pourtant réserve la détermination essentielle du "je" <sup>7</sup>. »

C'est peut-être ce dont témoigne celle que Lacan s'autorisait à appeler simplement Hélène dans le séminaire *Le Sinthome*, celle qui lui a tant appris sur Joyce, Hélène Cixous. Dans *1938, nuits* <sup>8</sup>, elle nous accompagne dans la lecture d'un texte qui lui tombe dessus. Ce manuscrit est celui d'un homme juif. Il y témoigne des heures sombres de l'histoire qui se sont écrasées sur lui. Le récit n'a pas été lu par la personne à laquelle il a été envoyé. Cette lettre, restée jusqu'alors en souffrance, c'est une autre qui la reçoit. La lettre toujours arrive à destination, sans quoi elle n'aurait aucune espèce d'existence. Elle frappe on ne sait qui, se fixe sur on ne sait quoi, un petit rien. Un petit rien, ça pourrait déjà faire un petit quelque chose en question.

« *Etwas in der Luft liegt*, quelque chose, un quoi dans l'air féminin, gît, la phrase pèse de toute son étrangeté allemande habituelle inhabituée <sup>9</sup> [...]. » Quelque chose, qu'est-ce que c'est ? Kekchose.

« C'est un livre que quelqu'un n'aurait pas pu écrire. Si c'est un livre. L'auteur n'a pas d'importance. Ce qui compte ce sont les évènements <sup>10</sup>. » On reçoit dans la surprise d'un présent une lettre de toujours déjà là. Un écrit sans hôte. Ce qui engage la lecture ? On ne le sait pas non plus. La chose n'a rien d'accueillant. La lecture vers on ne sait où pénètre dans la nuit, celle des pogroms du 9 au 10 novembre 1938. Comment traverser le long,

tragique et pénible livre de la nuit déshumanisante ? Comment s'extraire non pas de l'horreur nazie mais de son récit accablant et de ses empreintes délétères ? Ces marques sévères, arides et mortifiantes qui vous assèchent du peu de vivant qu'il vous reste ? « [...] de page abattue en page accablée en page qui se débat pour remonter de l'abîme <sup>11</sup> », écrit Hélène Cixous, il arrive qu'on ne remarque même plus « l'absence de l'espoir avant de le voir subitement se mettre debout malgré l'interdit absolu <sup>12</sup> ». Après le temps de l'impossible, de l'illisible, un élément discret de *lalangue* surgit. Parmi tous ceux-là que l'histoire réduisait à des bêtes, Un vient à être appelé par son nom et sort de la prison du récit de l'inexorable. Un qui ne paie pas de mine. Gottschalk, « c'est pas un ange ni un saint, c'est pas un héros, et naturellement tac ! Au moment où il va où on l'appelle, il trébuche, il manque de se casser la figure, une sortie sans glamour <sup>13</sup> [...] ». On éclate de rire. Gottschalk, passager clandestin, était là depuis le début du récit, insistant, persistant sans qu'on y accorde la moindre importance. Et puis sans que l'on s'y attende il *tord de rire* l'histoire avec laquelle le lecteur était couplé. Gottschalk a surgi « en deux lignes comme une alouette aux ailes brisées s'élançait à bord d'un coup de vent encore une dernière fois. Deux lignes sur mille, cela suffit pour qu'un trait lumineux perce la nuit sans fin, un signal de vie au plus dense de la destruction. Un fin cri. Rien de plus fragile. Rien de plus puissant. Quand le cœur ne bat plus, un battement <sup>14</sup>. »

Gottschalk, espièglerie de Dieu quand « le bruit du rire de la vie se manifeste, c'est-à-dire se défile et signe [...] On n'y pense pas. La langue y pense <sup>15</sup> ».

Hélène Cixous partage ici l'effet d'une coupure dans le sens du récit, coupure qui permet une bascule des affects et une autre pesée des mots, des maux. Effet produit par la rencontre de ce qui n'était pas à lire et qui opère comme un coup de ciseaux dans le poids de l'histoire où se trouvait englué le lecteur. Ce que propose Hélène Cixous n'est pas un récit, ou plutôt le récit n'y est présent que pour fixer les bornes de transmission d'une expérience impossible à écrire. Tel est le chemin sans lequel aucune expérience ne serait possible ; celle d'une lecture *oblique* des livres par où un prisonnier s'évade.

*Mots-clés : haine, étranger, lalangue, coupure.*

---

\* Intervention du 1<sup>er</sup> décembre 2019 lors des journées de l'EPFCL à Paris sur le thème de l'amour et de la haine, en réponse à la question de la commission scientifique de ces journées : « Que peuvent dire les analystes d'aujourd'hui de l'amour et de la haine dans le lien social ? » L'article présent en est une version enrichie des éléments du débat qui a suivi.

1.  F. Sigmund, *Pulsions et destin des pulsions*, dans *Œuvres complètes*, tome XIII, Paris, Puf, 2005, p. 183.
2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 132.
3.  J.-C. Milner articule avec précision cette question dans la conférence qu'il a donnée lors du Banquet du livre à Lagrasse en 2015 sous le titre « Les noms de l'étranger ».
4.  D. Horvilleur, *Réflexions sur la question antisémite*, Paris, Grasset, 2019.
5.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore, 1972-1973*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 110.
6.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 435.
7.  J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 213.
8.  H. Cixous, *1938, nuits*, Paris, Galilée, 2019.
9.  *Ibid.*, p. 19.
10.  *Ibid.*, p. 25.
11.  *Ibid.*, p. 139.
12.  *Ibid.*, p. 140.
13.  *Ibid.*, p. 145.
14.  *Ibid.*, p. 141.
15.  *Ibid.*, p. 146.

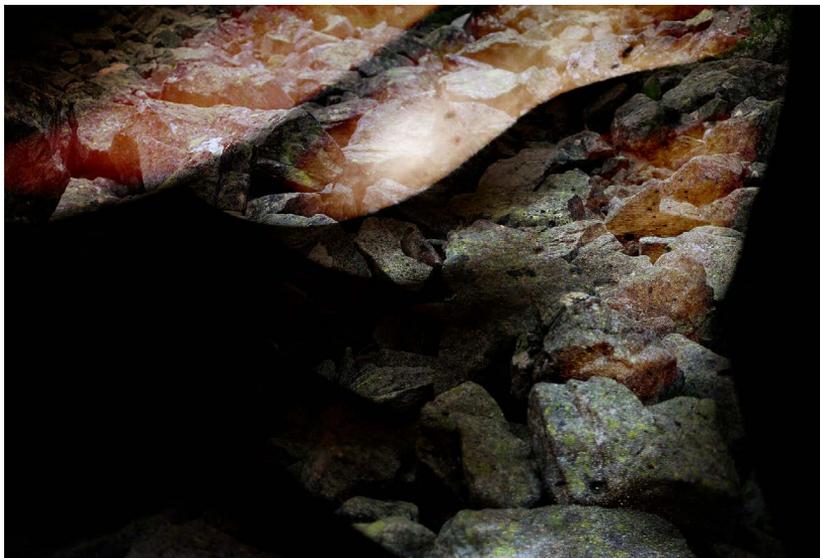
## ENTRÉE DES ARTISTES

---

## *Corpus Naturæ III*

Ce projet propose à des auteur.e.s une aventure de création commune sous la forme de carte blanche d'écriture. *Corpus Naturæ* est une série de photographies plasticiennes où le modèle féminin est le support d'une matière hybride avec la nature. Cette collaboration entre l'écriture et la photographie apporte un prolongement de regard et une respiration singulière.

Nous vous en dévoilons un troisième extrait.



**Sabrina Ambre Biller** vit et travaille comme photographe, designer graphique et illustratrice en Nouvelle Aquitaine. Sa démarche interroge la notion de lieu et les rapports de l'homme avec son environnement. Elle est également autrice chez les éditions Les Presses Littéraires.  
[www.fragmenter.fr](http://www.fragmenter.fr)

## Vénus d'Ille

Non, non, Mérimée n'a pas enfoui sa Vénus d'Ille sous les eaux de la Têt des Pyrénées-Orientales.

Non, Isis n'est pas parvenue à retrouver le phallus d'Osiris, son cher époux au corps démembré et noyé dans le Nil.

Une image suffit pour te défaire, littérature.

Ses couleurs et ses formes indistinctes écrivent une histoire en fragments épars. L'obsession d'en recomposer l'ensemble m'éveille dans la froideur de la nuit qui se tient au bord de l'image, la dévore de la gauche vers la droite. Un trou noirci par la profondeur de l'eau ? Mon esprit, tu t'égares encore. Il n'y a pas d'eau, seulement des scintillements de minéraux incrustés dans quelques pierres, des galets peut-être. Mais elle a été là, l'eau, emportant feuillages rougis par l'automne ou blanchis par son écume, dessinant un tissu en patchwork sur la peau ou la pierre.

Le bruit des pas sur les galets de la rivière asséchée réveille les pierres. Leurs murmures graves chantent la course bruisante de l'eau en allée.

Pieds et mains nus, des hommes vont dans la rivière, scrutent lentement, prudents, face au torrent repoussant leur marche. Ils scrutent comme mon œil à présent les trous sombres, en sondent la profondeur, le regard distrait par l'éclat d'une pierre, le rougeoiement d'une feuille. Sans autre chant que celui de l'eau fuyante, ils avancent à la recherche d'une roche prometteuse d'un pas plus sûr, en quête d'une truite qu'il faut surprendre. Ils arpentent la rivière pour pêcher, se nourrir, survivre.

Littérature encore, peut-être.

Dès le début des temps, ils vont pas à pas, remontent son courant pour lire la rivière.

Lire ses tourbillons dans des trous avides de lumière et d'écume.

Lire les courbes dessinées par cette peau fuyante qui enveloppe la roche.

Lire la course d'un feuillage, d'un arbre mort démembré.

Lire la surprise du poisson fendant l'eau.

Et toujours avancer plus haut, vers là-bas où l'eau se fait plus abondante.

Lire leur destin.

Avant l'écriture, avant la parole, des hommes apprennent l'alphabet de la rivière.

Ils nomment le lit pour conjurer la crainte de l'eau furieuse.

Ils nomment le torrent pour parler de leur colère.

Ils nomment les bras pour féconder de plus vastes terres.

Ils nomment les bassins pour donner à Narcisse un visage.

Ils nomment les galets pour apprendre la caresse.

Ils nomment la rive pour rêver de repos.

Ils nomment la source pour raison de leur exil.

Ils nomment la soif insatiable d'embrasser le monde.

Ils nomment la femme pour assouvir le morcellement de leurs désirs.

**Dominique Marin** est psychologue hospitalier et psychanalyste, enseignant au CCPSO, membre de l'EPFCL, AME.

# SÉMINAIRES CHAMP LACANIEN

---

## « Inégalités »

## Anne Emmanuelle Berger

### La fin de la sexualité

#### La pensée féministe et la question de la biologie à l'heure des neurosciences

Je réfléchis depuis un certain temps aux formes et aux raisons qu'a prises ce qu'on pourrait appeler l'antibiologisme dans la pensée féministe dite de la seconde vague. À diverses reprises, dans mon livre *Le Grand Théâtre du genre*<sup>1</sup>, mais aussi dans des essais plus courts que j'ai consacrés au traitement du corps dans le domaine des études de genre<sup>2</sup>, je me suis interrogée sur le sens d'une certaine confusion, hâtive ou plus délibérée, entre la notion de « corps », celle de « nature » et celle de « biologie ». Je me suis intéressée aux effets de la réduction de l'un ou de l'une à l'autre dans une certaine axiomatique féministe, alors même que ces notions ont des histoires philosophiques propres. Elles relèvent de cadres épistémologiques à la fois différents les uns des autres, et différenciés pour chacun : la notion de *physis* chez Aristote ne signifie pas la même chose et ne fonctionne pas de la même manière que celle de « nature » chez Rousseau ; la « nature » chez Rousseau n'a pas grand-chose à voir avec ce que Gayle Rubin, emboîtant le pas à Lévi-Strauss, appelle le biologique ; le corps érogénéisé de la psychanalyse n'est pas le corps de la physiologie médicale, et n'est pas tout à fait le même que le corps-sujet de la phénoménologie dont il est pourtant proche, etc. J'ai relu dans cette perspective les pages ou parfois simplement les formules désormais canoniques que Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* et Gayle Rubin dans *The Traffic in Women*, ont consacrées à la biologie, ou plus exactement, pour Rubin, à la transformation culturelle de cette « matière première » – c'est son mot – qu'elle nomme la « sexualité biologique »<sup>3</sup>.

Le traitement du corps dans le domaine des études de genre a bien sûr beaucoup varié, selon les héritages théoriques et les lignes politiques suivies ou tracées. Et si le corps est longtemps demeuré un objet « encombrant » pour la pensée féministe – pour reprendre une formule d'Hélène

Rouch, biologiste féministe française –, il n'est pas conçu ni reçu de la même manière selon qu'on se revendique de l'héritage beauvoirien ou d'une certaine pensée *queer*. Quoi qu'il en soit, il m'est apparu, et je ne suis bien sûr pas la seule à le remarquer, qu'en présentant le corps comme une « donnée » native, donc naturelle, et stable, et en rabattant de fait l'une sur l'autre l'anatomie, la biologie et la sexualité, certaines penseuses ou penseurs se rendaient précisément coupables à l'endroit du corps, de l'essentialisation qu'elles ou ils voulaient et croyaient pouvoir dénoncer.

Mais je vais beaucoup trop vite, parce que aujourd'hui, c'est d'une préoccupation inverse que je veux vous entretenir. Je vois se dessiner, au sein même des dites sciences humaines et sociales, ce que j'appellerai un tournant biologique d'un nouveau genre, si j'ose dire, qui concerne également la pensée féministe et les études de genre, et qui m'interpelle tout autant que l'antibiologisme que j'ai sommairement évoqué. Les raisons de ce tournant biologique ou biologisant sont multiples. Il y va en partie d'une réaction – typique, si j'ose dire, des cycles de la vie intellectuelle – au règne supposé d'un certain discours dans les sciences humaines et sociales, auquel le retour aux réalités têtues du corps et de la matière chercherait à faire pièce, comme l'expliquent par exemple Diana Coole et Samantha Frost dans leur introduction au volume intitulé *New Materialisms* <sup>4</sup>. Mais l'explication n'est pas suffisante, et pour établir mon constat sinon mon diagnostic, je vous propose une traversée rapide de trois ou quatre ouvrages qui me paraissent illustrer ce tournant à des titres très divers : *Testo Junkie* de Beatriz Preciado, qui date de 2008, quand Preciado signait encore au féminin <sup>5</sup> ; *Gut Feminism*, ouvrage de la théoricienne australienne féministe *queer* installée aux États-Unis, Elizabeth Wilson <sup>6</sup>, et *Les Nouveaux Blessés*, ouvrage de Catherine Malabou publié en 2015 <sup>7</sup>.

Je commencerai par cette dernière, en rappelant brièvement que, dans *Changer de différence*, publié en 2009 et qui a pour sous-titre *Le féminin et la question philosophique*, Malabou propose pour la première fois de faire dialoguer philosophie et sciences du vivant dans une perspective explicitement féministe. Elle y présente sa tentative de redonner une dignité philosophique à la biologie et aux sciences biologiques – tentative amorcée dès 2004 avec *Que faire de notre cerveau* <sup>8</sup> ? – comme un geste qui pourrait contribuer à rendre la philosophie habitable pour une femme <sup>9</sup>. Le livre dans son ensemble se lit comme un défi lancé à son ancien « maître » Derrida, comme une déclaration d'indépendance qui passe par la décision de suivre son propre chemin philosophique en tant que femme. Dans les ouvrages qui suivront, c'est en effet dans le champ des neurosciences qu'elle trouvera confirmation du bien-fondé de son cheminement, en toute

indépendance, en direction des sciences du vivant. Elle est devenue depuis l'une des avocates les plus reconnues de l'alliance entre philosophie et neurosciences, affirmant avec toujours plus de force de conviction la capacité de celles-ci à éclairer, de façon autrement plus efficace que n'avaient pu le faire jusque-là les humanités, la philosophie ou encore la psychanalyse, les domaines que ces dernières s'évertuent depuis plus ou moins longtemps à explorer : le continent clair-obscur du désir et de l'amour, les mécanismes de la mémoire, les processus de subjectivation, voire du devenir-historique, ou encore les voies de l'émancipation. « Nous vivons à l'heure de la libération neuronale », affirme-t-elle ainsi avec enthousiasme dans son introduction à son livre *Que faire de notre cerveau ?* paru quelques années avant *Changer de différence*.

Dans *Les Nouveaux Blessés*, Malabou gravit un degré rhétorique supplémentaire dans l'exposé de sa conviction que les neurosciences constituent une nouvelle époque, incontournable, du savoir comme pouvoir, sinon l'ultime réponse aux questions esquissées jusqu'alors dans les champs mitoyens de la philosophie et des sciences humaines. Dans sa préface à la deuxième édition de l'ouvrage republié en 2017, elle enjoint ces dernières de faire place au cerveau, à son étude et à ses lumières, dans des termes quasi messianiques :

« La psychanalyse, la philosophie, toutes les sciences humaines en général, *doivent accueillir le cerveau comme un nouveau venu* en théorie. Elles *doivent* faire de la place à sa matérialité autant qu'à sa forme, qui constituent son étrangeté, mais aussi sa ressource, critique <sup>10</sup> » (c'est moi qui souligne).

Notez l'emploi répété du verbe « devoir » qui transforme la démarche épistémologique en impératif catégorique. On retrouve le même ton impérieux, sinon comminatoire, dans telle déclaration de la page 52, qui annonce la subordination de la sexualité à ce que Malabou nomme, en élevant le travail du cerveau à la dignité du concept, la *cérébralité* :

« Aujourd'hui, la valeur étiologique de la sexualité se voit *subordonnée* à celle de la *cérébralité*, *renversant l'ordre ancien de la domination* qui accordait à la psychanalyse, jusqu'à une période récente, la *prééminence*.

Par "*subordination de la sexualité*", il faut entendre d'abord l'effacement de la spécificité du sexuel dans l'économie générale des affects. La sexualité est *commandée* par l'activité émotionnelle du cerveau <sup>11</sup> » (c'est moi qui souligne).

En déployant dans ce passage tout le champ sémantique de la domination et du pouvoir, avec des verbes comme « subordonner », « renverser », « commander » et des substantifs ou groupes substantifs comme

« subordination », « ordre ancien de la domination » et « prééminence », Malabou fait même du débat épistémologique une bataille politique, au terme de laquelle il ne saurait ou plutôt il ne devrait y avoir que des vainqueurs et des vaincus.

*Les Nouveaux Blessés* ont en effet pour ambition de renverser l'ordre ancien de la domination psychanalytique en portant le coup final à la théorie freudienne du trauma, et, à travers elle, à la théorie de la sexualité qui s'articule intimement à la première, Malabou a raison de le souligner. À l'ordre ancien de la domination freudienne, dont témoigne la centralité du paradigme de la sexualité, elle entend substituer l'ordre nouveau de la cérébralité. La formule « subordination de la sexualité » avec sa glose immédiate par « l'effacement de la spécificité du sexuel » qu'il faut, dit-elle, y entendre, performe ce qu'elle proclame : cet effacement de la spécificité du sexuel aboutit en effet nécessairement à la perte du pouvoir explicatif du paradigme de la sexualité.

Comme Malabou, Elizabeth Wilson souhaite que la théorie féministe s'intéresse de plus près, et avec moins de prévention, aux « données de la biologie <sup>12</sup> ». Elle questionne néanmoins l'adoption sans réserve <sup>13</sup> du discours neuroscientifique par celles et ceux qu'elle nomme – en visant explicitement Malabou – « la nouvelle espèce des critiques neurologiquement compétents <sup>14</sup> ». Elle rejette « la croyance en la capacité des données biologiques à rendre caduques les méthodologies interprétatives <sup>15</sup> », en d'autres termes, l'idée que les nouvelles découvertes concernant la nature et le fonctionnement du cerveau signent non seulement la fin du « règne » conceptuel de la sexualité, mais aussi le crépuscule des humanités et des sciences humaines, à commencer par la psychanalyse. Wilson se demande enfin si la centralité attribuée au cerveau par les neurosciences et leurs nouveaux adeptes ne reproduit pas, en le biologisant, le privilège traditionnellement accordé à la tête dans la représentation du corps humain. Privilège qui fonde le parallélisme traditionnel entre corps vivant et corps politique, et sert de justification à la conception hiérarchique du corps politique comme un corps composé d'un chef, et de membres subordonnés à celui-ci <sup>16</sup>. Contre cette métaphorique qui est aussi une métaphysique du corps, contre la conception du corps comme un organisme hiérarchisé, Wilson se propose de faire rentrer dans le tableau, « to draw in », ce qu'elle nomme la « périphérie du corps », là où celle-ci constitue selon elle le véritable substrat psychologique de ce dernier, et de « dés-isoler le cerveau du corps, la psyché des phénomènes chimiques, les neurones, du monde <sup>17</sup> ». D'où son choix de faire du « gut », des viscères, le point de rencontre stratégique entre biologie et féminisme

– ou l'inverse. *Gut Feminism* tente ainsi de jeter les bases théoriques d'un féminisme viscéral, dans tous les sens de l'expression en français.

Dans cette perspective, Wilson cherche à promouvoir une conception de la biologie qui soit « dynamique » – c'est son mot – et « aussi imprévisible ou instable que n'importe quel système social, textuel, culturel, affectif, économique, historique ou philosophique <sup>18</sup> ». *Gut Feminism* se donne en outre deux tâches intellectuelles plus spécifiques mais qui relèvent pour elle du périmètre d'élaboration d'un féminisme viscéral. La première consiste à tenter d'avancer dans la compréhension des rapports – voire de l'identité – entre psyché et soma à la faveur d'une étude de la biologie de la dépression et de son traitement pharmacologique contemporain. La seconde cherche à rendre compte, sur un plan indissociablement biologique, psychique et social, de ce qu'elle nomme l'hostilité – ou la charge agressive – de la politique féministe. L'hostilité en question, on le comprend à travers les exemples qu'elle donne, vise moins ceux qu'on suppose incarner « l'ennemi principal », que les autres féministes, voire le féminisme des autres. Comme le savent les personnes qui furent ou sont partie prenante des féminismes occidentaux dits de la seconde, et parfois de la troisième, voire de la quatrième vague, la pensée féministe consacre une partie non négligeable de ses efforts à critiquer les propositions théoriques, à interroger les pré-supposés ou à corriger les erreurs commises par ses compagnes ou prédécesseuses dans la réflexion et la lutte. Et c'est parfois violent. Selon Wilson, cette tendance à l'autoagression – si c'est vraiment une manière correcte de décrire ces guerres de voisinage – s'apparente aux mécanismes en jeu dans la dépression. La dépression, nous dit Freud, est la résultante d'une pulsion ou d'une visée agressive que l'on a retournée contre soi-même, faute de pouvoir lui laisser libre cours. Ce que Wilson cherche en tout cas à faire, c'est à réconcilier Freud et le Prozac, la psyché et le soma, contre le scepticisme grandissant des tenants des neurosciences et de la psychiatrie à l'endroit de la psychanalyse.

*Gut Feminism* invente des croisements originaux, et sa tentative de saper radicalement la distinction entre l'organique et le psychique tout en refusant de faire de la biologie le nouveau champ du pouvoir épistémique est intéressante. Je crois juste aussi d'interroger le sens de l'hostilité plus ou moins latente à l'œuvre dans un certain discours féministe ou *queer* qui tend à célébrer la supériorité morale, voire la valeur rédemptrice, de l'anti-normativité – et ce dans la mesure où l'interrogation émane de l'intérieur même de ce champ ; ce n'est pas un procès en disqualification. Mais le rapport entre une certaine hostilité – dont je ne suis pas sûre au demeurant qu'elle soit propre au féminisme – et la biologie de la dépression ne me

paraît pas démontré par son essai. Le gain – pour employer le vocabulaire économiste auquel Wilson a fréquemment recours – d’une approche bio-psycho-moléculaire de l’hostilité féministe, voire de la position féministe en général, ne me paraît pas avéré. Le contenu de l’ouvrage, en ce sens, fait partiellement mentir son titre. Il s’agit bien d’entamer l’exploration d’une espèce d’« inconscient biologique » – formule qu’elle emprunte à Sandor Ferenczi – qui ne soit pas centrée sur le cerveau ; il s’agit tout autant de refuser de traiter la biologie comme l’objet phobique de la théorie féministe. Mais quelle est la portée proprement politique du livre ?

L’ouvrage de Preciado, *Testo Junkie*, me paraît offrir une articulation plus probante, quoique ambiguë à plus d’un égard, entre la biologie et une certaine politique *queer* ou postféministe. Dans *Gut Féminism*, c’est bien autour d’une réflexion sur la pharmacologie de la dépression que Wilson tente de rassembler les fils de son propos. Et c’est dans le sillage de l’analyse derridienne de la structure du *pharmakon* qu’elle réfléchit sur les apories « pharmakonistiques » de la clinique de la dépression mais aussi du traitement par le féminisme de sa propre hostilité, sorte de colère que sous-tendrait une position dépressive. Mais le tournant pharmacologique ou pharmacologiste de la biologie contemporaine, et ses enjeux indissociablement économiques et politiques n’apparaissent nulle part plus clairement que dans l’œuvre de Preciado.

*Testo Junkie* fait la chronique d’une ingestion transgressive, non contrôlée et irrégulière, donc hors protocole médical, de testostérone, par l’auteur et narratrice de l’ouvrage ; précisons que la narration, dans la langue genrée qu’est le français, date d’avant la « transition » officielle de Preciado et se déroule majoritairement à la première personne du féminin. La testostérone est, comme on le sait, responsable du développement d’un certain nombre de marqueurs biologiques masculins. L’hyper-androgénie peut être provoquée artificiellement, comme c’est le cas dans les protocoles de transition sexuelle qui dépendent alors de la fabrication d’hormones synthétiques ou de la reproduction à l’échelle industrielle d’hormones dites naturelles par l’industrie pharmaceutique ; ou elle peut se produire naturellement, comme il arrive dans la biologie de certaines formes de ce qu’on appelle aujourd’hui l’intersexualisme. Dans ce dernier cas, l’hyper-androgénie est traitée comme une pathologie, au regard de la norme statistique. Que telle ou telle hormone dite sexuelle soit spontanément fabriquée par le corps ou qu’elle soit mise sur le marché par l’industrie pharmaceutique, qu’elle soit « naturelle » ou « synthétique », elle a en tout cas la même capacité à affecter, voire bouleverser, la présumée binarité sexuelle. En ce sens, il n’y a pas de différence ontologique entre la testostérone naturellement

produite par le corps et celle qu'on ingère, entre l'original et le supplément. Et même si, comme me l'indiquait récemment une collègue féministe biologiste et spécialiste des neurosciences<sup>19</sup>, les effets biologiques d'une ingestion réglée d'hormone et ceux des variations naturelles du taux de telle ou telle hormone dans le corps, ne sont pas du tout les mêmes, on peut dire que la production naturelle d'hormone(s) dans le corps est déjà « plastique », au sens que Malabou donne à cette notion. L'hormone fabriquée par le corps est toujours déjà, virtuellement, une arme pharmacologique, prête à être mise au service d'une technique de renforcement ou de réassignation du genre. Ce n'est pas un hasard si la toute première théorie du genre, c'est-à-dire de la non-coïncidence entre sexe et genre dans le monde occidental, fut proposée par un endocrinologue, John Money, spécialiste des dysfonctions hormonales chez les enfants.

L'administration d'hormones joue un rôle majeur aujourd'hui à la fois dans le processus effectif de la transition de sexe et dans la représentation culturelle du corps trans. Deux lectures du corps trans sont alors possibles, et les deux ont bien cours. Selon une première lecture, qui demeure je crois la plus répandue et qui se fonde encore sur la dichotomie entre nature et culture, le corps trans, en tant que corps « (re)construit », incarnerait à proprement parler le remplacement ou la relève de la nature par la culture et ses techniques. En ce sens, et qu'on le veuille ou non, il accomplirait en l'illustrant le programme cartésien de domination de la nature. Selon une autre lecture, que les travaux de Malabou et de Wilson contribuent différemment à faire émerger, le corps trans rendrait manifeste la plasticité de la biologie, qui ne saurait donc être renvoyée au domaine des essences fixes. Il montre que le vivant est toujours déjà en *transformation*, et qu'il n'y a rien de « naturel », c'est-à-dire, littéralement, qui soit donné une fois pour toutes à la naissance et par la naissance<sup>20</sup>, dans le corps dit biologique. En d'autres termes, il n'y aurait pas de rupture ontologique ou épistémologique entre la biologie et la pharmacie.

En pensant la biologie comme une pharmacologie, Preciado en fait apparaître plus directement que Malabou ou Wilson la dimension politique. Se présentant d'une certaine manière comme l'héritier-e, mais aussi comme la relève, de Michel Foucault, elle/il cherche à montrer que la biopolitique contemporaine ne se soucie plus simplement de « discipliner » les corps en exerçant sur eux une pression sociale venue de l'extérieur, mais vise à les modeler de l'intérieur, en mettant la vie au service d'une économie capitaliste à laquelle rien n'échappe. Je la cite :

« En régime pharmacopornographique, [...] les technologies font désormais partie du corps, se diluent dans le corps, se convertissent en corps. La

relation corps-pouvoir devient tautologique : la technopolitique prend la forme du corps, prend corps, s'incorpore. Un des signes de la transformation du régime de somatopouvoir au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, sera [...] la numérisation et la molécularisation des dispositifs de contrôle et de production de la différence sexuelle et des identités <sup>21</sup>. »

Cette intensification technologique de la biopolitique a pour conséquence l'impossibilité de concevoir désormais les corps comme des lieux, ou des « points d'appui », de la résistance aux « prises du pouvoir <sup>22</sup> ». Et cela qu'il s'agisse du corps foucauldien, à la fois hédoniste et hétérotopique, qui « cultive les plaisirs », ou du « nouveau corps amoureux » – j'emprunte cette formule à Rimbaud <sup>23</sup> –, qui défie les interdits, du féminisme dit de la seconde vague. Dans « *Potentia Gaudendi* », le deuxième chapitre de *Testo Junkie* qui constitue l'un des moments d'expérimentation théorique les plus remarquables de l'ouvrage, Preciado analyse la façon dont, sous le régime économique-socio-culturel contemporain qu'elle qualifie de pharmacopornographique, il est devenu impossible de distinguer la « puissance de jouir » humaine de la machine énergétique capitaliste. Impossible par conséquent de distinguer l'énergie sexuelle apparemment sauvage et non domesticable – variante de la libido freudienne – du processus de la marchandisation, non seulement des produits manufacturés, mais de tous les aspects de la vie humaine – processus accéléré par la technique. Si, pour Marx, le corps vivant du travailleur était déjà le lieu de la conversion de la force de travail – *potentia laborandi* – en capital, la force orgasmique molécularisée du corps sexuel bionique tend désormais à se confondre avec les flux du capital lui-même. Le gonflement érectile et la croissance capitaliste participent de la même logique et du même mouvement, de telle manière que chaque manifestation de « jouissance », chaque orgasme, concourt à la dilution de la vie dans le biocapitalisme ; chaque acte de création – y compris l'écriture de *Testo Junkie* – alimente la pulsion autocannibale et destructrice du capitalisme.

La réinterprétation de Marx par Preciado – une réinterprétation qui vise à redonner une actualité aux thèses de Marx tout en les infléchissant, à l'instar de ce que fit Foucault avec Marx et le marxisme – mériterait un long développement dans lequel je ne puis m'engager ici. Je dirai simplement pour l'instant que Preciado illustre et même incarne dans son œuvre et dans son corps ce qu'elle/il théorise, en l'occurrence la complicité inquiétante entre une certaine biomédicalisation de la sexualité, donc de la subjectivité d'une part, et le nanocapitalisme mondialisé d'autre part – la sexualité étant à la fois le lieu et le canal du processus de subjectivation, aussi bien selon Foucault que selon Freud, même si chacun la pense différemment.

Quels sont donc les bénéfiques ou inversement les inconvénients potentiels, pour une politique et une épistémologie féministes, de ce tournant biologique que j'ai rapidement évoqué ?

Dans sa manière de traiter « T » (la testostérone) <sup>24</sup>, Preciado flirte avec l'idée que le genre et la sexualité ont bel et bien un fondement sinon biologique, en tout cas biomédical (ou biotechnologique). Elle accorde en effet à la prise d'hormone un rôle central dans le processus expérimental de franchissement de la barrière du genre. Dans le premier chapitre de l'ouvrage, intitulé « Ta mort », elle/il décrit les premiers effets sur elle de l'ingestion de testostérone dans les termes suivants :

« Alors s'installe, peu à peu, une lucidité extraordinaire, accompagnée d'une explosion d'envie de baiser, de marcher, de sortir, de traverser la ville entière. C'est le point culminant où se manifeste la force spirituelle de la testostérone mêlée à mon sang <sup>25</sup>. »

Tout se passe donc comme si, avant même d'avoir des effets perceptibles sur les caractéristiques sexuelles secondaires telles que la hauteur de la voix ou la pilosité du visage, la prise de testostérone affectait sa relation érotique au monde, témoignant de la composante biochimique de la sexualité. Elle/il se dit saisie d'une envie « explosive » « de baiser, de marcher, de sortir, de traverser la ville entière », autant de pulsions qui sont culturellement associées à la masculinité. La ville, qu'elle/il déclare vouloir « traverser tout entière », devient une espèce de corps féminin à pénétrer. Mais comment comprendre la qualification de la puissance de la testostérone comme une « force spirituelle » ? On peut en faire une lecture wilsonienne et y voir la confirmation que la « force spirituelle » de l'hormone, loin de ressortir à une métaphysique, est bien l'effet physique, réel et quintessencié, de la biopharmacologie. En d'autres termes, le « spirituel » serait lui aussi affaire de physiologie. Ou on peut au contraire y voir un indice qu'il y va d'une tout autre affaire, et que ce qui est présenté comme un phénomène biomédical relève en réalité d'une histoire de possession (psychique donc psychosomatique) par le fantôme de GD, Guillaume Dustan, ami de l'auteur-e, écrivain gay, pornophile et lui-même assez « junkie », dont la mort des suites du sida semble avoir déclenché la rédaction de *Testo Junkie*. L'esprit de GD flotte sur l'ouvrage, comme en témoigne son premier chapitre, « Ta mort », littéralement adressé à son fantôme. L'ingestion de testostérone, en ce sens, peut être lue comme un geste d'incorporation mélancolique du corps mort de GD, comme une tentative de le ressusciter en l'incarnant. Cela ferait de l'acte de supplémentation hormonale non plus un acte biomédical, fût-il sauvage, mais un geste magique, transformant dès lors la testostérone en potion magique plutôt qu'en

missile pharmacocapitaliste. Pourtant, plus loin dans l'ouvrage, dans un chapitre intitulé « Jimi et moi » et consacré à la chronique de sa liaison érotique avec « VD », la narratrice suggère de nouveau le lien direct entre prise d'hormones, nature des sentiments et comportement genré :

« Quatre jours passent sans que je m'administre une dose de testogel. Quand elle me rejette, je sens une montée d'œstrogène, je réalise que je peux pleurer à n'importe quel moment. [...] Sous ma peau, le monstre du programme culturel féminin se réveille : mon corps a été dressé pour produire des affects de femme, à souffrir comme une femme, à aimer comme une femme. La testostérone ne suffit pas à modifier ce filtre sensoriel. Fuck Beauvoir. Fuck feminism. Fuck love.

Pour éviter de sombrer dans un épisode extraordinaire de masochisme féminin, amplifié par une montée d'œstrogène, je m'impose la stricte discipline d'un programme de coaching viril <sup>26</sup>. »

S'imaginant « rejeté-e » par VD, la narratrice sent monter en elle une bouffée d'œstrogène, qui lui donne envie de pleurer. Et même si elle décrit ces « affects de femme » comme la manifestation résiduelle du « monstre du programme *culturel* féminin », elle attribue bien le réveil du monstre à la diminution du taux de testostérone dans son corps, due au fait qu'elle en a interrompu la prise pendant quatre jours d'affilée. Les taux d'œstrogène ou de testostérone dans le sang suffisent-ils donc à déclencher des comportements aussi connotés en termes de genre que les pleurs dans un cas, la baise furieuse dans l'autre ? L'œstrogène fait-il d'une femelle une femme ? Dans ce cas, autant, comme l'écrit Preciado en anglais, dans un mouvement d'humeur aussi comique qu'explosif, « fuck Beauvoir, fuck feminism, fuck love ».

D'autres passages de *Testo Junkie*, tout aussi nombreux, semblent s'inscrire en faux contre une lecture biologique ou biomédicale de la sexualité et du genre. Ainsi, lorsque, dans l'autobiographie sexuelle qu'elle/il esquisse au chapitre 5, elle/il indique que « [d]epuis l'enfance, [elle] possède une bite fantasmatique d'ouvrier » et « réagi[t] à tous les culs qu'[elle] voi[t] bouger <sup>27</sup> », c'est bien sûr une façon d'affirmer qu'on n'a pas besoin d'avoir recours à une supplémentation biomédicale, ni même chirurgicale ou prosthétique pour se sentir « mec », se comporter et s'exprimer comme tel, dans le double registre du genre et de la sexualité. Le fantasme – la bite fantasmatique –, après tout, est un *pharmakon* ou un substitut efficace à l'absence d'équipement physiologique approprié.

Que faire néanmoins de ces énoncés récurrents qui semblent, contre Lacan sinon contre Freud, et certainement contre la théorie féministe dans son axiématique la plus fondamentale et la plus répandue, avaliser l'idée

que le genre et la sexualité ont un fondement biologique ? Faut-il y voir des exemples de l'ironie consommée de l'auteur-e, qui joue de la confusion entre auteur-e et personnage provoquée et entretenue par le choix d'une voix narrative homodiégétique ? Mais s'il ne faut pas prendre tous les énoncés signés Preciado au pied de la lettre, quand pouvons-nous ou devons-nous les prendre au sérieux ? À quels indices textuels se fier ? Ou bien sommes-nous face à un cas de « tragic irony », en l'occurrence, d'ironie biologique ? Peut-être les deux à la fois. À tout le moins, et quelles que soient l'intention de l'auteur-e et leur valeur de vérité, ces énoncés sont bien le signe d'une certaine pression à la fois culturelle et épistémologique exercée par ce que j'ai appelé le tournant biologique, un tournant d'autant plus sensible qu'il est guidé par la logique du profit capitaliste, comme le montre Preciado de façon joueuse. Si les avancées biomédicales ont une telle force de persuasion et de séduction, n'est-ce pas aussi parce qu'elles sont aiguillonnées par des intérêts capitalistes, parce qu'elles prennent de fait la forme d'entreprises capitalistes juteuses – *capitalist ventures* ?

Un certain nombre de chercheuses et de chercheurs en sciences humaines et sociales ont commencé à réfléchir sur les formes et les enjeux actuels de la biomédicalisation de la sexualité, biomédicalisation coextensive à l'abandon du paradigme freudien en faveur du paradigme des neurosciences dont je parlais plus haut. Isabelle Dussauge, chercheuse en études de genre dont le travail porte sur les discours et les procédures technoscientifiques, a ainsi étudié un certain nombre d'expériences conduites dans le domaine de la sexualité humaine et du désir par des neuroscientifiques, ainsi que les discours qui accompagnent celles-ci, dans un article paru d'abord en anglais sous le titre « Sex, cash, and neuromodels of desire », et republié dans *Les Sciences du désir, La Sexualité féminine, de la psychanalyse aux neurosciences* <sup>28</sup>. La plupart des expériences en question prennent la forme d'explorations du cerveau au moyen de la technique de l'image à résonance magnétique, qui est supposée étayer empiriquement, de façon irréfutable, les conclusions formulées. Dussauge montre que ce qu'elle appelle le « cadrage » – *framing* – à la fois discursif et technique de ces expériences contribue à en façonner les résultats et à orienter leur interprétation. La typologie de ces expériences – l'une d'entre elles consiste par exemple à montrer des images porno aux participant-e-s cobayes – implique d'emblée une théorie de la nature et des circuits de la sexualité humaine qui demeure à la fois implicite et non questionnée. Le fait que ces explorations du cerveau soient littéralement des expériences en vase clos, isolées de tout contexte social et de toute mise en situation intersubjective, contribue à effacer la distinction entre excitation et désir, entre un

instrument de décharge et un objet de désir, ou encore entre la réaction mécanique à des stimuli externes et l'activité fantasmatique, elle-même source endogène d'excitation, certes, mais qui implique des scénarios parfois complexes, tributaires des formes de la vie sociale à une époque donnée, et qui consiste en quelque sorte à réactiver des stimuli fantômes sous une forme narrative. La forme même de l'appareil utilisé – mi-tube, mi-tombe – vient en quelque sorte confirmer, en la réfléchissant, l'idée que le cerveau *contient* toutes les réponses recherchées, en d'autres termes, note Dussauge, qu'« il fonction[ne] comme un monde matériel clos, ouvert sur le monde par un mouvement unidirectionnel de l'intérieur vers l'extérieur <sup>29</sup>. » L'intersubjectivité et la relationalité, si centrales pour la psychanalyse comme pour toute science humaine et sociale, demeurent ainsi littéralement hors cadre. Dussauge s'intéresse particulièrement à la rationalité techno-économique qui sous-tend cette recherche des clés cérébrales du « mécanisme » du désir, et qui colore le vocabulaire analytique utilisé par les chercheurs. La sexualité est ainsi décrite et comprise en termes de recherche de gratification, d'anticipation d'un retour sur investissement, d'attente de récompense : signe supplémentaire, s'il en fallait, que les neurosciences sont bien des sciences de et pour notre temps, ce temps du capitalisme très avancé que caractérise, comme le montre Preciado dans le sillage des penseurs du capitalisme post-opéraïste, la transformation de tous les aspects de la vie en capital. Elle est bien loin, l'idée suggérée par Freud et poursuivie par Lacan que désir et satisfaction sont sinon antinomiques, du moins structurellement mal ajustés – *out of joint* –, la vie humaine consistant à faire de cette antinomie, ou de cette déhiscence, une ressource créative.

Freud, on le sait, était lui-même neurologue de formation, et il en appelle souvent dans son œuvre, non tant aux connaissances biologiques de son temps – ce qu'il fait quand même de temps en temps –, qu'à une biologie à venir, donc à inventer, pour résoudre tel mystère résiduel de la psyché ou du comportement humain, ou pour étayer telle ou telle de ses hypothèses. Mais de même qu'il doutait du fait que la biologie de la reproduction sexuée puisse nous apprendre quoi que ce soit sur les distinctions de genre – *Geschlecht* –, de même il ne pensait pas que l'étude empirique des circuits neuronaux, certes encore balbutiante à son époque puisqu'il était impossible d'analyser en temps réel l'activité du cerveau, suffise à rendre compte de la psyché ou, plus précisément encore, du corps psychisé, de ce corps-âme des êtres vivants. Comme il l'écrit à la fin de sa célèbre conférence sur la féminité :

« Si vous voulez en apprendre davantage sur la féminité, interrogez votre propre expérience, adressez-vous aux poètes, ou bien attendez que la science soit en état de vous donner des renseignements plus approfondis et plus coordonnés <sup>30</sup>. »

La biologie, oui, mais pas sans la poésie. C'est bien son alliance avec la littérature, c'est bien le crédit accordé à celle-ci et l'idée qu'elle aussi peut être détentrice et productrice d'une forme de savoir, particulièrement dans les domaines qui intéressent la psychanalyse, que les neuroscientifiques reprochent aujourd'hui à la pensée freudienne. Et, de fait, le corps freudien, ce corps qui parle sinon en vers du moins en tropes (le symptôme est métaphorique), ne saurait être exploré non plus que cartographié avec les instruments de la science dite dure, d'où la méfiance, sinon le mépris de celle-ci à l'encontre de la « découverte » freudienne. Aucune planche anatomique, aucune technique de visualisation de l'intérieur du corps, aussi sophistiquée soit-elle, ne pourra jamais rendre visibles, encore moins lisibles, les circuits de la libido, les chemins de la pulsion, les mécanismes du refoulement ou de la sublimation – autant de notions que Freud a inventées ou réélaborées pour essayer de rendre compte, non seulement des voies de l'émotion, mais des traces psychosomatiques de l'expérience propre à chaque sujet ; non seulement de la façon dont la pression exercée par l'excitation sexuelle affecte le cerveau (ou plutôt le corps dans son entier grâce à l'activité du cerveau), mais de la façon dont les pressions et les frustrations sociales mobilisent ou même produisent la psyché comme telle. La psyché – catachrèse mythologique, miroir de l'infigurable –, oui, c'est vrai, n'est pas le cerveau. Est-ce à dire que le corps freudien est une fiction, c'est-à-dire, *n'est qu'une* fiction ? Plus exactement, et ce sera ma question finale, est-ce à dire que la fiction n'est d'aucun usage pour, voire nous empêche de, comprendre et vivre le monde et notre corps ?

Je crois pouvoir trouver des éléments de réponse à cette question dans la révocation et l'invalidation partielle de Freud auxquelles se livre Malabou dans *Les Nouveaux Blessés*. Disons-le tout de même, l'analyse de la conception psychanalytique de l'événement psychique et de la théorie freudienne de la libido développée par Malabou dans son ouvrage est remarquable, signe qu'elle ne méconnaît pas la force de son adversaire.

L'un des mots-clés qu'utilise Malabou de manière récurrente pour pointer l'erreur de Freud et dénoncer son insistance induite sur ce qu'il nomme, dans le sillage des psychopathologues du XIX<sup>e</sup> siècle, mais dans un sens tout nouveau, la « sexualité », est le mot « détour ».

Ainsi affirme-t-elle sur ce ton apodictique en philosophie qu'elle affectionne, dans la partie du livre qui s'intitule « La subordination neurologique de la sexualité » : « Le sexuel est le détour du cérébral <sup>31</sup>. » Et de développer quelques paragraphes plus loin :

« L'économie cérébrale des émotions ne nécessite ni *le détour d'une énergie psychique* ni la constitution d'un appareil dont la topique imaginaire viendrait en quelque sorte se superposer à son organisation anatomique et biologique <sup>32</sup> » (c'est moi qui souligne).

Dans « L'auto-affection cérébrale », sous-chapitre de cette même partie, elle insiste : « L'énergie psychique est en quelque sorte *le détour rhétorique* de l'énergie nerveuse <sup>33</sup> » (c'est moi qui souligne).

Qu'est-ce qu'un détour ? Un détour, nous disent le dictionnaire et l'expérience, est le contraire d'une ligne droite vers un but donné. Un détour est une déviation, le long d'une voie nécessairement plus longue et plus complexe, sur laquelle on peut se perdre, et qui exige donc une dépense de temps et d'énergie supplémentaire. Le détour implique un différé dans le temps et dans l'espace, donc une forme de différance.

Malabou qualifie de détour aussi bien le sexuel comme tel – « le sexuel est le détour du cérébral » – que l'énergie psychique, suggérant ainsi, à raison, leur homologie dans la pensée freudienne. Le sexuel et l'énergie psychique (ou le sexuel comme énergie psychique) seraient donc littéralement déviants. Se dépensant et se perdant en route, ils égarent le sujet. En tant qu'économie, et en tant qu'elle fait l'objet d'une théorie économique, l'économie psychique n'est donc pas économique, et pas très profitable comme théorie, contrairement à « l'économie cérébrale », qui est sans détours et qui génère ainsi des bénéfices épistémologiques supérieurs. Pour soutenir sa conception de « l'énergie psychique », Freud serait ainsi obligé de déployer une énergie accrue, de donner un tour supplémentaire, sinon *une* tour imaginaire, à l'édifice indécidablement théorique et rhétorique qui vient se « superposer » à l'organisation cérébrale, par-delà ou par-dessus ses fondations anatomique et biologique.

Un détour, en effet, est d'abord une espèce de tour (trope, torsion ou version), qui affecte le cours des choses en leur faisant prendre un tour singulier. Mais notre expérience du cours des choses ne passe-t-elle pas toujours par le détour d'un tour ?

La rhétorique en tant que tropologie étant justement un art du tour et du détour, un détour relève bien en un sens d'une forme de rhétorique appliquée. Corrélativement, le recours métaphorique au métalangage de la rhétorique, donc à la rhétorique comme telle, constitue donc bien un

détour. Qualifier de « détour rhétorique » la conception freudienne de l'énergie psychique confine ainsi au pléonasmе, comble de la dépense improductive du langage. Pire (ou mieux) encore, en filant la métaphore du « détour » comme « tour », Malabou semble filer en sens inverse du sens qu'elle prétend indiquer, celui de l'économie d'énergie caractéristique de l'énergie nerveuse ou cérébrale, dont les chemins sont sans détours. Juste après avoir défini l'énergie psychique freudienne comme « le détour rhétorique de l'énergie nerveuse », elle enchaîne :

« Ne pouvant se décharger dans le système nerveux, l'excitation endogène est vouée au *dévoisement*, aux *tours*, comparables aux *tropes* ou *figures du discours*. L'inconscient est structuré comme un langage mais le cerveau ne parle pas <sup>34</sup> » (c'est moi qui souligne).

Et d'ajouter, deux pages plus loin :

« La pulsion sexuelle est bien en un sens réductible à un afflux d'énergie qui pousse et frappe à la porte en exigeant d'être liquidé. Mais cette liquidation n'est jamais simple ni immédiate : *l'énergie y subit des tours*, des scissions, des divisions, pour être traduite dans le message chiffré de la "représentance". La sexualité est l'aventure herméneutique de l'énergie psychique <sup>35</sup> » (c'est moi qui souligne).

« L'excitation endogène », autre nom de l'énergie sexuelle, est « vouée au dévoisement », donc dédiée aux détours, dont Malabou identifie correctement la nature et l'opération tropologiques. Le chemin qui mène de la libido freudienne à l'inconscient lacanien s'éclaire : l'un et l'autre sont bel et bien structurés comme un langage. Dans le dernier passage cité, Malabou décrit la pulsion sexuelle comme une énergie « exigeant d'être liquidée », mais dont la liquidation n'est ni simple ni immédiate, parce que l'énergie libidinale ne circule et ne se manifeste que de manière *détournée* ou *dévoyée*, selon un processus d'encodage cryptique qui appelle le déchiffrement, et que Malabou caractérise elle-même comme une opération de « traduction ». Le chiffrage sémiotique serait ainsi une sorte de traduction sans langue source, et le langage toujours déjà une traduction, laquelle, comme toute traduction, ne peut jamais restituer ce qu'elle traduit dans sa totalité et demeure vouée à faire *comme si*. Cette traduction de l'énergie sexuelle en langage chiffré et comme langage chiffré inaugure « l'aventure herméneutique » et le cheminement indéfini de « comme » en « comme ».

Si je comprends bien l'argument de Malabou, celle-ci ne reproche pas tant à Freud de « faire parler » la sexualité que de la faire parler « rhétoriquement », à travers des tours et tropes coûteux, qui font courir au sens et au sujet qui le traque le risque de se perdre en traduction. Engagés dans le

déchiffrement sans fin de cette topologie psychique, nous perdons de vue les messages aussi clairs qu'indubitables émis par le cerveau.

Mais peut-on jamais parler sans détours, sans s'égarer, donc aussi sans fictionnaliser, sans faire « comme si », sans s'aventurer sur le chemin plus ou moins sinueux et toujours métaphorique, quoi qu'on en dise, de la spéculation ? Ce que fait Malabou à cet égard plaide contre ce qu'elle dit. Et peut-on surtout vivre sans détours, c'est-à-dire sans dévier de notre cours biologique, aussi certaine qu'en soit la destination ? Ne sommes-nous pas toujours, tant que nous vivons et en tant que vivants, perdus dans la traduction ? Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud caractérise la vie, de manière irréductiblement ambiguë, comme un *détour vers* la mort, signifiant par là que nous allons vers elle en nous en détournant, que nous nous détournons d'elle en y allant, pour aller sans aller dans la direction qu'elle nous impose. L'énergie psychique comme énergie sexuelle est ainsi dépensée sans être complètement liquidée, pas tout de suite et pas d'un coup. Or, dès que (ou plutôt tant que) l'on s'engage ou plutôt qu'on est engagé dans cette voie sinueuse, pleine de tours qui sont autant de ruses, voie que la psychanalyse a tenté de cartographier et que la littérature, qui a fait des tours du langage un art, emprunte depuis toujours, n'a-t-on pas besoin de méthodes herméneutiques – de ce qu'Elizabeth Wilson nomme des « interprétative methodologies » – au moins autant que de technologies de visualisation ?

Une vie sans tours vaudra-t-elle jamais le détour ?

*Mots-clés : biologie, antibiologie, pensée féministe, sexualité, neurosciences.*

1.  A. E. Berger, *Le Grand Théâtre du genre. Identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*, Paris, Belin, 2013.
2.  Voir par exemple « Live Body », entretien avec Lenka Vrablikova, numéro spécial *Corps à corps, Parallax*, 91, Issue 2, April-June 2019, p. 119-136.
3.  Cf. Gayle Rubin, « The traffic in women. Notes toward a political economy of sex », in *Toward an Anthropology of Women*, Rayna Reiter ed., New York and London, Monthly Review Press, p. 165.
4.  D. Coole et S. Frost (sous la dir. de), *New Materialisms. Ontology, Agency and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010.
5.  Cf. B. Preciado, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Éditions Grasset, 2008.
6.  E. Wilson, *Gut Feminism*, Durham, Duke University Press, 2015.
7.  C. Malabou, *Les Nouveaux Blessés. De Freud à la neurologie. Penser les traumatismes contemporains*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Puf, 2017.
8.  C. Malabou, *Que faire de notre cerveau ?*, Paris, Fayard, 2004.
9.  Voir le chapitre « Possibilité de la femme. Impossibilité de la philosophie », dans C. Malabou, *Changer de différence – Le Féminin et la question philosophique*, Paris, Galilée, 2009.
10.  C. Malabou, *Les Nouveaux Blessés, op. cit.*, 2<sup>e</sup> édition, p. 26.
11.  *Ibid.*, p. 52.
12.  En anglais, « biological data ». Cf. E. Wilson, *Gut Feminism, op. cit.*, p. 30.
13.  En anglais, « the wholesale embrace », *ibid.*, p. 31.
14.  *Ibid.*, p. 5 : « this new breed of neurologically-informed critic ».
15.  *Ibid.*, p. 27 : « the creed that biological data bring interpretative methodologies to an end ».
16.  Rappelons que le mot « chef », du latin *caput, capitis*, qui donne le lexique de la capitale et du capital en français, veut dire « tête » en ancien et moyen français.
17.  *Ibid.*, p. 33 : « My goal is to draw in the periphery of the body as psychological substrate and deisolate brain from body, psyche from chemical, neuron from world. »
18.  *Ibid.*, p. 27 : « as [...] wayward as any social, textual, cultural, affective, economic, historical or philosophical arrangement ».
19.  Il s'agit de la biologiste féministe israélienne Daphna Joel, qui a récemment publié en français, chez Albin Michel, un ouvrage en collaboration avec Luba Vikhanski intitulé *Le cerveau a-t-il un sexe ?* (2020).
20.  Pour rappel, le lexique de la nature appartient en français, comme en latin, à la même famille de mots que celui de la naissance. Tous deux se rapportent au verbe *nascior, natus sum*, qui veut dire « naître » ou « être né » en latin.
21.  B. Preciado, *Testo Junkie, op. cit.*, p. 78.

22.  Cf. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », p. 208.
23.  Cf. « Being Beauteous », *Illuminations*.
24.  L'hormone devient dans son livre un quasi-personnage, à l'instar de « GD » ou de « VD », à la faveur de son inscription dans le jeu des antonomases acronymiques.
25.  *Ibid.*, p. 21.
26.  *Ibid.*, p. 286.
27.  *Ibid.*, p. 86.
28.  I. Dussauge, « Sexe, argent, et neuromodèles du désir », dans D. Gardey et M. Vuille (sous la dir. de), *Les Sciences du désir. La Sexualité féminine, de la psychanalyse aux neurosciences*, Lormont, Éditions du Bord de l'eau, 2018.
29.  *Ibid.*, p. 189.
30.  Cf. S. Freud, « La féminité », dans *Nouvelles conférences de psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1936, p. 178.
31.  C. Malabou, *Les Nouveaux Blessés*, *op. cit.*, p. 53.
32.  *Ibid.*, p. 54.
33.  *Ibid.*, p. 65.
34.  *Ibid.*, p. 65-66.
35.  *Ibid.*, p. 67.

## Gaël Giraud

### Les incidences politiques sur l'économie... libidinale (1<sup>re</sup> partie) \*

*Gaël Giraud est économiste, directeur de recherche au CNRS, jésuite, président d'honneur de l'Institut Rousseau. Il a été chef économiste de l'Agence française de développement de 2015 à 2019. Après une première thèse en mathématiques appliquées, il vient de terminer une thèse sur la théologie politique des communs à l'ère anthropocène.*

*Je précise que l'anthropocène est un nom donné à la période géologique actuelle, une période marquée par une incidence massive des activités humaines sur l'écosystème terrestre. Comme Gaël Giraud l'a précisé, tous les chercheurs ne sont pas d'accord sur le démarrage de cette période. Pour certains, elle démarre à l'apparition de l'agriculture il y a 13 000 ans ; pour d'autres, elle démarre lors de la révolution industrielle, au XVIII<sup>e</sup> siècle ; pour d'autres encore, elle démarre à la fin de la Seconde Guerre mondiale, en 1945. En tout cas, le nom même d'« anthropocène » crée un lien et interroge la relation entre les humains et leur lieu d'habitation, la Terre.*

*Quant aux communs de la « politique des communs à l'ère anthropocène », ils convoquent la notion d'objet, un objet qui serait à partager et qui interroge les notions de propriété, de communauté, d'usage, d'échange, de jouissance, de politique, etc. Ce sont autant de thèmes qui, me semble-t-il, résonnent auprès de nos oreilles analytiques.*

*Je vous laisse la parole, Gaël Giraud. Je suis vraiment ravie que vous ayez accepté notre invitation.*

Natacha Vellut

\*

Je vous remercie beaucoup pour votre invitation. Je vais parler sans savoir vraiment à qui je m'adresse. En effet, je ne suis pas du tout un praticien ou un familier du monde psychanalytique, même si j'ai lu des textes comme tout le monde à ce sujet. Je suis très intéressé par la discussion que nous aurons après mon intervention. Je vous propose de parler une petite quarantaine de minutes. Je serai ravi de vous écouter ensuite.

Pour faire cette présentation ce soir, le plus simple est peut-être que je déplie l'argument qui est dans ma thèse de théologie politique. Il y a un versant que l'on pourrait appeler « cosmopolitique » ou « cosmozoopolitique ». Il s'agit d'un diagnostic de la crise écologique actuelle. Cette crise est absolument désastreuse. Je remets des éléments à la mémoire de tous. Le GIEC <sup>1</sup> a pris l'habitude de scénariser ses prospectives avec les quatre scénarios RCP <sup>2</sup>. Le plus pessimiste est le RCP 8.5. C'est celui dans lequel nous sommes embarqués. Il nous projette à une température supérieure à 2 degrés à la fin du siècle, voire plutôt + 4 ou + 5 degrés et davantage. Si le RCP 8.5 devait se réaliser, si nous continuions à ne pas faire grand-chose pour limiter les émissions de gaz à effet de serre, la quasi-totalité de l'Indonésie et même de l'archipel de l'Asie du Sud-Est devient inhabitable avant la fin du siècle. Cela concerne aussi tout le littoral indien, la frange de l'Afrique de l'Est, la quasi-totalité du bassin du Congo, du golfe de Guinée, du bassin de l'Amazonie et de l'Amérique centrale. Sur la côte Sud-Est des États-Unis et la côte Est de la Chine (autour de Shanghai et Shenzhen, etc.), à la fin du siècle, un jour sur trois, les humains qui seront encore là seront soumis à une combinaison de températures dans la journée et d'humidité dans l'atmosphère qui est létale pour le corps humain en cas d'une exposition supérieure à six heures par jour. Vous vous doutez bien que l'on ne pourra pas se protéger avec l'air conditionné puisque ce dernier est très émetteur de CO<sub>2</sub>. Ce dont nous parlons est une véritable catastrophe environnementale qui va générer environ 2,5 milliards de réfugiés dans la deuxième moitié de ce siècle. C'est le chiffre de la Banque mondiale. Si on tient compte de ce que je viens de vous dire sur l'impact de la zone tropicale, qui sera globalement inhabitable, ce chiffre risque d'être encore bien supérieur.

Le diagnostic sous-jacent à ce désastre programmé est l'absolutisation de la propriété privée. Je vous donne un exemple très simple. Si vous êtes propriétaire aux États-Unis de votre jardin et que vous y découvrez du pétrole dans son sous-sol, personne ne peut vous interdire d'extraire le pétrole, de le brûler et, donc, de contribuer à l'accélération du réchauffement climatique, et ce au nom de la défense de la propriété privée.

La formulation juridique de la propriété privée remonte à l'Empire romain. Les juristes romains sont les premiers à formaliser le droit de la propriété privée, notamment dans le Code justinien, repris ensuite par des glossateurs, des juristes et des théologiens pendant la réforme grégorienne du XI<sup>e</sup> siècle. D'une certaine manière, la propriété privée transfère dans la relation homme-chose quelque chose de très spécifique que l'on trouve dans la relation maître-esclave. Le maître a le droit de vie ou de mort sur son esclave, il peut le revendre, il peut le mutiler. La cruauté dans l'Empire romain n'est pas permise, mais où commence la cruauté ? C'est le lieu d'un jugement ou d'un discernement qui n'est pas simple.

Les théologiens du XI<sup>e</sup> siècle, au moment de la réforme de Grégoire VII, vont diviser la propriété privée en trois composantes (*l'usus*, le *fructus* et *l'abusus*) que l'on retrouve déjà dans la relation maître-esclave. Si je comprends bien le débat historique, des anthropologues, même s'ils ne disposent pas de documents attestant de cette origine d'une manière complètement formelle, font l'hypothèse que l'invention de la propriété privée provient d'un transfert dans la relation homme-chose de la relation maître-esclave (relation humain-humain).

Le droit de propriété privée est en effet très étonnant. Ce droit dit : « J'ai le droit de faire quelque chose avec ma chose et personne d'autre n'a ce droit. » C'est donc un droit construit sur l'exclusion de tout autre. Comme certains le remarquent avec ironie, il est vrai que, si je suis le propriétaire d'une tronçonneuse, en réalité, je n'ai pas le droit de faire ce que je veux avec ma tronçonneuse. Je ne peux pas descendre la rue et menacer un CRS avec une tronçonneuse. En réalité, il y a donc des limites à cette absolutisation du propriétaire privé. Toutefois, dans le Code civil napoléonien de 1802, dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1848, le droit de propriété privée est considéré comme sacré et inaliénable. Il est donc placé très haut dans les différentes réécritures du droit canonique et du droit naturel.

Je fais exprès de le dire afin de suggérer qu'il y a un impensé théologique dans cette affaire. En effet, les déclarations des droits de l'homme sont en réalité la transposition dans le monde sécularisé de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle de ce que les théologiens médiévaux et modernes appellent le droit naturel. Les codes civils, comme le Code civil napoléonien, sont la transcription dans le cadre de l'État, français par exemple, du droit canonique rédigé pour la première fois sous Grégoire VII à la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

Autrement dit, le premier État moderne en Europe, paradoxalement, c'est l'Église – que cela nous fasse plaisir ou non. Cette remarque n'est pas

animée par une sorte de volonté prosélyte. Pas du tout. Les historiens du droit reconnaissent ce point. Le pape Grégoire VII invente pour la première fois la monarchie de droit divin au XI<sup>e</sup> siècle. Le premier monarque de droit divin, c'est le pape. C'est d'ailleurs le seul qui, d'une certaine manière, reste aujourd'hui sur notre planète. En effet, le droit canonique a très peu évolué, au moins depuis le concile de Trente.

La propriété privée est donc certainement une des racines de l'énorme crise écologique dans laquelle nous sommes embarqués. J'ai cité tout à l'heure l'exemple du propriétaire d'un jardin. Il y a d'autres exemples. Quand une riche famille mange du pangolin à Wuhan, elle s'arroge le droit de le manger et, ce faisant, elle contracte le virus SARS-COV-2 et le transmet à une grande partie du reste de l'humanité. Il y a quelque chose à interroger. Au nom de quoi pourrait-on mettre des limites à l'exercice du droit de propriété privée d'une famille qui a acheté un pangolin pour le manger ? Au nom de la santé du reste de l'humanité. En fait, c'est une question majeure anthropologique, politique et juridique à laquelle il n'y a pas aujourd'hui de réponse très claire.

Je vais dire les choses autrement. De mon point de vue, la séquence historique dans laquelle nous sommes engagés en Occident depuis une quarantaine d'années, que je qualifierais volontiers de « postlibérale » – elle n'est pas du tout néolibérale, mais en rupture complète avec le projet du libéralisme du XVIII<sup>e</sup> siècle –, cherche quelque chose comme la privatisation du monde, donc la réduction de la totalité de ce qui existe autour de nous à l'état de marchandise privée, qui pourrait recevoir un prix et s'échanger sur un marché. De ce fait, elle cherche à assujettir le droit (par exemple, le droit public, le droit de l'État) à la défense d'une économie politique dont l'objectif fondamental est la privatisation du monde.

Je reviens à la pandémie du coronavirus. L'origine du problème est le rapprochement des humains avec des animaux porteurs de pathogènes. C'est la chauve-souris qui est porteuse de tous les coronavirus connus (SARS, MERS, SARS-COV-2 actuel), mais, à chaque fois, il y a un animal transmetteur qui fait le lien entre la chauve-souris et l'homme. Précédemment, c'était la civette palmée ; c'est probablement aujourd'hui le pangolin. De mon point de vue, le fait que ce soit en mangeant le pangolin que nous ayons contracté ce coronavirus n'est pas du tout un hasard. On pourrait probablement relire la propriété privée comme l'institutionnalisation de quelque chose qui relève peut-être en partie d'une pulsion dévoratrice. Pourquoi dévorer le pangolin ? Dans cette pulsion de l'indemnité, du propre, du sauf, de ce qui est pur, de ce qui est sacré – Derrida a beaucoup écrit à ce sujet –, je refuse

l'altérité qui pourrait me contaminer, m'endommager, m'abîmer, me rendre impur, me mutiler, me blesser. Au fond, le meilleur moyen de me garantir ou de me prémunir contre cette contamination possible, c'est d'avaler, de dévorer, d'assimiler l'ennemi ou le danger. Dans cette pulsion, de façon sous-jacente, le consumérisme contemporain, construit et alimenté par le marketing de manière totalement artificielle, fait que la plupart d'entre nous croient être plus heureux en possédant deux iPhone, deux écrans d'ordinateur, etc. La tendance pulsionnelle, qui est probablement animée ou excitée ainsi, est de l'ordre de la dévoration. Je vais y revenir.

Cette dévoration et son institutionnalisation par la propriété privée fonctionnent comme une maladie auto-immune. En réalité, c'est elle-même qui nous contamine, comme on l'a vu avec le coronavirus. Au fond, si j'essaie d'assimiler l'altérité dans le monde en le dévorant et en m'en rendant le maître absolu à travers la fiction du droit de propriété privée, c'est précisément à ce moment-là que je me contamine.

Depuis une quarantaine d'années, le postlibéralisme essaie de généraliser la privatisation du monde. On le voit assez facilement du point de vue de l'économie politique. Par exemple, depuis trois ans, nous sommes embarqués dans la privatisation de la SNCF, d'EDF, d'Aéroports de Paris, bientôt des routes nationales, et dans le démantèlement de la Caisse des dépôts afin de privatiser la gestion de l'épargne qui lui est confiée aujourd'hui pour la confier aux banques privées. La zone euro est construite sur la privatisation de l'euro, qui a été retiré des mains de l'État de façon à ce que ce dernier n'ait plus le droit de frapper monnaie. Au moins jusqu'au début des années 1970 en France, la monnaie était un bien public qui relevait de l'administration d'État ; elle est aujourd'hui un bien privé. Je pourrais entrer dans le détail si vous le voulez.

Ce projet-là, cet agenda implicite de privatisation du monde, est lui aussi *safety defeating*, c'est-à-dire qu'il s'autodétruit dans l'exercice même qu'il essaie d'atteindre. Si je veux me prémunir contre le virus en mangeant du pangolin, c'est à ce moment-là que je me contamine.

C'est l'économiste hongrois Karl Polanyi qui, dans les années 1930, dans son livre *La Grande Transformation*, a remarqué la privatisation du monde. Il observe qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, autour de l'Angleterre, lors de la première globalisation marchande, on essaie déjà de mettre en œuvre cet agenda de la privatisation du monde et de transformer toutes choses – voire les personnes elles-mêmes – en des marchandises privées qui pourraient s'échanger sur un marché. Du côté des personnes, on pense évidemment au trafic d'esclaves qui est très vibronnant aujourd'hui dans le monde, au

trafic des organes et à la prostitution. Polanyi observe qu'à partir du moment où trois grandes catégories de ressources symbolico-matérielles sont privatisées, sont détruits le lien social et tout ce qui permet de nous rapporter les uns aux autres. Ces trois grandes catégories sont la terre (dans laquelle on pourrait inclure aujourd'hui tous les services écologiques qu'elle nous rend), la monnaie et le travail. La thèse de Polanyi est que, si ces trois catégories de biens sont privatisées, le lien social est déchiré. Les sociétés des années 1930, en Europe en particulier, n'ont pas eu d'autres recours que de s'en remettre à des régimes totalitaires (du côté de la Russie avec l'Union soviétique, du côté de l'Allemagne avec le Troisième Reich, du côté de l'Italie avec le régime mussolinien, etc.) comme tentative de sortie du cauchemar qu'a induit dans la société la privatisation du monde.

On peut relire cela un peu différemment. Au fond, deux autres grandes catégories apparaissent : la catégorie du privé qui tente d'institutionnaliser cette pulsion de l'indemne, du pur, du propre, du sauf ; et le tribal qui reconnaît, pense et analyse le monde avec deux catégories, l'ami et l'ennemi. Les amis sont ceux de ma tribu, les ennemis sont tous les autres. Sur les ennemis, j'ai le droit d'exercer la violence. On retrouve ici Carl Schmitt, le juriste allemand des années 1930, national-socialiste pendant quelques années.

Une troisième grande catégorie apparaît. C'est le public, c'est-à-dire celle de l'État qui prétend énoncer la loi.

On peut alors esquisser une combinatoire. Dès lors que l'on tente de privatiser tout, on déchire le lien social. Il n'y a alors plus d'autres recours pour les sociétés que de s'en remettre au tribal comme lieu refuge où peuvent se recréer, avec les amis de ma tribu, des liens de solidarité élémentaires sans lesquels on ne peut pas vivre. Le projet postlibéral, qui anime nos sociétés au moins partiellement depuis une quarantaine d'années, consiste en l'assujettissement de l'instance publique (l'État, le droit, l'exercice du droit) pour la soumettre à une logique de privatisation du monde qui est vouée à l'échec. Quelle est l'issue de cette affaire ? Je l'ignore. Nous allons en être les acteurs dans les décennies prochaines.

Dans les années 1930, l'issue en a été la construction du monstre qu'est l'État tribal, c'est-à-dire, par exemple, l'État aryen allemand. Il s'agit de la construction d'un droit promu non pas par la rationalité ou des valeurs universelles, mais par la valeur absolue d'une tribu ou d'un clan, les Aryens en l'occurrence.

Un autre lieu de vérification de ceci est la thèse de l'intellectuel indien Pankaj Mishra. Il vit à Londres. Il a écrit le beau livre *The Age of Anger (L'Âge de la colère)*. Je ne crois pas qu'il soit traduit en français. Sa thèse est que

les Lumières et la globalisation marchande – il a un peu tendance à les assimiler – ont véhiculé dans le dernier demi-siècle une aspiration extraordinaire à l'égalité qui n'était pas forcément très prégnante dans un certain nombre de sociétés. On pense à l'Inde et au système des castes hindou qui est tout sauf égalitaire. D'une certaine manière, les Lumières occidentales, transmises à travers la marchandisation du monde et sa globalisation, ont éveillé l'aspiration à cet égalitarisme propre au XVIII<sup>e</sup> siècle européen et, dans le même temps, l'ont nié en organisant précisément la marchandisation du monde qui est extraordinairement créatrice d'inégalités, en particulier pour les pays dits du tiers monde, qui en sont les premières victimes. D'après Pankaj Mishra, cela génère une colère qui n'avait absolument pas lieu d'être il y a trente ans et dont la globalisation est à la fois la réponse et la cause.

On peut observer que, du coup, l'ultime ressource pour ces populations en colère est de nouveau la tribalisation. On pense au nationalisme hindou de Modi, à Boko Haram dans le Sahel et à un certain nombre de djihadismes en Islam. Il y a aussi la tribalisation de nos banlieues et, du côté des plus favorisés, le repli dans l'entre-soi des *gated communities* des classes sociales les plus riches, qui essaient de se protéger à la fois de la colère des peuples et du désastre écologique dans des enclaves qui seraient protégées. Ils seraient ainsi immunisés. On retrouve ici réinvesti le fantasme de l'immunisation.

On peut alors se demander si le christianisme a quelque chose à voir avec tout cela. Ma position consiste à dire que l'expérience chrétienne inscrite dans l'histoire est en partie la cause et aussi une ressource pour répondre à cette situation. Pourquoi est-ce en partie la cause ? Le christianisme, comme toutes les religions, est habité par cette pulsion du propre, du pur, de l'indemne, qui se cristallise dans la catégorie du sacré. Tout ce qui est sacré est ce qui propre, pur, indemne. Ce n'est pas la totalité de l'expérience chrétienne, mais cela en fait certainement partie. En Europe en tout cas, le christianisme est aussi la tradition religieuse qui a rendu possibles la réforme grégorienne au XI<sup>e</sup> siècle et, donc, pour la première fois, la construction d'un État moderne qui est l'Église, d'une bureaucratie internationale qui est le clergé, d'un droit qui est le droit canon. Tous les droits civils seront construits sur le droit canon. Comment ne pas voir que l'uniforme que portent tous nos bureaucrates dans toutes nos technocraties occidentales est une copie du vêtement ecclésiastique que portent les prêtres au moins depuis le XI<sup>e</sup> siècle ? Du coup, il est difficile de ne pas prétendre que le christianisme n'a pas partie liée avec ceci.

Une grande question se pose. Cela épuise-t-il la totalité de ce que l'expérience chrétienne apporte à cette histoire ? Ma réponse est non.

*Mots-clés : crise écologique, propriété privée, relation homme/chose, postlibéralisme, coronavirus.*

---

\*  Intervention au séminaire Champ lacanien « Inégalités », à Paris, le 18 juin 2020.

1.  Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat.

2.  Pour *Representative Concentration Pathway*, les rcp sont quatre scénarios de trajectoire du forçage radiatif jusqu'à l'horizon 2300.

## ET ENTRE-TEMPS...

---

## Mohamed Kadari

### Les catégories modales du confinement

C'est sans un programme établi que je vais essayer d'avancer quelques remarques sur ce qui a retenu mon attention au cours de cet « événement » que nous venons de vivre. Disons une crise sanitaire, à l'échelle planétaire, qui a conduit à des restrictions tant sur les plans économique et social que psychologique.

Dire l'événement, est-ce possible ? C'est mon interrogation bien que la formulation revienne à Derrida, dont je me saisis pour introduire mon questionnement. L'événement, pour Derrida, je le cite, « est une question qui hante le texte d'une apparition paradoxale, insaisissable. L'événement est toujours à venir, il vient depuis le passé comme avenir absolu [...] il y a un abîme dans le rapport entre la pensée et l'événement. »

Il est un fait qu'il est toujours difficile de mettre un savoir sur un événement réel. Pour ma part, je tâcherai de ne pas ressasser les *dits ceux qui courent* que nous connaissons tous, ces dits qui secourent qui ne sont pas le discours analytique et pour lesquels l'événement réel est toujours une mauvaise rencontre. En cette période inédite à la suite de cette effraction produite par ce virus réel et bien vivant baptisé le covid-19, il s'est produit un arrêt, une crise, entre un avant et un après. Une sorte de *kakon* qui venait rompre le cercle magique dont Lacan nous parle dans « Propos sur la causalité psychique », en 1946. Ce virus, ce corps en quête de corps vivants, pour se multiplier, s'accroître, s'étendre, et auquel chacun de nous devait se soustraire grâce à des dispositions, des mesures dont le confinement fut le paradigme. Une coupure avec nos vieux gestes, nos habitus, qui laissait place aux rites de lavage systématiques, aux mises à distance, aux gestes barrières, nous avons d'une certaine manière fait l'expérience du rituel compulsif obsessionnel. Nos rues ont été abandonnées, un silence régnait sur nos villes fantômes, les espaces étaient désertés et le temps, lui, s'est vu ralenti dans certains cas, les horloges ramollies, et pour d'autres s'est accéléré.

L'événement produit toujours un changement, un changement de structure, et ce changement implique une nouvelle économie comme effet de l'événement. Dans le cas présent, il s'agissait plutôt d'un événement en tant que retentissement sur l'ensemble de notre organisation faisant irruption. L'événement n'est pas à confondre avec un fait de structure intégré à notre compréhension, comme peut l'être l'alternance entre le jour et la nuit. Ce qui fait événement, c'est ce changement qui produit un trou dans le savoir.

Le temps du confinement n'était pas le même pour tout le monde, mais bien différent pour chacun. Entre celui qui voyait l'occasion de mettre à jour des tâches en cours, et d'autres pour lesquels le temps était interminable, s'éternisait. Cela n'est pas sans rappeler les deux vecteurs du temps chez Freud, le temps linéaire et le temps rétroactif, dont le premier se poursuit vers le futur et le second fait retour vers le passé dans une répétition.

Au cours de cet événement, une onde de choc a fait trembler le monde de bout en bout, provoquant un réveil à la manière de ce rêve tant interprété, « Père, ne vois-tu pas que je brûle ? ». Du jour au lendemain, nos politiques se mettaient à louer le courage du personnel soignant, réveil d'un moment hélas, avant de retomber dans un sommeil profond pour retrouver leurs vieux gestes.

Ce n'est pas de ce réveil que je voudrais vous parler, mais plutôt de celui dont Lacan nous parle dans le séminaire XI, *Les Quatre Concepts fondamentaux*, « c'est dans cet éveil qu'il y a fonction du réel. »

Le réel. Mais lequel ? Est-ce celui de la science qui est traçable, identifiable et qui n'a pas manqué de provoquer la peur, ou celui de la psychanalyse qui mobilise de l'angoisse avec son objet *a*, objet innommable et intraçable ? C'est ce réel troué dont Lacan nous dit dans *R.S.I.* : « C'est par ce réel faisant trou que la jouissance existe », et d'ajouter, « ce trou du réel de le désigner de la vie ».

Face au réel de la science comme contingence : maladie, catastrophe naturelle, guerre ou pandémie, approché par des discours souvent discordants à l'appui des statistiques qui chiffrent le nombre des malades, le nombre de morts pour évaluer le nombre de contaminés, il y a le réel du sujet qui lui n'est pas traçable, le réel de ce parlêtre contaminé dès sa venue au monde par le langage. C'est à ce réel intraitable que nous nous intéressons et à toute la souffrance du sujet corrélé à son inconscient. Ces sujets isolés avec leur tension pulsionnelle en rupture de lien pour qui le temps est rétroactif avec un retour du passé qui répète le trauma, les *trous matismes* propres à chacun, ou bien ceux pour qui le temps s'accélère dans une hâte,

cette notion d'urgence qui s'articule à la hâte. Dans l'affrontement de cette mauvaise rencontre où tout s'arrête, où il n'y a pas de traitement généralisé du réel, la nécessité d'inventer, d'écrire selon la satisfaction pulsionnelle de chacun, d'où l'inégalité de structure.

J'avoue n'avoir pas trouvé quoi dire dans un premier temps sur cet événement, il m'a paru trop tôt d'écrire tant il a fallu ce temps logique de voir et l'après-coup de comprendre, cet après-coup qui est le temps spécifique du sujet. Il faut dire que l'événement en question a fait le *buzz* chez les amateurs de réseaux sociaux, l'affiche des journaux intimes et des grands titres de presse les plus vendus. Ce *logos* généralisé semblait répondre à une nécessité de réagir à un insupportable commun, au malaise social, et pour pasticher le titre de l'article de Colette Soler, je dirais que ce fut le « confinement mais pas sans écrit ». Face à ce constat, il m'est apparu qu'un lien s'était noué entre le temps et la nécessité de l'écriture.

Du côté du temps, l'événement est venu interrompre le cours de l'histoire, produisant une coupure entre un avant et un après. Cet événement a troué le temps, laissant des traces qui ne cesseront de s'écrire, d'où cette nécessité de border le réel. Il ne s'agit pas là du temps de la science ni de l'écriture scientifique, où la subjectivité du sujet est laissée pour compte et où la causalité est soumise au temps linéaire, manière de ranger les événements dans un ordre chronologique où le principe de causalité se présente en une succession temporelle. Il s'agit du temps du sujet qui situe le principe de causalité comme étant en arrière et non pas devant le phénomène. C'est un temps rétroactif où il s'agit de lire les traces écrites toujours dans l'après-coup. C'est dans cet après-coup que se lisent les manifestations en tant que symptômes, puisque le temps n'efface pas les traces et que l'inconscient est atemporel. L'écriture comme recours est un procédé nécessaire pour retenir ce qui ne se réalise pas par la parole. Lacan nous dit : « [...] ce qui reste insaisissable dans la parole, l'écrit est le nécessaire pour rendre raison quand la parole et le signifiant ne suffisent pas. »

Ces deux registres, celui du temps et celui de l'écriture, sont ceux que Lacan traite par les catégories logiques d'Aristote pour signifier le possible, l'impossible, le contingent et le nécessaire. Pour rappel, le possible est ce qui cesse de s'écrire ; le contingent, ce qui cesse de ne pas s'écrire ; le nécessaire, ce qui ne cesse pas de s'écrire ; et l'impossible, ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Ces quatre catégories sont réparties deux par deux selon qu'on s'arrête sur le temps ou bien sur l'écriture.

Du point de vue du temps, c'est le possible et le contingent qui cessent de durer là où l'impossible et le nécessaire perdurent, autrement dit, ce

qui ne cesse pas. Du point de vue de l'écriture, nous avons le possible et le nécessaire qui s'écrivent et le contingent et l'impossible qui ne s'écrivent pas. De ces quatre catégories, que peut-on retenir quant à cet événement ? Il me semble important de situer les symptômes qui ne cessent et ne cesseront de s'écrire, le nécessaire, et le réel de ces symptômes en tant qu'impossible qui ne cessera pas de ne pas s'écrire.

*17 juin 2020*

## Philippe Bardon

### Une expérience dialectique \*

L'actualité, que nous connaissons par le biais des médias au-delà de nos sphères relationnelles, multiplie les annonces de situations qui se réclament de l'urgence. L'utilisation du signifiant *urgence* ne cesse de croître dans le langage usuel. Mais l'actualité permet aussi de constater que les diverses situations dites urgentes s'accumulent, se superposent. Comment des urgences peuvent-elles se cumuler ?

De toute évidence, cela indique que les nécessaires décisions, indispensables au traitement des problèmes identifiés, ne sont pas unanimement perçues comme prioritaires et que les actions menées ne sont pas abouties. Les divisions, la ségrégation ne favorisent pas les décisions collectives. Les différents discours contemporains émanant des hétérotopies n'ont qu'un effet partiel sur le traitement des problèmes en cours.

Pourtant, on ne peut pas dire que la marche du monde contemporain soit sans orientation. Et c'est bien là le problème, car cette orientation est donnée à partir de ce que nous pouvons nommer depuis Lacan le *hors-discours capitaliste*<sup>1</sup>. Ce *hors-discours* est consécutif de l'hégémonie du modèle économique capitaliste, qui eut initialement pour visée l'*accumulation* puis le *profit*, au moyen du couple *production-consommation*. On a d'abord tiré profit du commerce des objets produits, puis l'ultime finalité du profit a conduit à faire profit du profit. De fait, l'économie capitaliste a pris une tournure ultralibérale, ou néolibérale, ou néocapitaliste... selon les choix sémantiques des spécialistes qui épinglent les faits dans les toiles du langage.

Ce modèle économique ultralibéral vise toujours le profit, mais si l'incitation à la consommation reste un mot d'ordre premier, soit un signifiant maître inchangé, c'est au niveau de la production que s'est opéré un tournant : produit-on ? Qui produit, où, quoi et comment ? Et bien sûr à quel prix pour la vie en général – humaine, animale et végétale ?

Le mot d'ordre qui se révèle fédérateur au-delà des ségrégations, c'est : *Consommez !* C'est ce discours, tenu pour prioritaire, qui est majoritairement suivi, à défaut d'alternatives : « Il faut consommer », point. *Consommer*

est donc l'un des S1 qui orientent la marche du monde contemporain. Et derrière ce S1, les multiples *urgences* restent en attente, se cumulent, puis-que, selon le *hors-discours capitaliste*, « on n'a pas d'autres choix ». S'en-suivent diverses formes de dérèglements et de dérégulations.

Par conséquent, en l'absence de référence à des critères qui ne soient pas exclusivement fonction du profit – le plus souvent désignés comme *éthiques* –, le monde s'oriente avec une boussole insensible à l'accroisse-ment du niveau de malaise général. Effet logique, puisque le *hors-discours capitaliste* ne fait pas lien social <sup>2</sup>. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas le qualifier de *discours*. Et il n'y a rien de nouveau à affirmer que plus une société se trouve livrée à l'incohérence des discours et donc aux incer-titudes quant à son devenir, plus le niveau d'anxiété générale est élevé et plus les lignes de fragilités des individus sont susceptibles de se révéler.

Nous sommes tous concernés en tant qu'individus par ces faits de société. Mais quel que soit notre niveau d'implication, que l'on soit plongé dans cette actualité criante, que l'on en perçoive simplement la rumeur ou plus discrètement le bruit de fond, il n'en reste pas moins que, depuis Freud, nous savons qu'il existe aussi une autre forme d'urgence qui néces-site une attention particulière. L'histoire montre que cette urgence concerne une détresse qui peut se manifester différemment selon les lieux et les époques. Mais, quoi qu'il en soit, elle ne s'origine pas du contexte : elle est subjective.

D'une part, nous savons que le rapport que chacun entretient avec le *désir* comporte sa part d'obscurité et de paradoxes, laissant régulièrement certains sujets dans l'impasse. Selon les cas, il en résultera divers symp-tômes et un mal de vivre sous forme de tristesse, d'angoisses, de sentiments de lâcheté ou de dégoût de soi, de fatigue ou de désespoir <sup>3</sup>... Autant d'af-fects que le discours médical rassemble sous le signifiant « dépression » et traite couramment par médicaments pour soulager ses patients.

À la différence, le *discours psychanalytique* ne généralise pas, mais au contraire pratique une écoute avertie de la singularité des dire et offre à chacun de mettre en question ce qui cause les impasses dans lesquelles son désir est empêtré. Ledit patient devient sujet.

Mais Freud, inventeur du discours psychanalytique, a su aussi entendre et nommer une autre modalité de la détresse subjective : *die Not des lebens* <sup>4</sup>.

*Die Not des lebens*, état de détresse de la vie, Lacan y revient dans *L'Éthique de la psychanalyse* : « Quelque chose qui veut, écrit-il. Le besoin et non pas les besoins. La pression, l'urgence. L'état de *Not*, c'est l'état

d'urgence de la vie <sup>5</sup>. » Lacan fait ici référence à la pulsion <sup>6</sup>. Chez tous les êtres parlants, la pulsion se satisfait dans son circuit au niveau du corps. La pulsion, corrélat de l'objet toujours déjà perdu, corrélat du manque structural, *veut* se satisfaire. C'est donc aussi du fait de la répétition de la quête de jouissance inhérente à l'activité pulsionnelle toujours active, qu'un sujet peut avoir à se plaindre dans le cadre de la cure. Car la satisfaction de la pulsion, loin de faire le bonheur, vient contrarier le principe de plaisir. *Le vivant* confronte le sujet au principe de réalité.

C'est le problème auquel Freud et Breuer consacrent initialement leurs recherches auprès de patientes hystériques <sup>7</sup>. D'un côté, l'activité pulsionnelle et son inextinguible quête de jouissance : c'est la vie même. D'un autre côté, des sujets qui souffrent de la répétition d'une jouissance dont ils pâtissent, une jouissance qu'ils ne choisissent pas et considèrent comme étrangère à eux-mêmes. Les revendications de la pulsion sexuelle ne s'accordent pas avec la morale de la société viennoise du XIX<sup>e</sup> siècle.

Depuis, cette problématique est généralisée : le sujet est en difficulté avec sa jouissance. D'où le problème de tout un chacun quelle que soit sa structure : comment composer avec la jouissance du vivant ?

Pour les névrosés, nous savons que le symptôme a une fonction de compromis entre l'activité pulsionnelle et le moi : le sujet névrosé jouit de son symptôme tout autant qu'il s'en plaint. Les pervers quant à eux jouissent d'obtenir l'angoisse de l'autre en le précipitant dans la rencontre avec sa jouissance. Enfin, les psychotiques logent d'une façon ou d'une autre la jouissance dans l'Autre.

L'activité pulsionnelle *est*. C'est un fait qui en cela ne relève pas du sens. Le vivant *est*. En conséquence, il revient à chacun de faire un usage singulier des ressorts imaginaires et symboliques dans le rapport au réel.

C'est grâce au phénomène du transfert et à l'écoute spécifique portée à la parole d'un sujet qui se prête à la consigne d'associer librement, que le psychanalyste se propose comme partenaire de ce réel hors sens.

Mais dans le tumulte actuel où se bousculent les annonces d'infections virales, de menaces écologiques et d'actes terroristes, et où les perspectives individuelles et sociales sont souvent contenues dans les limites de projections à courts termes, il est une tentation plus grande encore qu'en des périodes moins agitées de laisser les motifs d'insatisfaction, d'empêchement et de menace à la charge de l'Autre. Alors, depuis la place du psychanalyste, quel accueil réserver aux plaintes des sujets que nous recevons ?

Face à cette question, il nous faut laisser, pour un moment, le monde contemporain à son agitation.

Nous savons que Freud n'a pas cheminé sur un tapis rouge déroulé à son intention et qu'il exerçait dans une société qui connut la guerre et la montée du nazisme. Lacan quant à lui s'employa à affirmer la spécificité du discours psychanalytique dans des temps où l'on ne parlait plus seulement de guerres mais aussi d'évènements et de mouvements.

Alors, je me suis demandé comment Freud se serait positionné avec un sujet nouvellement reçu, un sujet qui se plaindrait, à l'appui des théories eschatologiques, du stress lié à l'actualité du <sup>xxi</sup>e siècle et du non-sens de son existence, sur fond d'inconstance de ses relations affectives et éventuellement d'anonyme froideur de sa hiérarchie.

C'est Lacan qui met en forme la réponse, ou disons une réponse, dans « Intervention sur le transfert ». C'est le passage où il affirme qu'*en bref, la psychanalyse est une expérience dialectique*, laquelle tourne autour d'un point immobile qu'il nomme *la vérité*<sup>8</sup>. Et il y indique comment Freud procède par tentatives de *renversements dialectiques*<sup>9</sup>, pour permettre à sa patiente, Dora<sup>10</sup> en l'occurrence, de se prêter à des *rectifications subjectives*. Et effectivement, Dora se révéla par deux fois en mesure d'assumer une part de vérité de sa jouissance. Freud accompagnait donc Dora dans le dépassement de la peur de sa vérité<sup>11</sup>, ce qui ne l'a pas empêché de faire aussi fausse route dans *la cure* de sa jeune patiente, mais là n'est pas le propos du jour...

Retour à la question : dans le contexte actuel marqué du sceau de l'urgence, comment recevoir les plaintes des sujets que nous écoutons ?

Mais... que faire d'autre que Freud, c'est-à-dire accueillir, pour le temps qu'il faut, la parole d'un nouveau venu ; y laisser filtrer la part de désir qui l'anime ; éprouver sa capacité à se prêter – selon sa structure – à la rectification subjective et à s'engager, singulièrement, dans la dialectique psychanalytique dans le but qu'il se mette à *l'heure de son désir*<sup>12</sup> ? Cela relève précisément du désir de l'analyste.

Bien sûr, la psychanalyse ne constitue pas une alternative au hors-discours capitaliste. Elle existe en son sein, comme remède aux difficultés du désir qu'il engendre. Sa pertinence tient au fait que la dialectique psychanalytique n'est pas un produit de consommation et reste hors champ des impératifs du hors-discours capitaliste. Son usage n'est pas passible d'obsolescence.

29 septembre 2020

*Mots-clés : urgence, discours, lien social, désir, pulsion, répétition, vérité, expérience dialectique, désir de l'analyste.*

\* ↑ Travail réalisé dans le cadre du Groupe Lectures, Le Teich, septembre 2020.

1. ↑ C'est lors de la conférence à l'université de Milan du 12 mai 1972 que Lacan écrit, à partir de la version du discours de maître, ce qui peut s'y lire comme un cinquième discours, tout en avertissant qu'« il n'y en a que quatre ». Dans cette nouvelle formulation, il inverse sur la partie gauche les places de *l'agent* et de *la vérité* et il fait disparaître le vecteur supérieur qui liait *l'agent* à *l'autre* (qui recevait de ce dernier *son ordre*). Par conséquent, dans cette *cinquième formule*, l'impossibilité de la rencontre du *sujet divisé* (*S barré*) avec *l'objet a* est abolie : c'est une écriture de la *Verwerfung*, soit la forclusion. Pour compléter la formule, Lacan inverse (par rapport aux autres discours) le sens de la flèche qui relie la place de *l'agent* à celle de *la vérité* (à gauche), et commente ce discours « follement astucieux » dans les termes suivants : « Ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume. »

2. ↑ P. Barillot, « Sortir du discours capitaliste », *Revue du Champ lacanien*, n° 18, *Le psychanalyste dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, EPFL-France, novembre 2016, p. 76 : « À la différence des quatre autres discours, qui organisent un lien social là où manque le rapport entre les sexes, en attribuant une place à chacun et en organisant les rapports des corps entre individus, le discours capitaliste, dérivé du discours du maître, n'en organise aucun. Il ne fait que privilégier la place du plus-de-jouir – équivalent de la plus-value comme cause du désir valable pour tous [...] C'est un discours qui commande de jouir à l'envi des objets qu'il met à notre disposition en nous promettant une jouissance sans limite, là où la jouissance est de fait limitée, castration oblige. »

C. Demoulin, « Sortir du discours capitaliste », *Revue du Champ lacanien*, n° 2, *Psychanalyse et politique/s*, Paris, EPFL-France, mars 2005, p. 107-121.

3. ↑ S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Puf, 1992.

4. ↑ S. Freud, « De l'esquisse d'une psychologie scientifique », dans *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, Puf, 1979, p. 317 (traduction de *die Not des lebens* par « urgence de la vie »).

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 58.

6. ↑ *Ibid.*, p. 72.

7. ↑ S. Freud et J. Breuer, *Études sur l'hystérie*, Paris, Puf, 1956.

8. ↑ J. Lacan, « Intervention sur le transfert », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 215.

9. ↑ *Ibid.*, p. 219-220.

10. ↑ S. Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, Puf, 1992, p. 1-92.

11. ↑ J. Lacan, « Intervention sur le transfert », art. cit., p. 217.

12. ↑ En référence à l'ouvrage de B. Nominé, « Être à l'heure de son désir », dans *Le Présent du présent, Étude psychanalytique sur le temps*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, coll. « Cliniques », 2020, p. 46-49.

## Martine Menès

### Éloge du cauchemar \*

Ce n'est pas la première fois que quelques-uns rencontrent, pour ne pas dire tombent sur, ou plutôt sous, cet espace creux de l'entre-deux, un avant, et peut-être pas un après. Ou plutôt un après qui n'a plus rien à voir avec l'avant. Il manque une vie établie, il manque des êtres proches, et parfois il manque une langue, un pays. Le familier est devenu étrange et étranger.

Je me permets d'interpréter dans ce sens le rêve cauchemardesque que rapporte dans son livre *Le Lambeau*, Philippe Lançon, rescapé du massacre de Charlie, après la deuxième opération chirurgicale d'une série de treize : New York, ville de ses amours, est envahie d'eaux sales et glaciales. Il veut traverser les rivières pour fuir la « contamination », mais les ponts sont coupés.

Difficile en ce moment d'échapper à ce qu'il appelle bizarrement la contamination de ce qui reste de la vie d'avant. L'écrit fera-t-il pont pour lui ?

Et *quid* pour tous, devenus, malgré les disparités du vécu, semblables sinon égaux dans la vie nue du seul fait d'avoir un corps exposé au réel ?

Mais le « souci de soi » ne trouve pas le même écho pour tous.

J'étais enfant. « Mon pays n'existe plus », m'a dit mon père lors d'une rare confidence. Cela paraît exagéré de rapprocher l'extermination des juifs d'Europe et l'effroi d'une extermination mondialisée annoncée par la Covid. Mais pour moi les deux formes d'ex/il, en deux mots, s'imposent. Preuve que le traumatisme est toujours antérieur, comme cela apparaît dans le rêve répétitif que Primo Levi fait à Auschwitz et après : ses plus chers proches parlent confusément entre eux comme s'il n'était pas là tandis qu'il essaie de dire l'horreur du camp de concentration. Et alors, je le cite : « [...] une désolation totale m'envahit, comme certains désespoirs enfouis dans les souvenirs de la petite enfance, une douleur à l'état pur <sup>1</sup> [...] ». Déclaration où s'entend la trace laissée dans le cauchemar actuel par l'expérience vécue du camp et par le mutisme traumatique de l'Autre de la petite enfance.

Pas d'après donc, autre chose, qui ne pourra plus jamais ignorer la chronique d'une mort annoncée, pas seulement celle de l'autre, comme d'habitude, mais la sienne propre. C'est d'être vivant, donc mortel, que le sujet souffre. Voilà ce qu'il ne peut plus – momentanément – oublier. Le réel du dehors met en relief le réel du dedans, l'éphémère, la vanité comme l'énonce l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités, tout est vanité [...] et poursuite du vent. »

C'est la journée qui devient parfois un cauchemar inopérant, tandis que les cauchemars de la nuit eux travaillent. Ils sont traitement d'un réel inscrit mais insu, jusqu'à atteindre l'inatteignable, la marque primitive d'une inscription qui s'est incarnée et loge dans ce lieu mythique que Freud nomme l'ombilic. C'est ainsi qu'ils traitent l'intraitable, comme je l'ai proposé dans mon livre sur ces « sombres messagers de la nuit ».

Le cauchemar rappelle le cauchemar qu'est le réel pour l'humain. Il est point d'appel, lieu du refoulement originaire et, encore plus, lieu de ce qui lui échappe, milieu du trou où l'objet chute, comme dans certains rêves tombe sans fin le rêveur. Et si « le réel, c'est au-delà du rêve que nous avons à le rechercher <sup>2</sup> », c'est dans le cauchemar.

Or les nuits blanches interdisent le cauchemar. Il viendra peut-être plus tard traiter l'insupportable par l'insupportable. Je ne crois pas qu'il soit plus fréquent dans ses apparitions au temps vécu du confinement, en tout cas ce n'est pas ce que j'entends. Cela me paraît d'un ordre logique, car le cauchemar est un deuxième temps qui mène là où ça blesse encore – pas pour tous – et qui donne au rêveur une chance de s'extraire de la part de jouissance qu'il met dans ce qui est toujours répétition.

Petite illustration. Un analysant raconte depuis plusieurs années un cauchemar récurrent qui se présente sous formes diverses : son appartement est cambriolé, ou bien dévasté, ou bien il n'est plus au même endroit, ou, selon les versions, il est plus ou moins occupé par d'autres personnes, ou alors les objets, voire les meubles, ont été déménagés ou échangés, etc., jusqu'à un final : son lit est défait mais il n'y a personne dedans, sur la table il y a un couvert mis et des restes de repas, etc. Comme dans le conte de Boucle d'Or, ou au pire comme dans les maisons d'Oradour-sur-Glane. Là une sorte d'éclair lui vient : « Je me laisse écraser par les autres mais en fait je laisse faire, ça m'arrange quelque part, je suis trop paresseux. » La plainte concernant les autres, sur le thème à la mode « je ne suis pas sûr de moi », c'est ce qui l'a amené en analyse : un directeur redouté, un ami intime dominant, un collègue trop brillant, etc. Et à partir du moment où il énonce son consentement à ce dont il se plaint, plus aucun cauchemar.

Or le confinement fait qu'il est lui-même otage de sa propre maison. Et voilà qu'il fait ce rêve qui le réjouit : « Je suis sur mon balcon. Je vois une porte que je n'avais pas remarquée jusqu'ici. J'ouvre et j'entre dans une vaste pièce lumineuse, vide, idéale pour installer le bureau que je n'ai pas la place d'installer dans mon appartement. »

Voilà que non seulement il s'est dégagé d'une jouissance prise à une soumission dont il perçoit le versant volontaire, mais encore il découvre une nouvelle place pour son désir.

En effet, alors que dans les rêves, c'est le désir du sujet qui est mis en scène, *avoir un bureau*, dans les cauchemars, c'est celui d'un représentant de l'Autre qui impose, comme dans le tableau de Füssli, le poids de sa jouissance, pour mon patient littéralement *la possession*.

Cet Autre, qui se présente avec un style différent pour chacun, est cependant le même, car c'est l'effet de la découpe langagière. Loge-t-il dans l'ombilic du rêve<sup>3</sup>, solde archaïque oublié mais inscrit ? Lacan retient que l'ombilic recouvre un impossible à reconnaître, qui ne peut ni se dire ni se lire, trace absente du vivant corporéifié. Peut-on reconnaître là une définition du réel de la structure, limite et à la fois origine de toute signification, « où toutes les associations convergent pour disparaître<sup>4</sup> » ?

Les cauchemars pourraient être la voie royale qui y mène, et qui en extrait et métabolise l'angoisse d'être sans recours devant le réel, devant la jouissance de l'Autre jusqu'à re/connaître que pourtant l'Autre n'existe pas. Moment de conclure.

---

\* ↑ Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », le 23 mai 2020. Diffusion par visioconférence.

1. ↑ P. Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard Pocket, 1988, p. 64.

2. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 59.

3. ↑ « Les rêves les mieux interprétés gardent souvent un point obscur ; on remarque là un nœud de pensées que l'on ne peut défaire [...]. C'est l'ombilic du rêve, le point où il se rattache à l'inconnu », écrit Freud dans *L'Interprétation des rêves*, chap. vii.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 501-502.

## Nadine Cordova

### Au repos des pierres \*

#### Le temps d'entendre

C'est le confinement qui a fait résonner en creux ou en négatif le thème de cette demi-journée.

Si, en cette période de pandémie, rêves et cauchemars continuent d'alimenter les cures, elle a provoqué chez certains sujet l'arrêt momentané de la vie onirique. Je me suis demandé si cette suspension était liée à la réduction des liens affectifs et sociaux ainsi qu'à la distanciation des corps. Serait-elle le signe que quelque chose qui fait le sel et le poivre de la vie a été touché ? Comme en écho, la vie dehors au ralenti pourrait-elle avoir des effets de neutralisation de la vie psychique, et provoquer l'arrêt des rêves chez certains sujets ?

Si le rêve est une formation de l'inconscient, une bévue qui se lit, il n'est pas que ça. Freud n'avait-il pas déjà épinglé les rêves traumatiques qui échappaient à l'élaboration ? Autre chose encore. Le rêve, ce ne sont pas que des images et des paroles, ce sont des sons, des bruits, des sensations, du désordre, des débris... C'est aussi une perspective, un projet, un avenir. Le rêve fait éprouver plaisir et déplaisir, du ça vit, du ça souffre, du ça fait parler...

Pour élaborer, certains analysants s'appuient plus que d'autres sur ce que la nuit leur offre, ou plus exactement sur ce qui vient nourrir leur nuit au plus près du jour. Ils y puisent comme tout rêveur de quoi alimenter leur cure, et cherchent à comprendre cet *un connu* qui se manifeste. Mais plus que d'autres leur rêve donne consistance à leur analyse. Et, quand ces sujets analysants constatent qu'ils ne rêvent plus, ils se trouvent mis à nu, jusqu'à dire pour certains ne plus rien avoir à dire, ne plus pouvoir rêver sur le rêve, ne plus pouvoir s'accrocher, s'asseoir sur lui. Le rêve serait-il ici une assurance-vie que ça vit ? Sans l'appui d'une vie diurne bien remplie, l'essence peut-elle manquer ?

Je ne rêve plus, j'ai le sentiment d'être au point mort. Ces paroles prononcées au téléphone comme un constat m'ont interrogée. Dire l'absence, c'est dire quelque chose d'une présence. De dire et de l'acter dans un silence de mort, dans un silence de mot, serait-ce, dans le temps fugace d'une séance, retourner, selon l'expression forte de Lacan, « au repos des pierres <sup>1</sup> » ? Une version d'un *Je voulais juste dormir* que disent certains sujets pour expliquer leur geste, raté.

Au repos des pierres, c'est l'état où se trouve le sujet qui n'est plus traversé par la libido, le désir, lorsque plus rien ne le cause. Cette suspension de la vie psychique pourrait bien indiquer la difficulté de traiter une situation exceptionnelle. Alors, le sujet de l'inconscient peut s'endormir un moment en réaction à l'actualité inédite, se laisser glisser vers une pente où le signifiant ne peut rien. Le sujet analysant se trouve alors en mal d'élaboration et de rêves. Est-ce l'envers du rêve traumatique ?

Ainsi, quand l'État impose de couper et de restreindre les liens au nom d'une menace, le sujet peut répondre : *Je ne rêve plus*. C'est le « tissu de l'imaginaire <sup>2</sup> » qui s'appauvrit, quelque chose du tissu de l'inconscient qui est impacté, ça s'arrête. Mais, attention ! le sujet n'est point mort, juste engourdi, ce n'est qu'un senti-ment ! Il cherche par cette neutralisation à supporter ce qui tombe sur le monde, ce qui lui tombe dessus, puis à traiter aussi ce qui va venir et qui va l'obliger à sortir de lui, de chez lui.

### Le temps d'essayer de comprendre

En effet, « je ne rêve plus » n'est pas formulé pendant les séances confinées mais après l'annonce de la date butoir du déconfinement. Cette ouverture à la vie sociale précipite le sujet et le rappelle à la réalité. Si pour les uns elle crée de l'inquiétude, pour les autres de l'angoisse, dans ce cas elle provoque une effraction dans la période de somnolence et de bien-être où tout le monde semble logé à la même enseigne. En un mot, le battement du dehors « confinement, déconfinement » ouvre la porte au battement de l'inconscient : « fermeture, ouverture... neutralisation ».

Dans cette situation de transition, ce n'est pas que la maladie qui menace, c'est ce qui se ranime de l'intimité du sujet. Dire « je ne rêve plus » serait une façon de se fermer quand ça s'ouvre. Le déconfinement oblige le sujet à se repositionner et à entrer de nouveau dans le monde du désir après avoir fréquenté l'endormissement qui pourrait être ici une jouissance. Alors, pourquoi ne pas sortir du monde du désir par l'inertie, être vivant au minimum ? « J'ai le sentiment d'être au point mort » serait une façon de se mettre à l'arrêt.

« Je ne rêve plus », c'est mettre à distance ce qu'est le rêve, « un cauchemar tempéré<sup>3</sup> ». Alors, le sujet veut dormir encore un peu, retarder au fond les retrouvailles avec le *dispositif en corps* malgré la hâte anxieuse de le retrouver.

### Mais il n'est pas encore temps de conclure

« Je ne rêve plus », le sujet s'entend. Il entend dans sa nudité le silence de sa voix au téléphone. *Je ne rêve plus, ça réveille !*

---

\*↑ Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », le 23 mai 2020. Diffusion par visioconférence.

1.↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 243.

2.↑ Cf. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon X du 19 mars 1974. « [...] ces rêves dont je dis qu'ils sont le tissu de l'Imaginaire, qu'ils sont le tissu de l'Imaginaire en tant que c'est d'être pris dans le nœud, ce Réel, que son besoin, son besoin principal devient cette fonction élue : la fonction de dormir. »

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

## Nicole Bousseyroux

### Quel réveil pour les analystes aujourd'hui \* ?

Durant ces deux mois, il y en a qui ont fait des télé-séances, en parlant au téléphone à leur analyste, parfois sur leur canapé. Un rêve ! Qu'on ne rêve pas seulement quand on dort, c'est très exactement cela l'hypothèse de l'inconscient, dit Lacan le 15 novembre 1977 dans *Le Moment de conclure*. L'inconscient c'est l'hypothèse qu'on rêve tout le temps, quand on pense, quand on parle. C'est aussi l'hypothèse qu'on dort tout le temps, puisqu'on rêve pour continuer à dormir. Lacan est radicalement freudien, il tire les conséquences ultimes de la thèse freudienne, qu'il énonce ainsi le 10 mai 1977 : « La maladie mentale qu'est l'inconscient ne se réveille pas. Ce que Freud a énoncé et que je veux dire, c'est cela, qu'il n'y a en aucun cas de réveil. » L'inconscient travaille à nous faire ne pas nous réveiller.

Freud l'avait clairement formulé : le rêve est au service de la sauvegarde du sommeil. Il protège le désir de dormir, qui n'est pas besoin de dormir et dont Lacan dit, dans *L'Envers de la psychanalyse*<sup>1</sup>, que c'est la plus grande énigme. Car on ne se réveille que pour continuer à rêver, sous forme fantasmatique ou symptomatique. Le sujet *veut* rêver sa vie. Et si quelque chose de réel, une angoisse, menace dans le cauchemar, il se réveille, mais c'est encore pour continuer à dormir. C'est la thèse de Freud : le rêveur désire continuer à dormir.

Mais ce n'est pas ce que dit Lacan de son désir à lui, quand il rêve. Selon lui, c'est le désir de réveil qui l'agite dans ses rêves et non le désir de dormir. Il le dit dans « La troisième » et dans « Le rêve d'Aristote ». Arrêtons-nous à ce texte écrit en 1978 pour un colloque de l'Unesco à l'occasion du 2300<sup>e</sup> anniversaire de la mort d'Aristote<sup>2</sup>. Lacan dit qu'il a rêvé récemment que le réveil sonnait et qu'il s'est effectivement réveillé, ce qui contredit Freud affirmant qu'on rêve du réveil quand on ne veut en aucun cas se réveiller. « Que j'hallucine dans mon rêve », écrit-il, « le réveil sonnait, je considère cela comme un bon signe, puisque, contrairement à ce que dit Freud, il se trouve, moi, que je me réveille. Au moins me suis-je, dans ce cas, réveillé. » Remarquons qu'on est loin, dans ce que dit ici Lacan, d'un désir

de réveil au réel. Lacan en savait l'impossible. Le réveil dont il parle ici est un réveil matinal tout ce qu'il y a de plus concret. Le désir de réveil qu'il hallucine dans son rêve se réalise en acte. C'est le son halluciné dans le rêve qui produit un acte, un « je me réveille » dont le « j'y arrive » se vérifie en acte. Si désir de réveil il y a, il est la clé de l'acte.

Le désir de réveil de Lacan est *désir de l'analyste qui s'accomplit ici jusque dans son rêve*, lequel désir contre le désir de dormir. Lacan ne croit pas pour autant que la psychanalyse soit une méthode d'éveil. Certes, il a parlé d'éveil au réel de l'inconscient. Certes, il a parlé de la passe comme de quelque chose de l'ordre de l'éclair. Mais il ne se fait guère d'illusions sur ce qui se passe au réveil. Comme il dit dans *La Logique du fantasme*, le 25 janvier 1967, « le moment du réveil n'est peut-être jamais qu'un court instant : celui où l'on change de rideau. »

Lacan ne considère pas que l'analyste, quand il intervient, ait à réveiller l'analysant. Il le dit dans « Le rêve d'Aristote » : « C'est en tant que le psychanalysant rêve que le psychanalyste a à intervenir. » Il ne s'agit pas plus de le réveiller que de réveiller un somnambule. L'analyste n'a pas à le réveiller, car « celui-ci ne le veut en aucun cas. Il rêve, c'est-à-dire – écrit Lacan – tient à la particularité de son symptôme. » Le fait que nous rêvions notre vie a partie liée avec le fait que nous tenions à notre symptôme. L'analysant y tient, il tient à la jouissance particulière de son symptôme qui le fait rêver et c'est pourquoi il ne veut pas être réveillé. C'est sur cette particularité que le psychanalyste a à intervenir, à condition qu'il ne cherche pas à le réveiller. Le seul éveil qu'escomptait Lacan, il le dit dans son écrit sur Joyce, est celui qui provient de la dévalorisation de la jouissance du symptôme. C'est l'éveil de fin d'analyse. Le seul éveil est celui produit par la perte de valeur de la jouissance du symptôme. C'est le *ça eut payé, mais ça paie plus*, qui réveille.

Tant qu'il y aura des analystes pour laisser rêver les analysants, c'est-à-dire pour les laisser tenir, le temps qu'il faudra pour faire une analyse, au particulier de leur symptôme, il y aura de la psychanalyse. Pour combien de temps encore ? Le vent du laisser tenir les parlants à la particularité de leur symptôme peut tourner. Lacan pose la question dans son compte rendu de *L'Acte psychanalytique* : « Nous avons à entendre d'où demain viendra à être relayé le psychanalyste <sup>3</sup>. » Hier, c'était de Socrate, c'était du saint qu'il a pris le relais. Notre devoir, semble dire Lacan, est d'entendre d'où demain viendra le relais. Aucun faune – je l'écris f-a-u-n-e –, aussi *smart* soit-il, ne pourra, je le crains, nous y aider !

---

\*  Intervention à l'après-midi organisé pendant le confinement par l'EPFCL sur « Rêves et cauchemars », le 23 mai 2020. Diffusion par visioconférence.

1.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 64.
2.  J. Lacan, « Le rêve d'Aristote », dans *Aristote aujourd'hui*, études réunies sous la direction de M. A. Sinaceur à l'occasion du 2300<sup>e</sup> anniversaire de la mort du philosophe, Toulouse, Érès, 1988, p. 23-24.
3.  J. Lacan, « *L'acte psychanalytique*, compte rendu du séminaire 1967-1968 », (1969), dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 382.

## BRÈVE

---

Marie-José Latour

*Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire  
Autour de l'œuvre de Philippe Forest,  
articles et entretiens \**

Par Anne-Marie Combres

### Tenir à l'impossible...

... ferait point d'appui aux démarches singulières de Marie-José Latour et Philippe Forest. Qu'est-ce qui peut s'écrire d'une rencontre ? Cet ouvrage nous fait témoins de celle qui réunit régulièrement depuis plusieurs années ces deux auteurs, l'un écrivain et l'autre psychanalyste, sous les angles de la littérature et de la psychanalyse.

Marie-José Latour nous rappelle ce propos de Philippe Forest : « Une providence veille sur les vrais lecteurs et leur fait toujours découvrir au moment juste le livre que leur désir appelle, sans même qu'ils le sachent encore. » Cette providence – qui serait sans effet si le lecteur ne se saisissait pas de ce moment dans un mouvement de création – lui a fait découvrir *Sarinagara*, premier lu d'une longue série, et elle s'en est saisie, reconnaissant dans l'œuvre de Philippe Forest les questions essentielles que lui pose son expérience de psychanalyste et de lectrice.

Dans ces textes, Marie-José Latour a puisé matière à des échanges renouvelés, mais aussi à des articles dans lesquels elle donne un bel écho aux livres de Philippe Forest, leurs lectures réciproques alimentant leurs questions. Nous croisons aussi au fil des pages et des rencontres nombre d'auteurs et d'artistes qui suscitent leur intérêt et le nôtre, et autour desquels ils ne manquent pas de prendre langue : Freud et Lacan, bien sûr, mais aussi Joyce, Quignard, Bataille, Aragon, Dostoïevski, Araki, Rubens, et tant d'autres...

Celles et ceux qui ont à faire de quelque façon avec l'inconsolable et l'irréparable trouveront là de quoi nourrir leurs réflexions, et un bel exemple de ce qui peut s'ouvrir quand on tente de répondre de cet impossible réel.

À l'art de lire et de dire, Marie-José Latour ajoute celui d'écrire, pour notre plaisir de lecteur, et, par sa façon de rendre compte de son travail, contribue à la transmission de la psychanalyse.

---

\*[↑](#) Marie-José Latour, *Lire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, Autour de l'œuvre de Philippe Forest, articles et entretiens*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2020.

Les Éditions Nouvelles du Champ lacanien  
de l'EPFCL-France proposent aux lecteurs du *Mensuel*  
de rédiger une brève (une demi-page maximum)  
sur un point qui a retenu leur attention  
dans un de leurs livres et qui sera mise en ligne  
sur le site des Éditions Nouvelles :  
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>  
et la page Facebook  
Merci d'adresser vos contributions à :  
[contact@editionsnouvelleschamplacanian.com](mailto:contact@editionsnouvelleschamplacanian.com)

---

# 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

n° 114 - Des autistes, des institutions, des psychanalystes et quelques autres...

### **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](http://www.champlacanianfrance.net)