

sommaire du n° 167, mars 2023

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des <i>Écrits</i> »	
Nadine Galabrun, Le trou de la politique	7
Muriel Mosconi, Le canevas des discours	15
■ De l'a(r)gent	
Alexandre Faure, Séances à prix variable	29
Jacques Tréhot, Quel prix en psychanalyse ?	36
Entretien (1/3) avec François Jullien, Écart et philosophie	42
■ Du trait, du trou et du nœud	
Philippe Bardon, La marque de naissance	58
Armando Cote, Les « trahisons de la mémoire » : un poème dans la poche	65
Michel Bousseyrroux, La <i>Via Regia</i> et la <i>Regina Viarum</i> de l'inconscient. Du rêve au symptôme et retour	71
■ Écrits inspirés	
Patricia Vassaux, Dans le sillage d'une œuvre : le sillon d'André Baillon	83
■ III ^e Convention européenne de l'IF-EPFCL	
Journée École, <i>L'impératif du lien social</i>	
Bernard Toboul, Prélude n° 1	93
■ Fragment	
La situation du chalet de montagne	95

Directrice de la publication

Natacha Vellut

Responsable de la rédaction

Bruno Geneste

Comité éditorial

Karim Barkati

Anne Castelbou-Branaa

Ahmed Djihoud

Pantchika Doffémont

Denys Gaudin

Isabelle Geneste

Céline Guégan-Casagrande

Adèle Jacquet-Lagrèze

Mélanie Jorba

Laurence Martin

Roger Mérian

Jean-Marie Quéré

Vandine Taillandier

Catherine Talabard

Maquette

Jérôme Laffay et Céline Delatouche

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

Ouverture

Saluons d'abord l'élégance avec laquelle Bruno Geneste, notre nouveau responsable du *Mensuel*, a présenté la permutation du bureau dont il relève, nous laissant la part du nouveau conseil d'orientation (CO).

Au moment de rédiger ces lignes, à la fin janvier, deux réunions ont eu lieu, qui ont été l'occasion de mesurer l'étendue des activités de notre association comme la qualité du travail de l'équipe qui nous a précédés, sous la présidence d'Agnès Metton. Nous la remercions pour cela et aussi pour l'amabilité qui a présidé à la transition.

Le CO a déjà œuvré à la finalisation de notre nouveau site auquel la commission média, dirigée par Patrick Barillot ¹, a travaillé pendant plus de deux ans pour nous en faire un outil et un lieu de fréquentation familial. Nous les remercions chaleureusement, ainsi que Lucile Cognard qui continue de nous accompagner.

Au nombre des questions « politiques » dont nous aurons à traiter, figure au premier chef celle des conséquences de la conjonction des fonctions d'élu (d'un pôle du Forum-France) et de délégué (de l'Internationale des Forums). Il s'y exprime clairement la volonté de donner un horizon plus large à notre objet commun, le champ lacanien.

Il est vrai qu'y entrer demande quelques conditions et que s'y déplacer sans trébucher nécessite un effort soutenu, même pour les membres de l'École les plus aguerris. En témoignent les contributions de Nadine Galabrun et Muriel Mosconi qui, au séminaire École, ont poursuivi notre lecture méthodique de ce texte « cristallin » de Lacan, l'« Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* ». Elles ont su nous en rendre le projet limpide : faire exister le discours psychanalytique. De quoi nous maintenir en haleine pour la suite, puisque, après avoir distingué ce discours des autres, Lacan va en articuler la spécificité, à partir de son expérience.

Nous ne citerons pas tous les textes de ce *Mensuel* ; au-delà des styles et des intérêts de chacun, ils portent le témoignage de notre façon de nous

maintenir dans cette perspective, selon le cadre où s'expriment nos travaux, journées annuelles, conférences, entretien.

Mais n'est-ce pas la tâche de chacun, à la fois comme membre du Forum et membre de l'École ? Si Lacan a écrit, fait ex-ister ce discours, il nous appartient de le soutenir et de permettre à d'autres de le rencontrer.

Et ce n'est pas toujours facile... Ainsi, suis-je sûr d'avoir bien répondu à cet aspirant psychanalyste qui, au titre de ma fonction et de mon expérience supposée, m'interpellait avec la franchise de sa génération et de notre époque ? Soucieux de son engagement pour la psychanalyse et par là pour sa subsistance, il me demandait s'il valait mieux viser à être enseignant au Collège clinique ou AME de l'EPFCL...

Marc Strauss

1. [↑](#) La commission média était composée de Patrick Barillot (responsable), Bernard Brunie, Céline Guégan-Casagrande et Alexandre Faure.

SÉMINAIRE ÉCOLE

Jacques Lacan,
« Introduction à l'édition allemande
d'un premier volume des *Écrits* »

Cette futilité, je l'applique, oui, même à la science dont il est manifeste qu'elle ne progresse que par la voie de boucher les trous. Qu'elle y arrive toujours, c'est ce qui la fait sûre. Moyennant quoi elle n'a aucune espèce de sens. Je n'en dirai pas autant de ce qu'elle produit, qui curieusement est la même chose que ce qui sort par la fuite dont la béance du rapport sexuel est responsable : soit ce que je note de l'objet (a), à lire petit a .

Pour mon « ami » Heidegger évoqué plus haut du respect que je lui porte, qu'il veuille bien s'arrêter un instant, vœu que j'émetts purement gratuit puisque je sais bien qu'il ne saurait le faire, s'arrêter, dis-je, sur cette idée que la métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort.

Que la politique n'atteigne le sommet de la futilité, c'est bien en quoi s'y affirme le bon sens, celui qui fait la loi : je n'ai pas à le souligner, m'adressant au public allemand qui y a ajouté traditionnellement le sens dit de la critique. Sans qu'il soit vain ici de rappeler où cela l'a conduit vers 1933.

Inutile de parler de ce que j'articule du discours universitaire, puisqu'il spéculé de l'insensé en tant que tel et qu'en ce sens ce qu'il peut produire de meilleur est le mot d'esprit qui pourtant lui fait peur.

Cette peur est légitime, si l'on songe à celle qui plaque au sol les analystes, soit les parlants qui se trouvent être assujettis à ce discours analytique, dont on ne peut que s'étonner qu'il soit advenu chez des êtres, je parle des parlants, dont c'est tout dire qu'ils n'ont pu s'imaginer leur monde qu'à le supposer abruti, soit de l'idée qu'ils ont depuis pas si longtemps de l'animal qui ne parle pas.

Ne leur cherchons pas d'excuse. Leur être même en est une. Car ils bénéficient de ce destin nouveau, que pour être, il leur faille ex-sister. Incasables dans aucun des discours précédents, il faudrait qu'à ceux-ci ils ex-sistent, alors qu'ils se croient tenus à prendre appui du sens de ces discours pour préférer celui dont le leur se contente, à juste titre d'être plus fuyant, ce qui l'accentue.

J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande
d'un premier volume des *Écrits* »,
dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 554-555

Nadine Galabrun

Le trou de la politique *

Partons de ce point : la science mais aussi la politique et le discours universitaire bouchent le trou de différentes façons : progrès des connaissances, bon sens, sens critique ou spéculations théoriques diverses, soit avec du sens ; mais ce sens qui bouche le trou ne réussit jamais totalement à boucher le trou... car ce qui échappe sous la forme de l'objet *a* ou du mot d'esprit atteste de la présence du trou et de la fuite qui fait le sens fuyant... Donc le sens qui bouche le trou n'a rien à voir avec le sens qui fuit tel qu'entendu par Lacan.

Dans le deuxième paragraphe du segment que nous avons à commenter, Lacan ajoute la métaphysique à la liste de ce qui peut boucher le trou. Je le cite : « [...] la métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort ¹. » Cette phrase amène plusieurs questions : quelle conception Lacan a-t-il de la métaphysique ? Est-ce la même que celle d'Heidegger ? Et que celle de Freud ? Comment Lacan définit-il la politique ? Qu'est-ce que ce trou de la politique ? Comment ce trou se bouche-t-il et comment le maintenir débouché ?

Partons de ce que Freud dit de la philosophie. Dans sa trente-cinquième conférence, « Sur une *Weltanschauung* », écrite en 1933, Freud critique la philosophie : « La philosophie s'éloigne de la science dans la mesure où elle s'accroche à l'illusion de pouvoir livrer une image du monde cohérente et sans lacune, qui doit pourtant s'écrouler à chaque nouveau progrès de notre savoir. Méthodologiquement, elle fait fausse route en surestimant la valeur des connaissances de nos opérations logiques et en reconnaissant encore d'autres sources de savoir, comme par exemple l'intuition [...]. Pour la grande masse des gens, elle est à peine compréhensible ². » Sa critique de la philosophie porte donc sur cette conception imaginaire du monde, qui se veut cohérente et sans lacune, sur le recours à l'intuition et aux sentiments, sur la logique et la théorie de la connaissance, tout cela sur fond de specularité et d'illusion de maîtrise.

Pour sanctionner le philosophe, Freud emprunte deux vers au poète Heinrich Heine, qui est issu du romantisme ; Juif allemand, il se réfugie à Paris de 1831 jusqu'à sa mort en 1856 en raison de ses prises de position politiques, révolutionnaires, notamment contre la censure allemande et le caractère antidémocratique et destructeur du nationalisme allemand. C'est dans son célèbre ouvrage *Buch der Lieder* (*Le Livre des chants*, paru en 1827) que l'on trouve le poème « Die Heimkehr, 60 » (soit « Le retour » (à la maison), écrit entre 1823 et 1824) dans lequel se logent les deux vers ironiques retenus par Freud : « Le monde et la vie sont par trop fragmentaires. Je m'en vais aller voir un professeur d'allemand qui sache coordonner tous les éléments de l'existence et en composer un système intelligible. Avec son bonnet de nuit et (les loques de) sa robe de chambre, il bouchera les trous de l'édifice du monde ³. »

Lacan et la métaphysique : de l'être au désêtre

Cette idée selon laquelle « la métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort » est adressée à Heidegger... alors même que Lacan dit n'avoir aucune chance d'être entendu.

Pour Heidegger, la métaphysique, c'est l'histoire de l'être. Sous le label de métaphysique, Lacan, lui, n'entend pas l'histoire de l'être comme Heidegger, mais la science de l'être en tant qu'être selon Aristote. Mais l'objectif de Lacan est de penser une science qui ne soit pas une science de l'être et qui soit détachée de la métaphysique. En introduisant la dimension de l'être dans la parole en tant que la parole révèle l'être et le manque-à-être ⁴, Lacan se tourne vers la linguistique. C'est ce qu'il explique au tout début de « Radiophonie », en 1970, en réponse à la première question posée par Robert Georgin sur les incidences de la linguistique de Saussure et du Cercle de Prague sur la théorie générale du symbolique :

« La linguistique, avec Saussure et le Cercle de Prague, s'institue d'une coupure qui est la barre posée entre le signifiant et le signifié, pour qu'y prévale la différence dont le signifiant se constitue absolument, mais aussi bien effectivement s'ordonne d'une autonomie qui n'a rien à envier aux effets de cristal : pour le système du phonème par exemple qui en est le premier succès de découverte.

On pense étendre ce succès [de la découverte de la linguistique : le phonème] à tout le réseau du symbolique en n'admettant de sens qu'à ce que le réseau en réponde, et de l'incidence d'un effet, oui, – d'un contenu, non.

C'est la gageure qui se soutient de la coupure inaugurale.

Le signifié [c'est-à-dire le sens] sera ou ne sera pas scientifiquement pensable, selon que tiendra ou non un champ de signifiant qui, de son matériel même, se distingue d'aucun champ physique par la science obtenu.

Ceci implique une exclusion métaphysique, à prendre comme fait de désêtre. Aucune signification ne sera désormais tenue pour aller de soi : qu'il fasse clair quand il fait jour par exemple, où les stoïciens nous ont devancé, mais j'ai déjà interrogé : à quelle fin ⁵ ? »

Comme on le voit dans ce texte, la première question de Lacan est de rendre le sens scientifiquement pensable et de montrer comment cela est possible. Pour cela, il se sert de la linguistique, dont il reconnaît le succès comme science qui ne relève d'aucun champ physique, et pouvant s'étendre à tout le réseau du symbolique. La linguistique s'institue d'une coupure entre le signifiant et le signifié présentifiée par la barre entre les deux. Cette coupure permet de faire ressortir la différence dont le signifiant se constitue ainsi que son autonomie. Le signifiant en tant que tel n'a pas de signification, la signification est à rapporter à la différence du signifiant par rapport aux autres signifiants. L'accent est mis également sur le phonème, soit sur le sonore. En faisant tenir ce champ du signifiant ainsi délimité, le signifié (c'est-à-dire le sens ou la signification) devient scientifiquement pensable.

En outre, dans ce passage de « Radiophonie », Lacan fait valoir une différence entre effet et contenu pour montrer que le réseau du symbolique ne doit admettre de sens que comme l'incidence d'un effet et non d'un contenu. C'est le point essentiel pour Lacan. Qu'est-ce que l'effet de sens ? Cet effet de sens va se faire sur la coupure entre le signifiant et le signifié. Autrement dit, c'est cet effet de coupure qui va souligner l'effet de sens. Et comme il est de l'ordre d'un effet, il ne va jamais de soi. L'effet de sens n'est donc pas effet de signification, mais effacement de tout sens ; cet effet de sens, il en est question, dans la leçon du 11 février 1975 de *R.S.I.* ⁶, comme quelque chose qui est réel et qui saisit le sujet.

En s'appuyant sur la linguistique structurale et sur ses apports, Lacan montre que se fait une opération métaphysique soustractive qui réduit l'être, lequel n'a lieu que du fait que le sujet parle, au désêtre. À parler, le sujet manque dans la chaîne, il est exclu du champ du signifiant – *fait de désêtre*. Avec le désêtre, Lacan va passer à la jouissance qui relève de l'ex-istence, et non pas du sens, de l'ek-sistence qui ne se définit « qu'à effacer tout sens ⁷ » et qui nécessite le trou comme condition. Dans cette jouissance intervient le signifiant mais un signifiant dépourvu de sens et passé à la jouissance. Lacan vide ainsi la métaphysique de toute substance pour la réduire à un fait de désêtre synonyme de manque-à-être ou d'être

négativé. Somme toute, contre la philosophie, aussi bien celle d'Aristote que celle d'Heidegger, Lacan démontre qu'il faut exclure l'être de toute considération du sens pour penser la signification, le signifié... pour rendre le sens scientifiquement pensable.

C'est à partir de cette exclusion métaphysique de l'être que Lacan critique l'ontologie de Heidegger... mais pas seulement son ontologie, puisqu'il lui donne aussi une leçon tout en sachant qu'il ne l'entendra pas. Cette leçon consiste à épingleur le Heidegger qui a accepté de devenir recteur sous un gouvernement nazi. Ce que Lacan essaie de lui enseigner, c'est que la métaphysique ne peut exister que pour autant qu'elle s'occupe de boucher le trou de la politique. C'est son seul ressort et c'est donc une des raisons pour laquelle Lacan se débarrasse de la métaphysique, afin de déboucher le trou de la politique.

Le trou de la politique

Que Lacan tienne à déboucher ce trou de la politique est évident si l'on en juge par la définition de l'inconscient qu'il donne dans le Séminaire XIV, *La Logique du fantasme* : « [...] si Freud a écrit quelque part que "l'anatomie, c'est le destin", il y a peut-être un moment où, quand on sera revenu à une saine perception de ce que Freud nous a découvert, on dira – je ne dis même pas que "la politique, c'est l'inconscient" – mais, tout simplement : l'inconscient c'est la politique ! Je veux dire que ce qui lie les hommes entre eux, ce qui les oppose, est précisément à motiver de ce dont nous essayons pour l'instant d'articuler la logique ⁸. »

Cette nouvelle définition de l'inconscient veut dire que, dans l'ensemble des liens sociaux et donc dans les discours, il y a à cerner l'inconscient qui oriente chacun dans son rapport au politique, ce qui va avec le fait que les inconscients de chacun sont noués. Et pour ce, les psychanalystes, c'est leur responsabilité politique, ont à concevoir « un certain lien social » : le discours analytique.

Mais cela peut être mis à mal... comme l'évoque Lacan dans sa « Lettre de dissolution » du 5 janvier 1980. Je le cite : « Démontrant en acte que ce n'est pas de leur fait que mon École serait Institution, effet de groupe consolidé, aux dépens de l'effet de discours attendu de l'expérience, quand elle est freudienne. On sait ce qu'il en a coûté, que Freud ait permis que le groupe psychanalytique l'emporte sur le discours, devienne Église ⁹. » Dans ce passage, l'effet de groupe, c'est-à-dire l'imaginaire, apparaît comme bouche-trou de la politique, et Lacan précise que la colle du groupe

l'emporte sur l'effet de discours attendu de l'expérience, c'est-à-dire sur le discours analytique dont les psychanalystes ont la responsabilité.

Je me suis servie de ces éléments pour expliciter les critiques que Lacan adresse à mots couverts, me semble-t-il, à Heidegger (et au nazisme) dans ce contexte de l'année 1933. Pour rappel, le 27 mai de cette même année, Heidegger fait son discours pour la prise en charge solennelle du rectorat de l'université de Fribourg-en-Brisgau intitulé « L'auto-affirmation de l'université allemande ¹⁰ », deux mois après qu'Hitler a reçu les pleins pouvoirs.

J'ai choisi de m'intéresser à ce « discours du rectorat », car Heidegger y joue d'une manière très particulière et surtout exacerbée sur l'effet de groupe pour susciter une identification imaginaire.

À l'évidence, le « discours du rectorat » fait discours pour que le groupe l'emporte sur l'effet de discours. Il propose une idéalisation du mouvement national-socialiste qui n'est pas à proprement parler raciste, puisqu'elle repose sur l'idée que le peuple allemand a une « mission spirituelle ¹¹ », car lui seul peut arrêter le mouvement de la décadence qui est, selon Heidegger, celui de l'époque. Et c'est pour accomplir sa mission que le peuple a besoin d'un guide (un maître qui fixe l'orientation) pour constamment se décider pour « la volonté de grandeur ¹² », et ce qui fait la grandeur, c'est, comme nous allons le voir, la science grecque.

Philippe Lacoue-Labarthe montre que le schéma de cette idéalisation est fourni à Heidegger par *La République* de Platon qu'Heidegger cite en conclusion de son discours : « Tout ce qui est grand se dresse dans la tempête ¹³. » Heidegger l'utilise pour montrer ce qu'est l'État qui permettra au peuple allemand de réaliser sa mission. Selon Lacoue-Labarthe, on trouve chez Platon des équivalents des trois services (du travail, des armes et du savoir) et des « guides et gardiens » (c'est-à-dire le *Führer*) auxquels Heidegger fait appel pour ordonner ces trois services à la « volonté de grandeur ». Dans le « discours du rectorat », cette organisation ainsi définie se fait autour de la science idéalisée. Heidegger écrit en effet : « La science, c'est le centre le plus intimement déterminant de l'ensemble de l'existence au sein de l'État populaire [...] c'est la puissance qui maintient à son point d'acuité l'ensemble de l'existence et la saisit tout entière. La science, c'est tenir bon en questionnant au milieu de l'étant en totalité, qui ne cesse de se dissimuler. Cette obstination active sait quelque chose de son impuissance devant le destin ¹⁴. »

Pour Heidegger, cette science est la science grecque en tant qu'elle a pour essence la philosophie grecque, et non pas la science moderne. Le

« discours du rectorat » dit en effet qu'il faut suivre l'exemple grec pour que la science soit « l'événement fondamental de notre existence spirituelle populaire ¹⁵ ». Ce que montre Heidegger, citant Eschyle, c'est que « le savoir est bien plus faible que la nécessité ¹⁶ », ce qui veut dire qu'il s'agit d'ordonner et la science et l'existence politique à l'être. C'est pourquoi, dans ce « discours du rectorat », la vérité c'est S1, c'est-à-dire le *Führer* (le pouvoir – l'exécutif) en tant que sa volonté représente le garant de la nécessité de l'être.

À vrai dire, l'idéal identitaire (une unité imaginaire et totalisante du peuple et de son guide) présenté par Heidegger semble bien constituer aux yeux de Lacan la version politique de l'Un, du grand Un dont il dit dans le séminaire *L'Identification* qu'il domine toute la pensée, de Platon à Kant ¹⁷, et qu'il représente donc à ses yeux une imaginariation de la politique qui cherche à boucher le trou de la politique.

Dans la leçon du 21 février 1962, Lacan explique que, pour « attraper le désir par la queue », il est parti, non pas de « la première forme d'identification au père définie par Freud », celle de l'*Einverleibung*, c'est-à-dire celle de « la consommation de l'ennemi, de l'adversaire, du père », mais de la seconde forme de l'identification, à savoir de la « fonction du trait unaire ¹⁸ ».

Si dans la première identification freudienne, s'identifier à l'autre, le père de la préhistoire personnelle, c'est l'incorporer en référence au cannibalisme, dans la deuxième identification, il ne s'agit plus de s'identifier à l'autre comme personne entière, mais seulement à une partie de cet autre, à un « trait unique » (*einziger Zug*) de l'autre ; cette deuxième forme d'identification, partielle et limitée, n'emprunte qu'un seul trait à la personne-objet. Freud explique qu'elle est à l'œuvre dans la formation des groupes, des « masses », et dans l'organisation des masses à travers l'identification de et à un chef, le *Führer*.

Lacan montre que ce trait unique, qu'il appelle, lui, « trait unaire », est ce qui démarque entièrement la psychanalyse de la philosophie. Dans la philosophie, il s'agit de « l'Un, le grand Un – soit en allemand l'*Einheit*, l'unité – l'Un qui pour Kant, en tant que fonction synthétique, est le modèle même de ce qui dans toute catégorie a priori apporte avec soi, dit-il, la fonction d'une norme, entendez bien, d'une règle universelle » ; tandis que dans la psychanalyse, « la fonction de l'un dans l'identification, telle que la structure, et la décompose l'analyse de l'expérience freudienne, est celle, non pas de l'*Einheit*, mais celle que j'ai essayé de vous faire sentir concrètement depuis le début de l'année comme l'accent original de ce que je vous ai appelé le trait unaire », soit en allemand l'*Einzigkeit*, l'unicité. Et il

ajoute : « Si la fonction que nous donnons à *l'un* n'est plus celle de l'*Einheit* mais de l'*Einzigkeit*, c'est que nous sommes passés, ce qu'il conviendrait quand même que nous n'oublions pas, qui est la nouveauté de l'analyse, des vertus de la norme aux vertus de l'exception. » D'où il conclut que le trait unaire, cet *un* est paradoxal parce que « plus il se ressemble, je veux dire, plus tout ce qui est de la diversité des semblances s'en efface, plus il supporte, plus il *un-carne*, dirai-je, si vous me passez ce mot, la différence comme telle ¹⁹. »

Cela montre, je crois, que pour Lacan il y a bouchage, tant sur le plan personnel que sur le plan social, là où on se laisse prendre au modèle factice de l'unité, aux identifications imaginaires et au sujet supposé savoir, et là où l'on mise sur les vertus de la norme (auxquelles croient les politiques identitaires), tandis que le laisser ouvert, ce trou, c'est jouer la carte des vertus de l'exception et reconnaître que ce trou manifeste la béance de l'inconscient.

* ↑ Intervention au séminaire École 2022-2023, « Jacques Lacan, "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*" » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553-559), à Paris, le 19 janvier 2023.

1. ↑ *Ibid.*, p. 555.

2. ↑ S. Freud, « Sur une *Weltanschauung* », 35^e conférence, dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Folio essais, 1995, p. 214-215.

3. ↑ H. Heine, « *Die Heimkehr*, 60 », dans *Buch der lieder*, 1827.

4. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre I, Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 294-297.

5. ↑ J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 403-404.

6. ↑ J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 février 1975.

7. ↑ *Ibid.*, leçon II du 17 décembre 1974.

8. ↑ J. Lacan, *La Logique du fantasme*, séminaire inédit, séance du 10 mai 1967.

9. ↑ J. Lacan, « Lettre de dissolution », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 318.

10. ↑ M. Heidegger, « L'auto-affirmation de l'université allemande », troisième édition, traduit de l'allemand par G. Granel, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress bilingue, 2010.

11. ↑ *Ibid.*, p. 25.

12. ↑ *Ibid.*

13. ↑ *Ibid.*, p. 45.

14. ↑ *Ibid.*, p. 17 et 19.

15. [↑](#) *Ibid.*, p. 21.

16. [↑](#) *Ibid.*, p. 15.

17. [↑](#) J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, séance du 21 février 1962.

18. [↑](#) *Ibid.*

19. [↑](#) *Ibid.*

Muriel Mosconi

Le canevas des discours *

Dans le passage qui nous incombe, Lacan va filer la métaphore du bouchage des trous du tonneau qui fuit cher au Platon du *Gorgias*, comme nous le rappelait Anne Théveniaud lors du dernier séminaire. Mais ce tonneau est aussi le modèle pour Heidegger de la chose utile, et non futile, *die Sache*, issue de la praxis artisanale qui la significantise et opposée par Lacan à *das Ding*, la chose freudienne jouissante ¹, un tonneau cher à Heidegger, selon la confiance qu'il fit à Lacan, du fait du métier de tonnelier de son père ².

Lacan croise aussi la référence de Freud à Heinrich Heine du philosophe qui bouche les trous de l'édifice universel avec son bonnet de nuit et les lambeaux de sa robe de chambre ³, en la généralisant à la science, à la métaphysique et à la politique.

Les quatre discours, voire les cinq, apparaissent alors en filigrane ou de manière explicite. Ils sont le canevas de ces paragraphes.

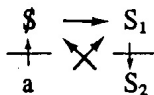
La science, *futile*, elle aussi, « *ne progresse que par la voie de boucher les trous. Qu'elle y arrive toujours, c'est ce qui la fait sûre. Moyennant quoi elle n'a aucune espèce de sens* ⁴ », nous dit Lacan.

La question qui court du bouchage des trous renvoie au fantasme et, plus précisément, au fantasme de l'hystérique qui se fait objet *a* face au grand Autre supposé manquant (voir à ce propos Dora et son père impuisant et la même Dora et la jeune homosexuelle, chevaliers servants de leurs Dames). Par cette opération, l'hystérique cache sa propre castration imaginaire : - φ

$$\frac{a}{-\varphi} \diamond A$$

Ceci résonne avec le discours hystérique dont la science prend son départ.

Discours de l'Hystérique



L'agent, le sujet divisé, le sujet désirant, $\$$, s'adresse au Maître, S_1 , la science instituée, pour produire un savoir nouveau, S_2 , qui peut révoquer l'ancien. L'objet a , en position de vérité, indique le désir à l'œuvre dans ce discours : être cet objet précieux qui peut-être bouchera les trous du savoir.

Que la science soit sûre renvoie à l'opposition que donne Lacan plus avant dans ce texte entre « sûr » et « certain ». Le fait que le discours analytique puisse apporter des lumières à la clinique qui le précède, la clinique psychiatrique classique notamment, et aux types de symptômes, c'est « sûr » mais ce n'est pas « certain », dit Lacan, révoquant le « sens unique » de la clinique. Cependant, il corréle la certitude à la transmissibilité, c'est-à-dire à l'écriture de formules, ce qui est le propre de certaines sciences.

L'absence de sens de la science est corroborée par cette citation de Bertrand Russell que Lacan reprend souvent : « Les mathématiques peuvent être définies comme une science dans laquelle on ne sait jamais de quoi l'on parle, ni si ce que l'on dit est vrai ⁵ », ou par ce que disent de nombreux chercheurs scientifiques : « Je ne sais pas ce que cela veut dire, mais je sais que cela s'écrit comme cela. »

Cette absence de sens est aussi corroborée par le fait que plus une formule mathématique se vide de sens, plus elle touche à un réel en se généralisant : de l'angle dessiné sur le sable d'une plage à la théorie des matrices, en passant par le théorème de Pythagore, la trigonométrie et les nombres complexes, par exemple, chaque étape implique un gain d'écriture, de chiffrage, accompagné d'une perte de sens qui la rend plus puissante à englober plus de faits.

La crise des fondements en mathématiques, inaugurée par les géométries non euclidiennes de Gauss, Bolyai, Lobatchevski et Riemann, en révélant notamment l'indépendance de l'axiome des parallèles vis-à-vis des autres axiomes d'Euclide ⁶, a fait passer la conception des mathématiques de « science de la quantité », ce qui était déjà faux, à une discipline où l'on s'emploie à tirer les conclusions logiques impliquées par des ensembles quelconques d'axiomes ou de postulats dont la validité ne doit rien au sens qui peut leur être attaché.

Cette absence de sens est encore corroborée en logique par les théorèmes d'incomplétude de Gödel, dont Lacan, inspiré par von Neumann, fait son miel pour affirmer l'échec de la suture du sujet antinomique de la science et pour loger le désir du mathématicien. En effet, ces théorèmes corrént la consistance interne d'un système logique qui inclut l'arithmétique à l'existence nécessaire de propositions indécidables ⁷ (le théorème du continu de Cantor ⁸, par exemple). Le désir du sujet mathématicien peut donc s'y loger, puisque les mathématiques ne résultent pas du coup du seul *automaton*, mais avec ces éléments indécidables, elles résultent aussi de l'invention.

Cette absence de sens de la science est corroborée en physique par Einstein élargissant Newton en le contredisant en partie et par la théorie des quanta qui contredit en partie Einstein, sans le révoquer, ou, plus simplement, par la double nature ondulatoire et corpusculaire de la lumière, par le chat cher à Schrödinger ⁹ ou par le théorème d'incertitude d'Heisenberg, d'après lequel plus l'on précise la vitesse des particules moins l'on peut préciser leur position et inversement, la notion de trajectoire en perdant son sens.

La sûreté de la science n'implique pas alors directement la certitude mais, à un autre degré, la mise en évidence de trous cernés, qui eux sont certains. Et, entre autres, la certitude de ces trous cernés participe au bouchage des trous de l'inconnu tout en en faisant apercevoir d'autres.

Le Dieu de Descartes, débarrassé de son malin génie, passe du fait qu'il ne joue pas aux dés, selon Einstein, au fait qu'il joue aux dés mais qu'il ne triche pas, avec la théorie quantique de Bohr et d'Heisenberg.

Le bouchage des trous par la science évoque aussi les classifications à la Linné, les explorations des zones géographiques inconnues, les avancées du tableau de Mendeleïev, voire les plus récentes découvertes anatomophysiologiques sur le clitoris qui ont attendu les années 2000 ¹⁰..., jusqu'aux diverses nosographies psychiatriques, dont certaines, grâce à Philippe Chaslin, furent en reconnaissant des « types d'attente » non classés.

Lacan poursuit : « *Je n'en dirai pas autant [aucune espèce de sens] de ce que produit [la science] qui curieusement est la même chose que ce qui sort par la fuite dont la béance du rapport sexuel est responsable : soit ce que je note de l'objet a.* »

Effectivement, l'objet *a*, par le biais du fantasme, vient tenter de boucher le trou ouvert par l'impossible inscription du rapport sexuel dans la structure, mais *curieusement* les objets produits par la science que Lacan qualifie de *lathouses* ¹¹ ou de gadgets ¹² évoquent les objets pulsionnels, le regard pour la télévision et une fausse femme pour la bagnole, par exemple.

La logique de l'inconscient et celle des productions de la science se superposent ici.

Et lors du séminaire *Les non-dupes errent*, le 9 avril 1974, soit quelques mois après cette préface rédigée le 7 octobre 1973, Lacan parle des « mordus de la cycloïde », ces Pascal, Fermat, Roberval, Carcavi, qui échangeaient sur la cycloïde ¹³ sans aucun autre gain escompté que le gain de savoir.

Il ajoute : « Bien sûr de là est sortie votre télévision – cette télévision grâce à quoi vous êtes définitivement abrutis – mais enfin ils ne le faisaient pas pour ça. Ils ont fourni à l'objet *a* bien sûr, mais justement c'était sans le savoir, mais ils ont quand même d'autant mieux réalisé que l'objet était l'objet *a*... c'est-à-dire ce dont vous êtes étouffés, n'est-ce pas... ils l'ont d'autant mieux réalisé que, sans savoir où ils allaient, ils sont passés par la structure, par la structure que je vous ai dite, à savoir ce bord du Réel ¹⁴. »

Sur le bord du réel de l'inconscient, le trou que constitue l'impossible écriture du rapport sexuel, et sur le bord du réel de la science, avec ses indécidables, avec ses trous, s'écrivent des chiffres et des lettres que le désir de savoir, de l'analyste, du mathématicien, découvre. Et les nombres jusqu'à quatre, et quelques fois jusqu'à six, se retrouvent à l'intersection de ces deux logiques, psychanalytique et mathématique, avec la jouissance sexuelle qu'ils recèlent.

Pour le « jusqu'à quatre », je rappellerai « L'étourdit ¹⁵ » où Lacan décline l'énigme de la Sphinge : le quadripode des quatre discours, le bipode de l'impossible du rapport sexuel et le trépied qui résulte de l'entrée du « phallus sublime » dans ce bipode de l'impossible, ainsi que ce fameux *Y a d'Un*, corrélé au zéro de l'absence grâce à l'éclairage de Frege, que Lacan développe dans *...Ou pire* ¹⁶.

Reprenons le fil de notre lecture. Je cite :

Pour mon « ami » [entre guillemets] Heidegger évoqué plus haut du respect que je lui porte, qu'il veuille bien s'arrêter un instant, vœu que j'émetts purement gratuit puisque je sais bien qu'il ne saurait le faire, s'arrêter, dis-je, sur cette idée que la métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort.

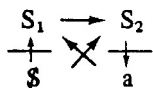
Variante du discours de La Grande-Motte, le 2 novembre 1973 (moins d'un mois plus tard) :

La métaphysique [...] n'a jamais rien été et ne saurait en tout cas se prolonger – c'est bien pourquoi [Heidegger] la met en question d'ailleurs – n'a jamais rien été ni ne saurait se prolonger qu'à boucher le trou de la politique ¹⁷.

Qu'est-ce que le trou de la politique ?

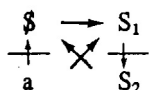
En se guidant sur la logique des discours qui affleure ici, je propose d'y lire, dans ce trou, le fait que le Maître est châtré, comme Lacan le déduit de Hegel, *via* Kojève, comme cela s'inscrit en tant que $\$$ à la place de la vérité du discours du Maître et comme le pointent, en maquillant cette castration de structure en impuissance, le discours et le fantasme de l'hystérique.

Discours du Maître



$$\frac{a}{- \varphi} \diamond A$$

Discours de l'Hystérique



Et en quoi la métaphysique s'occupe-t-elle de boucher le trou de la politique ?

Le 26 février 1977, à Bruxelles, dans ses « Propos sur l'hystérie », Lacan soutient que la métaphysique, c'est l'hystérie. Il y définit d'abord l'inconscient comme un corps de mots auxquels on ne comprend rien et qui nous guident. Il précise que l'essentiel de ce qu'a dit Freud, « c'est qu'il y a le plus grand rapport entre [l']usage des mots dans une espèce qui a des mots à sa disposition et la sexualité qui règne dans cette espèce. La sexualité est entièrement prise dans ces mots ¹⁸. » Et il ajoute, sur cette lancée du lien des mots à la sexualité : « Tout cela, c'est l'hystérie elle-même. Ce n'est pas un mauvais usage d'employer l'hystérie dans un emploi métaphysique ; la métaphysique, c'est l'hystérie ¹⁹. »

Ce corps des signifiants, du fait de la coupure radicale entre signifiant et signifié mise en exergue par l'hystérie, se retrouve au-delà, « méta », de la « Physis ». Dans les conversions, par exemple, le signifiant rompt les amarres avec son signifié habituel pour aller s'ancrer (s'encrener) dans le corps sexué.

Et selon la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote, « tous les hommes désirent naturellement savoir ²⁰ » et savoir au-delà de la Physis, en suivant toujours l'étymologie.

Nous savons, justement, que cela est faux, que le désir de savoir, que Lacan corrèle quelques fois au désir du mathématicien et au désir de l'analyste, est un *désir inédit*, un désir sans précédent. Mais cela éclaire aussi la corrélation de la métaphysique à l'hystérie, qui rêve d'animer l'homme d'un désir de savoir.

Si nous reprenons le discours hystérique, et si nous considérons la métaphysique comme un discours sur l'être, au-delà de la nature, nous pouvons reconnaître cet être dans le S_1 dont il s'agit de tirer un savoir.

Cependant, il convient d'aller regarder du côté d'Heidegger, l'adresse expresse de la phrase de Lacan commentée. Comment sa métaphysique boucherait-elle le trou du tonneau politique... de son père, ajouterai-je pour m'amuser ?

Sans me lancer dans l'exhaustion de la métaphysique d'Heidegger, ce dont je serais bien incapable, je remarquerai que sa métaphysique du *Dasein*, de l'être-là, inspirée donc des tonneaux de son père selon sa confiance à Lacan qui y reconnaît le concept de l'être, son *Begriff*, la griffe de la main qui tente de retenir le sens qui fuit, et notamment le sens de ce qu'est un corps, sa métaphysique du *Dasein* donc est une référence notable de Lacan dans les années 1950-1960, alors qu'il est le premier traducteur en français de l'article d'Heidegger « Logos » en 1955 ²¹. Cependant, cette métaphysique de l'être heideggérienne s'oppose au manque-à-être qui régit le Maître politique lacanien tiré de celui de Hegel, *via* Kojève.

Lacan fait aussi référence à Heidegger pour l'*aletheia*, la vérité soi-disant sans voile, issue de la *léthé*, de l'oubli, et venant de l'aoriste, ce temps indéterminé, immémorial de l'être, avec son côté *Verborgenheit*, secret, caché.

Ainsi Lacan écrit-il dans « L'étourdit » : « Rien ne cache autant que ce qui dévoile ²², que la vérité, *Aletheia* = *Verborgenheit*. Ainsi ne renie-je pas la fraternité [avec Heidegger] de ce dire, puisque je ne le répète qu'à partir d'une pratique qui, se situant d'un autre discours, le rend incontestable ²³. » Où nous retrouvons la question du chiffage et du déchiffage du début du texte qui nous occupe.

Comme à La Grande-Motte, où il dit avoir reçu la veille, soit après la rédaction de l'« Introduction », le dernier séminaire de Fink et de Heidegger sur Héraclite. Il y retrouve ce qu'il fait remarquer dans cette introduction : il y avait des gens, en un temps, qui énonçaient expressément que « l'oracle ne révèle ni cache aucun sens [...], il met en signe ²⁴ ». En énigme, comble du sens, ajouterai-je, évoquant le doigt levé vers l'horizon déshabité de l'être du saint Jean de Léonard ²⁵.

Poursuivons notre lecture :

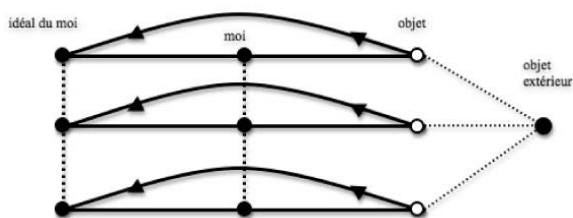
Que la politique n'atteigne le sommet de la futilité, c'est bien en quoi s'y affirme le bon sens, celui qui fait la loi : je n'ai pas à le souligner, m'adressant au public allemand qui y a ajouté traditionnellement le sens dit de la critique. Sans qu'il soit vain ici de rappeler où cela l'a conduit vers 1933.

À La Grande-Motte, il précise : « Tout le monde sait ce que ça a donné, ce que [les Allemands] s'efforcent d'oublier pour l'instant ; je le leur rappelle parce que pendant trois ou quatre ans, ils m'ont beaucoup gêné ; c'est tout à fait personnel ²⁶ [...]. » Quel euphémisme...

La référence à Kant, « le sens de la critique », nous amène à « Kant avec Sade », où Lacan reconnaît à côté du sujet et de l'Autre « ce troisième terme, qui, au dire de Kant, ferait défaut dans l'expérience morale : [...] l'objet, que, pour l'assurer à la volonté dans l'accomplissement de la Loi, [Kant] est contraint de renvoyer à l'impensable de la Chose-en-soi. Cet objet, ne le voilà-t-il pas, descendu de son inaccessibilité, dans l'expérience sadienne, et dévoilé comme Être-là, *Dasein*, de l'agent du tourment ²⁷ ? » Objet bourreau où se nouent donc Kant, Sade et Heidegger.

La référence politique aux années 1930 et 1940 réactive aussi la maxime sadienne de *Français encore un effort si vous voulez être républicains* ²⁸ que Lacan étudie dans cet article : « J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et, ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir ²⁹. »

Cela nous amène aussi à la dernière séance du séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, le 24 juin 1964 ³⁰.



Lacan, reprenant Freud et son schéma des foules, foules qui secrètent le « bon sens qui fait la loi », définit l'hypnose qui les fait prendre en masse comme la conjonction du *a* avec l'Idéal du moi en tant que repérage signifiant du sujet.

L'objet *a* peut y être identique au regard, au « mystère du regard », dit Freud, avec ses relations fondamentales à la tâche fascinante, à l'ocelle du mimétisme et, plus tard, Lacan y reconnaîtra la petite moustache d'Hitler ³¹.

L'histoire du nazisme met aussi en évidence cet objet *a* qui se retrouve dans l'offrande à des Dieux obscurs d'un objet de sacrifice et dans la fascination de ce sacrifice à laquelle peu de sujets ne succombent, dans une monstrueuse capture. Ce sacrifice signifie que dans l'objet de nos désirs nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que Lacan appelle là le « Dieu obscur ».

De ce point de vue, Kant est plus vrai (que Spinoza) et, comme le dit Lacan, « sa théorie de la conscience, comme il écrit dans *La raison pratique*, ne se soutient que de donner une spécification de la loi morale qui, à l'examiner de très près, n'est rien d'autre que le désir à l'état pur, celui-là même qui aboutit au sacrifice à proprement parler de tout ce qui est objet de l'amour, dans sa tendresse humaine, dans le rejet, non seulement de l'objet pathologique, mais dans son sacrifice et dans son meurtre ³². »

En somme, cet objet *a*, central dans la politique nazie, cet objet où Lacan reconnaissait à la fois la moustache d'Hitler et son côté « tordu », vient, en se projetant sur l'Idéal, boucher le trou de la castration du Maître, que la psychose d'Hitler rendait forclosé.

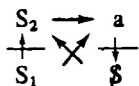
Dans la prise en masses jouissantes des foules nazies hypnotisées, peut-on reconnaître l'hystérie dans son rapport à la métaphysique ?

En tout cas, le discours d'Heidegger tenu pour la prise en charge solennelle du rectorat de l'université le 27 mai 1933 à Fribourg, intitulé « L'auto-affirmation de l'université allemande », que Nadine Galabrun commente, est centré sur une métaphysique de l'être « auto-affirmé » qui, de fait, exclut l'hétéros. Il s'y agit de combattre, je cite, « la prétendue indépendance et la prétendue absence de préjugés d'une science par trop récente ³³ ». La science récente est notamment celle de la relativité d'Einstein et du théorème de Gödel (1931), qui tous deux, Einstein et Gödel, émigreront rapidement pour se retrouver à Princeton. C'est aussi celle du principe d'incertitude d'Heisenberg, prix Nobel de physique 1932. Heisenberg est, lui, resté en Allemagne et, selon l'hypothèse du roman très documenté de Jérôme Ferrari *Le Principe* ³⁴, il lança ses travaux scientifiques sur des pistes oiseuses pour retarder sciemment l'avancée de l'Allemagne nazie vers la bombe atomique.

Puis Heidegger continue à faire le lien avec le paragraphe suivant :

Inutile de parler de ce que j'articule du discours universitaire, puisqu'il spéculé de l'insensé en tant que tel et qu'en ce sens ce qu'il peut produire de meilleur est le mot d'esprit qui pourtant lui fait peur.

Discours de l'Université



Le discours universitaire spéculé de l'insensé en ceci que sa vérité n'est pas le savoir, S_2 , qui est son agent, son semblant, et qui peut être du toc pris dans un *todo modo*, un « tout se vaut », mais que sa vérité est le pouvoir, S_1 . Il s'adresse aux *a-studés*, mot qui consonne avec *abrutis*, qui en sont en quelque sorte le carburant, assignés qu'ils sont à un pseudo-savoir réduit aux « unités de valeur ». Et la production de ce discours est le manque où se trouve le sujet, \S , pour qui il est impossible de se concevoir comme maître d'un savoir disparate.

Notons que ce discours est aussi le discours administratif, agent de tous les totalitarismes, où *tout* se saurait, et qu'il a été central dans la catastrophe allemande. À ce propos, le seul moment où Eichmann s'anima, lors de son procès à Jérusalem en 1961³⁵, fut celui où, s'adressant au président du tribunal comme à un collègue du corps administratif d'un État, il lui fit valoir les prouesses de gestion bureaucratique qu'il lui fallut réaliser pour organiser la Shoah.

Le mot d'esprit, qui pointe de manière vive l'insensé de ce discours, peut faire peur, de ce fait, à l'universitaire. Et, à La Grande-Motte, c'est Merleau-Ponty que Lacan donne pour exemple de peur du mot d'esprit chez les universitaires. Cette peur de Merleau-Ponty constitue d'ailleurs pour lui une énigme.

Quant à l'esprit qui peut habiter le discours universitaire, Lacan a souvent pris la référence de son maître en philosophie Alexandre Kojève, dont Merleau-Ponty fut d'ailleurs aussi l'élève, pour, notamment, souligner le comique de la ruse de la raison hégélienne à qui il faut des détours interminables pour nous mener à la fin de l'Histoire comme savoir absolu. Ce savoir et son comique apparaissent dans *Le Dimanche de la vie* de Queneau, un autre élève de Kojève, que celui-ci lut et approuva.

Dans « La méprise du sujet supposé savoir », Lacan écrit :

Rappelons-nous ici la dérision d'un tel savoir [le savoir absolu] qu'a pu forger l'humour d'un Queneau, de s'être formé sur les mêmes bancs que moi en Hegel, soit son « dimanche de la vie », où l'avènement du fainéant et du vaurien, montrant dans une paresse absolue le savoir propre à satisfaire l'animal ou seulement la sagesse qu'authentifie le rire sardonique de Kojève qui fut à tous deux notre maître³⁶.

Et, dans « L'étourdit », Lacan précise :

Le philosophe s'inscrit dans le discours du maître. Il y joue le rôle du fou. Ça ne veut pas dire que ce qu'il dit soit sot ; c'est même plus qu'utilisable. Lisez Shakespeare.

Ça ne dit pas non plus, qu'on y prenne garde, qu'il sache ce qu'il dit. Le fou de cour a un rôle : celui d'être le tenant-lieu de la vérité. Il le peut à s'exprimer comme un langage, tout comme l'inconscient. Qu'il en soit, lui, dans l'inconscience est secondaire, ce qui importe est que le rôle soit tenu. [En tant que S, ajouterai-je]. [...] Kojève lui ne philosophait qu'au titre du discours universitaire où il s'était rangé par provision, mais sachant bien que son savoir n'y fonctionnait que comme semblant et le traitant comme tel : il l'a montré de toutes manières, livrant ses notes à qui pouvait en faire profit et posthumant sa dérision de toute l'aventure ³⁷.

Kojève, dont certains disent d'ailleurs qu'il était un agent du régime soviétique (autre exemple du discours universitaire), participa en tant que grand administrateur à la construction du marché commun. Où nous retrouvons le discours administratif comme discours universitaire.

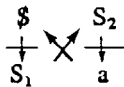
Le mot d'esprit procède de l'insensé ou du *moins de sens*. Il y faut que les signifiants qui le composent soient en partie vidés de sens pour produire le sens dans le non-sens, le *pas de sens* (dans les deux sens) du Witz, pour produire par la métaphore et la métonymie les Witz du *famillionnaire* et du Veau d'or, par exemple.

Lacan étudie particulièrement celui du Veau d'or, analysé par Freud dans *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* ³⁸, le 27 novembre 1957, lors du séminaire *Les Formations de l'inconscient* ³⁹.

Je vous le rappelle. Un attroupelement se forme dans un salon autour d'un vieux monsieur auréolé de tous les reflets de la puissance financière. « Regardez, dit Frédéric Soulié à Heinrich Heine, regardez comment le XIX^e siècle adore le Veau d'or. » À quoi Heinrich Heine répond, avec un regard dédaigneux sur cet homme : « – Oui, mais celui-là me semble avoir passé l'âge. »

Lacan y reprend l'éliision qu'y souligne Freud et il l'inscrit dans la dimension métonymique de soustraction de sens.

Il y retrouve d'ailleurs le canevas marxiste du passage de la valeur d'usage à la valeur d'échange, qui implique une perte considérable de sens, un *dé-sens*, comme pour le Witz grivois, un *peu-de-sens*, voire une *ab-sens*. Et lors du séminaire *D'un Autre à l'autre*, il rapproche encore le Witz du capitalisme avec le « gag foncier ⁴⁰ » de la plus-value reliée au *Lustgewinn*, au gain de plaisir du Witz, et il s'y profile le cinquième discours, celui du capitaliste.

Discours du Capitaliste

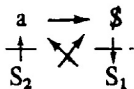
Cette peur [du mot d'esprit] est légitime, si l'on songe à celle [de l'inconscient, je suppose] qui plaque au sol les analystes, soit les parlants qui se trouvent être assujettis à ce discours analytique, dont on ne peut que s'étonner qu'il soit advenu chez des êtres, je parle des parlants, dont c'est tout dire qu'ils n'ont pu s'imaginer leur monde qu'à le supposer abruti, soit de l'idée qu'ils ont depuis pas si longtemps de l'animal qui ne parle pas.

À La Grande-Motte, Lacan rend Aristote responsable de cet oubli du langage dans le champ analytique : « C'est Aristote qui nous avait poussés là-dedans : la connaissance, le connaisseur, et le connu : le monde ⁴¹ », sources de méconnaissance.

C'est la voie royale du *Witz*, articulation même de l'inconscient, que Lacan avait choisie pour aborder les formations de l'inconscient durant le premier trimestre du séminaire qu'il leur a consacré. Et il se souvient encore une dizaine d'années après, dans « La méprise du sujet supposé savoir », avoir fait bâiller son auditoire « à décrocher le lustre dont il croyait l'avoir éclairé ⁴² ».

Ne leur cherchons pas d'excuse. Leur être même en est une. Car ils bénéficient de ce destin nouveau, que pour être, il leur faille ex-sister. Incasables dans aucun des discours précédents, il faudrait qu'à ceux-ci ils ex-sistent, alors qu'ils se croient tenus à prendre appui du sens de ces discours pour préférer celui dont le leur se contente, à juste titre d'être plus fuyant, ce qui l'accentue.

Le discours analytique est donc celui dont le sens fuit le plus par les effets allusifs, polysémiques, des signifiants, scandés par l'interprétation, qui se construisent en énigme et font signe... d'une absence.

Discours de l'Analyste

Tout ramène les analystes au solide appui du signe, du symptôme, comme nouage signifiant, fil que suivront Anne-Marie Combres et Jean-Jacques Gorog lors de la prochaine séance de ce séminaire École.

* ↑ Intervention au séminaire École 2022-2023, « Jacques Lacan, "Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits*" » (dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 553-559), à Paris, le 19 janvier 2023.

1. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 55.

2. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 20 juin 1962.

3. ↑ S. Freud, « Septième conférence – D'une conception de l'univers », dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 110.

4. ↑ Les passages en italiques sont des citations du texte étudié « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », art. cit.

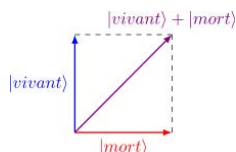
5. ↑ Cité notamment dans J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 184.

6. ↑ M. Mosconi, « János Bolyai et les forclusions », *Revue La Cause freudienne*, n° 27, *La Passe, faits ou fiction*, Paris, mai 1994, et M. Mosconi, « Psychoses et infinis : János Bolyai et Georg Cantor », *L'En-je lacanien*, n° 21, Toulouse, Érès, 2013, p. 155-171.

7. ↑ Voir notamment E. Nagel, J. R. Newman, K. Gödel et J.-Y. Girard, *Le Théorème Gödel*, Paris, Le Seuil, coll. « Sources du savoir », 1989.

8. ↑ Selon cette hypothèse du continu, c'est-à-dire des nombres réels, le cardinal de l'ensemble des nombres réels est égal à Aleph un, le nombre transfini immédiatement supérieur à Aleph zéro, le cardinal, transfini, de l'ensemble des nombres entiers. Cela équivaut au fait qu'Aleph un est égal à 2 à la puissance Aleph zéro (le cardinal des parties de l'ensemble des nombres entiers). Paul Cohen a démontré que cette hypothèse est indécidable en 1963.

9. ↑ En mécanique quantique, l'état du chat est représenté par un vecteur abstrait. Lorsque l'on ouvre la boîte, l'état du chat est projeté sur mort ou sur vivant.



10. ↑ Voir les travaux d'Helen O'Connell.

11. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, leçons du 20 mai et du 17 juin 1970.

12. ↑ J. Lacan, « La troisième », *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 177-203.

13. ↑ La cycloïde droite, aussi appelée roue d'Aristote ou roulette de Pascal, est une courbe plane, trajectoire d'un point fixé à un cercle qui roule sans glisser sur une droite.

14. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 9 avril 1974, version Staferla.

15. ↑ J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 468.

16. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, op. cit.

17. ↑ J. Lacan, « Intervention au Congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte », *Lettres de l'École freudienne*, n° 15, 1975, p. 73.

18. ↑ J. Lacan, « Propos sur l'hystérie », 26 février 1977, *Quarto*, n° 2, Bruxelles, 1981.

19. ↑ *Ibid.*

20. ↑ Aristote, *La Métaphysique*, tome 1, Paris, Éditions Cdbf, 2021.

21. [↑](#) J. Lacan, Traduction, lue et approuvée par l'auteur, du texte de Martin Heidegger « Logos », *La Psychanalyse*, n° 1, 1956, p. 59-79.
22. [↑](#) Voir J. Lacan, « Le séminaire sur *La lettre volée* », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, p. 11-64.
23. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 451-452.
24. [↑](#) J. Lacan, « Intervention au Congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte », art. cit., p. 79.
25. [↑](#) J. Lacan, « La direction de la cure », dans *Écrits*, op. cit., p. 641.
26. [↑](#) J. Lacan, « Intervention au Congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte », art. cit., p. 78.
27. [↑](#) J. Lacan, « Kant avec Sade », dans *Écrits*, op. cit., p. 772.
28. [↑](#) D. Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, 1795.
29. [↑](#) J. Lacan, « Kant avec Sade », art. cit., p. 772.
30. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 240-248.
31. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Le Seuil, 2007, leçon du 20 janvier 1971, et *L'insu que sait de l'Une-bévue s'aîle à mourre*, séminaire inédit, leçon du 16 novembre 1976.
32. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 247.
33. [↑](#) M. Heidegger, *L'Auto-affirmation de l'université allemande*, Mauvezin-Pau, T.E.R. bilingue, 2010, p. 11.
34. [↑](#) J. Ferrari, *Le Principe*, Arles, Actes Sud, 2013.
35. [↑](#) M. Prazan et A. Wiewiorka, *Le Procès d'Adolf Eichmann*, film documentaire, Kuiv productions, diffusion France Télévision, 2011.
36. [↑](#) J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 329-339.
37. [↑](#) J. Lacan, « L'étourdit », art. cit., p. 453.
38. [↑](#) S. Freud, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1980.
39. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Le Seuil, 1998.
40. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 63-77.
41. [↑](#) J. Lacan, « Intervention au Congrès de l'École freudienne de Paris à La Grande-Motte », art. cit., p. 77.
42. [↑](#) J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », art. cit., p. 330.

DE L'A(R)GENT

Alexandre Faure

Séances à prix variable *

Si la subversion lacanienne du temps des séances est presque passée au rang d'habitude, qu'en est-il de la subversion du paiement ? Nous ne manquons pas de témoignages et d'anecdotes d'un Lacan analyste qui n'hésitait pas à faire varier le prix des séances, en dehors de toute politesse, en dehors de la gêne¹ habituelle qui recouvre lesdits problèmes d'argent. Au-delà de la fascination que cela produit d'un qui s'autorise à presque tout concernant l'argent, existe-t-il une logique à ses variations, à ce manquement du paiement ?

D'ailleurs, on le constate encore aujourd'hui, dans une moindre mesure certes, le prix des séances varie. Il varie d'un analyste à l'autre, d'un analyste à l'autre, voire au cours d'une même cure. Qu'indiquent ces variations ? Le prix des séances s'établit-il au hasard ? Est-il fixé sur un cours des cures, comme il existe un cours du blé ? Le prix a-t-il donc une importance ?

Le prix des habitudes

Ce thème des journées est une mise à la question que l'École nous adresse. Cette question contrarie nos habitudes de travail, différentes pour chacun bien sûr, où l'on pourra donner le même prix pour tous – position de la profession libérale –, demander au patient d'estimer le prix de sa parole, ce qu'il est prêt à payer, voire pratiquer des tarifs différenciés en fonction de ce qu'on imagine des possibilités financières de la personne – position de gauche, « fraternelle » complèterait Fabrice Lucchini. C'est dire que la question du paiement recouvre, côté analyste clinicien, celle du *quoi faire payer*, du savoir pour quoi c'est faire².

Lacan aura signalé combien le risque de toute question technique sera de souffrir d'une certaine routine ; routine qui, pour le parlant, sera le prix à payer de sa tranquillité³. « Il est certain que ce serait mieux de se débarrasser des habitudes⁴ », et cela qu'elles soient bonnes ou mauvaises⁵, précise-t-il. Plus que de porter un jugement moral sur ce qu'il serait bon ou

mauvais de faire, il vise la fonction de toute habitude dans son rapport au manque. Risque de toute pratique qui s'institue ⁶, qui se ritualise, c'est-à-dire qui calfeutre la question de ce qu'on fait.

Sur ce point, Lacan rapportera les propos d'un autre psychanalyste rencontré lors de son dernier voyage aux États-Unis : « Ce pourquoi je n'attaquerai jamais les formes instituées, [...] c'est qu'elles m'assurent sans problème d'une routine qui fait mon confort ⁷. » Par conséquent, la mise en question de la routine ⁸ n'aura d'autre fonction que de prévenir la dégradation des objectifs ⁹, le *pourquoi on fait ça comme ça*, en dehors de toutes les habitudes professionnelles.

L'analyste et l'argent

Freud n'établissait pas ses prix au hasard, réglant d'ailleurs assez simplement la question du paiement de ses honoraires. Il parlait de la non-mise en danger de l'existence matérielle ¹⁰ du psychanalyste, élégante façon de dire qu'il doit gagner assez d'argent pour vivre. Ce à quoi il ajoute que cette somme d'argent perçue doit lui permettre de conserver un temps pour travailler ¹¹. Raison pratique, raison socio-économique qui a le mérite de n'être indexée ni sur l'exercice d'un pouvoir, ni sur l'usage d'un savoir.

Il en sera tout autrement pour Lacan qui, dans « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », s'arrête sur ce qui pousse quelqu'un à occuper cette fonction d'analyste : « [...] y a-t-il des cas où une autre raison vous pousse à être analyste que de s'installer, c'est-à-dire de recevoir ce qu'on appelle couramment du fric ¹² ». Cette *autre raison* met en question le psychanalyste, le pourquoi de sa présence et de son rapport à l'acte.

Au congrès de l'École freudienne de Paris de mai 1971 consacré à la technique de la psychanalyse, le psychanalyste et neuropsychiatre Paul Mathis ¹³ est intervenu sous le titre « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique psychanalytique ». Cinquante ans après, son exposé permet de faire fonctionner un certain nombre d'éléments quant à cette question du paiement, au premier rang desquels je situe l'écueil imaginaire de l'analyste ¹⁴ et le point de conséquence où son travail en est venu pour lui ¹⁵. On peut supposer que l'analyste soit un peu au fait de ce que recouvre pour lui l'argent et qu'il s'abstienne de faire payer le prix de son inanalysé. Freud parlait de l'analyste comme celui qui se serait défait de cette « fausse pudeur ¹⁶ » qui enrobe généralement l'argent.

Par conséquent, comme index du paiement, commençons par éliminer le rapport que l'analyste entretient lui-même avec l'argent – cela existe bien sûr, mais cela ne constitue pas une raison analytique.

Méconnaissance

À l'exception de quelques cas de vérité ¹⁷ sur lesquels il ne serait pas inintéressant de s'arrêter, on ne peut faire l'économie de la question du paiement dans les premières séances – il y a même des situations pour lesquelles le montant des honoraires est abordé dès l'appel, allant jusqu'à placer l'argent du côté d'un obstacle, d'un impossible : « Je n'ai pas les moyens. »

En réponse au chiffre proposé par l'analyste se constate un certain nombre d'implications tout à fait reconnaissables, une variété de réponses déjà fortement significatives : la personne qui négocie, celle qui dira non, ce n'est pas possible, celle qui viendra les mains vides, celle prête à payer le prix fort, celle présentant un total engagement jusqu'à payer tout ce que l'autre demandera, celle qui hésitera à piocher dans ses économies, etc. Bref, le moment du paiement qui d'habitude se passe de mots, voire aujourd'hui de contact, voit la transformation du chiffre comptable en une implication dans la parole : *on parle d'argent*, traduisant pour chacun ce qu'agite ce signifiant particulier. Ignorer la valeur, la dimension linguistique de l'argent me semble être précisément la critique que Lacan portera aux professions libérales : méconnaissance systématique de ce qu'est la fonction de l'argent ¹⁸, dit-il, ce qui ne veut pas dire qu'elles se privent de la manière sûre.

L'équivalent

De manière certainement plus marquée aujourd'hui, l'argent pris dans sa dimension économique fonctionne selon un principe d'équivalence et de correspondance : tout ce qui est du registre de l'avoir trouve son équivalent monétaire (service, prestation, objet, produit, voire travail). Il y aurait là un travail à réaliser sur l'argent et la maîtrise. N'est-ce pas à cet endroit précis que la *psychanalytique* opère une première subversion de l'argent ? Subversion de cette correspondance posée *a priori* par les discours : pour telle chose, tel prix pour tous. Raison pour laquelle il n'y a pas de marché de l'analyse, car c'est l'instauration d'un prix fixe qui fait le marché.

S'il est communément admis que payer un certain prix, en plus ou moins grosses coupures, fait obstacle à l'idée que l'analyste serait uniquement mû par un désir de sacrifice ou par pur philanthropisme, cela fait tout autant barrage à l'énigme que constitue le désir de l'Autre : *que me veut-il ?* Question derrière laquelle est toujours tapie l'angoisse. « Il est peut-être très important pour le patient de penser pendant longtemps que l'analyste ne s'intéresse qu'à l'argent, de même qu'il peut être très important pour le client de la prostituée de penser que celle-ci ne s'intéresse qu'à l'argent, car si elle

s'intéressait par exemple au bien de son client, si l'analyste s'intéresse au bien de son patient, où allons-nous¹⁹ ! », remarque Themouraz Abdoucheli.

« Si nous ne nous faisons pas payer, souligne Lacan, nous entrerions dans le drame d'Atrée et de Thyeste qui est celui de tous les sujets qui viennent nous confier leur vérité²⁰. » Pourquoi cette référence au mythe d'Atrée et Thyeste et pour dire quoi ? Lacan évoque ce mythe lors d'une séance de commentaire de *La Lettre volée* d'Edgar Allan Poe citant lui-même cette tragédie dans laquelle deux frères jumeaux cherchent à se venger en faisant payer à l'autre le prix des vérités avouées : « Tu vas payer » pourrait être un sous-titre de ce mythe. « Chacun sait que l'argent ne sert pas simplement à acheter des objets, mais que les prix qui, dans notre civilisation, sont calculés au plus juste, ont pour fonction d'amortir quelque chose d'infiniment plus dangereux que de payer de la monnaie, qui est de devoir quelque chose à quelqu'un²¹ », conclut Lacan. Payer non pour avoir, mais pour éviter de devoir quelque chose à quelqu'un. Ainsi, on pourrait penser le paiement analytique dans son lien à la séparation d'avec l'analyste²². La suppression du paiement, remarquait Freud, retire « un bon motif d'aspirer à la terminaison de la cure²³ ».

L'argent, signifiant ?

J'en arrive à ce qui me fait problème et dont je souhaite exposer les termes qu'il s'agirait de faire fonctionner à partir d'une remarque de Lacan à la suite de l'exposé de Paul Mathis : « Il me semble qu'aucune articulation ou commencement d'articulation sur ce qui peut s'engendrer de la fonction de l'argent dans l'analyse ne peut se faire sinon à partir de cette façon d'articuler graphiquement la question²⁴ [...] »

Articuler graphiquement la question, cela se lit assez aisément avec ce qui vient après, le graphique désignant l'écriture des discours et plus précisément le discours de l'analyste. Mais pourquoi poser les choses graphiquement à partir des discours ? Cela présente l'intérêt premier qu'à penser en termes de places (semblant, jouissance, production et vérité), on ne s'arrête pas au repérage d'un sujet en particulier – c'est-à-dire la série des variations cliniques –, plutôt à une logique repérable.

Et il insiste : « Je pense qu'il est tout à fait impossible de dire quelque chose de la fonction de l'argent sans se demander massivement au départ *si l'argent est à la place même de l'analyste*²⁵, s'il est identifiable à cet objet *a* et si le discours de l'analyste est spécifié de cette place en haut et à gauche qu'occupe l'analyste²⁶. » En somme, voilà une remarque qui se présente comme une question-hypothèse : l'argent est-il à la même place logique que

l'analyste ? Si oui, quelles en sont les conséquences ? Sinon, à quelle place situer l'argent dans l'écriture du discours analytique ?

À suivre Lacan, l'argent serait à situer en haut à gauche, c'est-à-dire à la place du semblant occupé par l'objet *a* dans le discours analytique ; cette place du semblant est également celle de l'agent du discours – l'agent au sens non pas de celui qui fait, mais de celui qui fait agir ²⁷. Là, question ; question parce que l'objet *a* est double, soit désignant l'objet du fantasme du sujet qui se fait cause de son désir, soit considéré du point de vue de la jouissance.

Si l'argent est en place de semblant d'objet *a*, commençons par dire qu'il n'est déjà plus objet, mais semblant – semblant dont Lacan précise que le signifiant est identique au statut comme tel du semblant. Cela ne veut pas dire qu'il fait semblant, « c'est pour de faux » comme disent les enfants, ni même que ce soit à juger sur le plan de la vérité, non. Plutôt est-ce un maniement, le maniement d'une place.

« De la main de l'analysant à celle de l'analyste, se produit une mutation, une métamorphose ²⁸. » Paul Mathis signale ainsi que si l'analyste reçoit l'argent, il le reçoit comme signifiant, c'est-à-dire comme signifiant pour le sujet et non comme objet de jouissance. Il y a donc une opération de transformation, de substitution de l'objet au signifiant.

Un paiement sur mesure maniant l'argent comme un semblant pourrait-il alors créer les vagues nécessaires pour produire la détermination du sujet par telle ou telle signification, pour qu'il l'aperçoive ?

Faire passer l'argent au statut de signifiant le désencombre de son poids d'objet matériel (monnaie, billet), c'est-à-dire de son statut purement économique. Pour le philosophe et sociologue allemand Georg Simmel, à qui l'on doit l'ouvrage passionnant *Philosophie de l'argent*, tout paiement ne peut être considéré comme strictement marchand et impersonnel ; il se subjectivise en mobilisant les signifiants particuliers du sujet. Le paiement analytique reconduit donc à l'impossibilité de faire l'économie des relations de transfert qui sont autres que des relations marchandes, ouvrant aux effets subjectifs du paiement.

Voilà peut-être une voie de sortie, ouverte par Lacan, qui subvertit le mirage de l'argent pour indiquer un possible maniement à la mesure de chacun, un paiement en tant que sujet, hors du système marchand.

* ↑ Intervention aux Journées nationales de l'EPFCL, « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? », à Paris, le 26 novembre 2022.

1. ↑ La gêne est un mode d'embarras du sujet, au sens où Lacan l'entendait dans le séminaire *L'Angoisse*, c'est-à-dire dans son rapport à la division, à la castration imaginaire du sujet.

2. ↑ J. Lacan, « Discours de conclusion au Congrès de l'École freudienne de Paris sur "La technique psychanalytique" », *Lettres de l'École freudienne*, n° 9, décembre 1972, p. 508.

3. ↑ J. Lacan, *Conférence sur le psychanalyste et la formation du psychiatre à Sainte-Anne*, 10 novembre 1967, inédit.

4. ↑ J. Lacan, *Jacques Lacan à l'École Belge de psychanalyse*, 14 octobre 1972, inédit.

5. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 41 : « [...] à assurer la permanence de cette somme d'habitudes, bonnes ou mauvaises, où un certain ordre établi trouve son confort et sa sécurité. »

6. ↑ J. Lacan, « Variantes de la cure type », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 330.

7. ↑ J. Lacan, « Proposition sur le psychanalyste de l'École », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 259.

8. ↑ J. Lacan, « Acte de fondation », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 231.

9. ↑ J. Lacan, « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », dans *Écrits, op. cit.*, p. 464.

10. ↑ S. Freud, « Sur l'engagement du traitement », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, Puf, 3^e éd., 2013, p. 97.

11. ↑ Freud écrit dans une lettre adressée à Abraham en 1912 : « [...] relevez vos honoraires pour trouver le temps de travailler et vous reposer ; il faut que je me repose de la psychanalyse en écrivant, sans quoi je n'y tiens plus. »

12. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 572. La suite de la citation – « subvenir aux besoins de vos à-charge, au premier rang desquels vous vous trouvez vous-même » – apparaît être en référence au passage de Freud dans « Sur l'engagement du traitement ».

Le fric est une apocope – soit la chute des phonèmes de fin – de *fricot*, *fricoter*, « être dans des affaires louches ».

13. ↑ Voir N. Gascuel, *Dans le midi de Lacan. Le mouvement psychanalytique dans le sud de la France*, Toulouse, Éditions Érès, coll. « Point hors ligne », 2015, chapitre 33 : « Mathis ». Je remercie François Boisdon pour l'indication de cette référence.

14. ↑ « Le maniement de l'argent par l'analyste participe nécessairement de ses références théoriques, parfois approximatives, et du niveau atteint par sa propre analyse, qui peut être sujet à caution », P. Mathis, « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique psychanalytique », *Lettres de l'École freudienne*, n° 9, décembre 1972, p. 183.

15. ↑ J. Lacan, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir », dans *Écrits, op. cit.*, p. 586.

16. ↑ S. Freud, « Sur l'engagement du traitement », art. cit., p. 102.

17. ↑ J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 12 février 1974.

18. [↑](#) J. Lacan, Discussion, « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique psychanalytique », art. cit., p. 196.
19. [↑](#) P. Mathis, « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique psychanalytique », art. cit., p. 198.
20. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 239.
21. [↑](#) *Ibid.*
22. [↑](#) D'ailleurs, on gagnerait à travailler sur les séparations, jusqu'à la séparation d'avec l'analyste. De quoi peut-on espérer se séparer ? Voir L. Izcovich, « Semblant d'objet *a* », *Mensuel*, n° 130, Paris, EPFCL, février 2019, p. 25.
23. [↑](#) S. Freud, « Sur l'engagement du traitement », art. cit., p. 103.
24. [↑](#) J. Lacan, Discussion, « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique psychanalytique », art. cit., p. 204-205.
25. [↑](#) Je souligne.
26. [↑](#) Dans le discours analytique, l'analyste « occupe la position du semblant », dans J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire et Le Savoir du psychanalyste*, séminaire inédit, séance du 10 mars 1972.
27. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 197.
28. [↑](#) P. Mathis, « Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique psychanalytique », art. cit., p. 192.

Jacques Tréhot

Quel prix en psychanalyse * ?

Si chez les humains il n'y a pas de rapport sexuel – sous-entendu inscriptible dans la structure de langage –, il y a rapport à l'argent. En effet, le paiement des séances de psychanalyse est réputé aller de soi, sans que l'on se doute qu'il ait un rapport très étroit avec l'objet d'une psychanalyse. C'est à tel point que le prix est très souvent, innocemment, mis en avant comme obstacle à s'engager dans une psychanalyse. En effet, ce traitement est tenu pour dispendieux, non remboursé, comme une consultation médicale, et serait réservé à une élite sociale : « Je ferais bien une psychanalyse, mais je n'en ai pas les moyens ! » En réalité, s'agit-il de moyens ou... de désir, donc d'une décision éthique, d'un choix ?

L'argent est omniprésent dans notre mode de vie. La Banque mondiale dirige la planète, elle est même au *sou*-bassement, au sou près de notre économie, qui se calque, se cale sur elle. Si cette « cale » du budget saute, la société risque de s'effondrer.

Selon le proverbe, l'argent ne fait pas le bonheur, mais l'argent est à la fois moyen et contrôle des jouissances notamment par le biais du capitalisme, qu'il soit d'État ou non ! et dont on sait pourtant qu'il serait le lit nécessaire de la psychanalyse.

Le psychanalyste sur la sellette

Il s'agit de payer l'analyste qui, sur sa « sellette », « encaisse » dans son escarcelle le fruit de son écoute. Soulignons la polysémie du terme « en caisse ». Outre la bière, le cercueil, il évoque le tiroir-caisse et son tintement caractéristique, de mémoire cinématographique, dans *Jamais le dimanche*, film de Jules Dassin. Anastasia Tzavidopoulou en a rappelé le souvenir dans son billet ¹. Ce tintement a, hélas, aujourd'hui disparu, à l'instar de la « vache de Groix » d'agréable mémoire ².

Freud le dit clairement, il en va de la survie économique de l'analyste, autrement dit de sa jouissance. Il compare l'efficacité de l'analyste à celle du chirurgien, alors qu'il serait moins payé. Il va même jusqu'à affirmer que deux traitements sans honoraires, donc gratuits, simultanés reviendraient à lui « dérober un quart, voire un tiers de ses revenus, ce qui vaudrait un grave traumatisme ³ ».

Cela dit, la rétribution de l'analyste n'est qu'une modalité parmi les autres conditions du travail analytique : le divan, la durée des séances, leur nombre, leur fréquence. Ces modalités ont pour seul but essentiel la mise en acte de la règle fondamentale d'association, dite « libre », mais en réalité contraignante, condition *sine qua non* de la psychanalyse.

L'argent moyen de puissance

S'il est moyen de survie, l'argent est aussi gain de puissance, *Machtgewinn* dit Freud dans « L'engagement du traitement ⁴ ». Précisément, il fait d'emblée remarquer qu'un « puissant facteur sexuel joue un rôle dans la valeur de l'argent », à tel point qu'il demande à l'impétrant en analyse de faire preuve de la même franchise dans les affaires (*Sachen*) ou relations d'argent et dans la chose (*Ding*) sexuelle. Il exige d'abandonner duplicité, prudence et hypocrisie communes à l'argent et au sexe.

En effet, une psychanalyse requiert franchise et sincérité. Elle ne met à profit les « semblants », la rhétorique, que pour mieux rogner la religion du sens moral, qu'il soit bourgeois ou totalitaire : langue de bois, jargon. Les *fake news* ne seraient qu'un équivalent moderne du *proton pseudos* d'Aristote, évoqué par Freud dans *L'Esquisse*.

Le prix à payer est donc le renoncement à la dissimulation, ainsi qu'à la honte – et aussi bien à la fierté – de l'« avouer ». Il s'agit de passer de la jouissance de l'erreur qui est passion de l'ignorance à la satisfaction de « découvrir » cette erreur, dans un acte créateur ⁵ (une sorte d'*insight* ?). En effet, chercher l'erreur, c'est comme l'enfant qui recherche activement les bêtises à faire ou à dire... peut-être pour les faire, sans doute, mais surtout pour en faire une question. En tout cas, peut-on le supposer et le suggérer, l'interpréter comme un effort d'élaboration de l'enfant. En effet, craindre l'erreur c'est craindre la vérité. « Celui qui craint de se tromper est impuissant à découvrir. C'est quand nous craignons de nous tromper que l'erreur, en nous, se fait immuable, comme un roc ⁶ », a écrit Alexander Grothendieck, grand mathématicien, de la stature d'Einstein. Je préciserais volontiers que ce roc est celui de la castration, symbolique s'entend.

Il y a donc un prix à payer, celui de céder sur sa jouissance (la morbide). Lacan précise : « Il n’y a pas d’autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l’accès au désir ⁷. » Chacun sait que le désir est la métonymie de notre être. L’horreur de savoir, bien repérée par Lacan, est à la hauteur de la jouissance de l’erreur ! Retrouvons la liberté enfantine d’oser « p’oser » des questions prétendument stupides, voire de les réitérer sans vergogne. En effet, c’est bien de la répétition qu’émerge la différence, le neuf, au fur et à mesure... Marcel Duchamp ne disait-il pas qu’il faut voir « la vie en ose » ?

L’engagement

Toujours dans « L’engagement du traitement ⁸ », Freud dit qu’« il est plus digne, éthique et moins risqué d’énoncer ses exigences et ses besoins effectifs, plutôt que s’autoriser à jouer (*agieren*) le philanthrope désintéressé, comme c’est encore le cas », plutôt en effet que d’être cette « belle âme » qui se consacre, dans sa tour d’ivoire, « soit à ruminer en silence, soit à dénoncer bruyamment la goujaterie [*Rücksichtslosigkeit*] des patients et leur avidité à nous exploiter ». Moyennant quoi, suppute-t-il, l’analyste ne « gagera » jamais autant que les autres spécialistes.

Freud ajoute : « Bien des résistances du névrosé sont énormément accrues par le traitement “*gratis*”. » En serait-il de même pour le sujet psychotique ? Avec humour, Freud précise le cas de la jeune femme induite en tentation dans le transfert, alors que le jeune homme se hérissé contre l’obligation de gratitude à l’égard du père : serait-ce seulement une question de jeunesse ou de genre ? Freud poursuit : « La suppression de la régulation par le paiement ⁹ au médecin est très gênante, pénible ; l’ensemble des relations glisse hors du monde réel et le patient est privé d’un bon motif d’aspirer à la terminaison de sa cure. »

Gratis

Et pourtant, non seulement Freud a pratiqué des analyses gratuites, mais il a aussi, dans le dernier texte de *La Technique* prononcé à Budapest, préconisé cette gratuité pour le peuple, pécutiairement démuné, tout en mettant en garde contre cette gratuité aux néfastes effets à plus ou moins long terme. « Il est prévisible d’ailleurs qu’un jour la conscience de la société se réveille et rappelle que pour l’aide “animique” ceux qui sont sans ressources ont le même droit que celui qu’ils ont déjà aujourd’hui pour l’intervention chirurgicale salvatrice [...]. Les névroses ne peuvent pas être abandonnées à l’impuissante assistance d’un particulier issu du peuple [...] on

créera des établissements ou instituts de consultation où seront employés des médecins formés à la psychanalyse [...]. Ces traitements seront non payants. Ce sera peut-être long avant que l'État ne ressente ces devoirs comme urgents [*dringende*] [...]. Il faudra bien qu'un jour ou l'autre on en arrive là ¹⁰. » Mais Freud ajoute plus loin : « Le pauvre est encore moins prêt que le riche à renoncer à sa névrose, parce que la dure vie qui l'attend ne l'attire pas et qu'être malade signifie, pour lui, une prétention de plus à l'aide sociale. Peut-être ne pourrons-nous faire quelque chose qu'à la façon de l'empereur Joseph, en associant l'assistance matérielle à l'aide "animique". »

Dans « L'engagement du traitement », Freud a déjà parlé de l'empereur Joseph ¹¹ qui, selon la légende, pratiquait à l'égard des pauvres une tout « autre » thérapie, due semble-t-il à son charisme, à la puissance de sa volonté bienfaisante. Il concède qu'à l'occasion on rencontre des humains de valeur, en détresse, sans que cela soit de leur faute, chez lesquels un traitement non rétribué (*gratis*) obtient de beaux résultats.

Une propédeutique ?

En ce sens, la gratuité ne pourrait qu'être une propédeutique à un traitement véritablement curatif, et non d'apparat. Il est fréquent de reprocher à certains hommes politiques en campagne de promettre monts et merveilles, autrement dit de « raser *gratis* ». Serait-ce une allusion au fil du rasoir, à cette castration, édulcorée par l'adjectif « symbolique » qu'on lui accole, promise à tous, qu'on le veuille ou non ? Alors même que l'on serait tenté de vouloir y échapper, d'y faire exception, il est opportun de l'assumer avec plus ou moins de consentement.

La question des honoraires, des émoluments, de la contribution, du paiement, du règlement n'est-elle pas une des premières questions, sinon la première, à devoir être posée au patient, explicitement ? Ou au moins l'avoir à l'esprit d'emblée, car elle touche la mise en jeu ou non du désir du patient. Avant même la règle fondamentale si essentielle pour un travail « sérieux », serait-ce le premier « conseil » (*Rat*) à donner au débutant ?

Le prix ?

Le prix qu'on paye ? La question n'est-elle pas quoi ? pour quoi ? À en rester coi ? Le prix à payer ne serait-il pas une métaphore de ce qu'on appelle, après Lacan, « l'extraction de l'objet *a* » ? Elle consiste à la fois à faire apparaître l'ensemble vide $\{\emptyset\}$ du désir et à imagineriser l'objet bouchon dans le fantasme. C'est l'œuvre d'une psychanalyse dont, au contraire de la thérapie suggestive et de son hypnose, Freud dit qu'il ne s'agit pas, comme un peintre,

d'appliquer (*auflegt*) du nouveau (*per via di porre*), mais (*per via di levare*) comme un sculpteur d'« enlever [*wegnimmt*] à la pierre tout ce qui recouvre encore la surface de la statue [(*agalma*)] qui y est contenue ¹² ». Autrement dit, d'« enlever » (*wegnehmen*), de « retirer » (A. Berman traduit par « extirper ») quelque chose et ainsi d'éliminer, d'« enlever » (*Wegschaffung*) « l'idée pathogène ». À noter qu'en allemand le préfixe *weg* signifie éloignement, suppression, et qu'il a la même graphie que le substantif *Weg* qui signifie chemin, moyen, carrière, donc le moyen de s'éloigner ou de s'approcher d'un but déterminé.

La psychose

Mais les sujets psychotiques auraient-ils déjà payé le prix cher, dans leur chair ? Cette livre de chair mythique du *Marchand de Venise* ? À tel point qu'il serait illusoire, voire risqué, d'imaginer faire payer une nouvelle fois ces « sans-abri » du signifiant qui se trouve forclos ? Ne faudrait-il pas que la collectivité paye pour eux, leur rende « gratuite » la tentative d'en dire quelque chose ? Car on ne peut dire n'importe quoi, n'importe quand, n'importe où, à n'importe qui. Il y faut un dispositif spécial, encadré par le verbe, plus précisément par le discours analytique, un des seuls qui seraient à même d'y pourvoir. Le passage de la gratuité à l'a-gratuité serait-il un « pas possible » pour le sujet en errance ?

Conclusion

Donc, à la question « que paye-t-on dans une psychanalyse ? », impossible d'aboutir à une réponse commune, générale, universalisante – autrement dit « catholique », comme le rappelle Théophile Gautier, et dont l'antonyme est « hérétique » (*airesis* en grec signifie choix). Donc une réponse au cas par cas. C'est le passage obligé par la clinique qui nous permet d'y répondre, chacun pour soi. Chacun pour soi peut-être, mais aussi en direction de l'autre, des autres. N'est-ce pas une façon de lire ce qu'a écrit Lacan dans « La signification du phallus ¹³ » ?

* [↑](#) Intervention prononcée le 30 septembre 2022, à Rennes. Cartel éphémère, composé d'Élise Brindejone, Paula Damas, Alfred Rauber, Vandine Taillander.

1. [↑](#) A. Tzavidopoulou, « L'analyste, mendiant du désir », *Mensuel*, n° 161, Paris, EPFL, juin 2022, p. 85-86.
2. [↑](#) « Mugissement » d'une balise sonore au large de Lorient, par vent d'ouest !
3. [↑](#) S. Freud, « L'engagement du traitement », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2007, p. 117.
4. [↑](#) *Ibid.*, p. 116.
5. [↑](#) D. Bessis, *Mathematica*, Paris, Le Seuil, 2022, p. 91.
6. [↑](#) A. Grothendieck, cité par D. Bessis, *op. cit.*, p. 92.
7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 370.
8. [↑](#) S. Freud, « L'engagement du traitement », art. cit., p. 116.
9. [↑](#) *Bezahlung* : rétribution, rémunération.
10. [↑](#) S. Freud, « Voies de la thérapie psychanalytique », dans *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*, p. 167.
11. [↑](#) *Ibid.*, p. 118.
12. [↑](#) S. Freud, « De la psychothérapie », dans *La Technique psychanalytique*, *op. cit.*, p. 30.
13. [↑](#) J. Lacan, dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 686.

Entretien (1/3) avec François Jullien

Écart et philosophie

Cet entretien ¹ a été réalisé par Marc Strauss et Karim Barkati le 9 avril 2022 dans les locaux de l'EPFCL-France à Paris. Il se place dans le cadre de la préparation des Journées nationales 2022 sur le thème « Qu'est-ce qu'on paye en psychanalyse ? »

*

Marc Strauss : Je vais commencer par remercier François Jullien d'être avec nous et d'accepter de répondre à nos questions.

François Jullien, je ne sais pas comment vous présenter tellement cela prendrait de temps. Vous êtes philosophe. C'est sur Wikipédia, ce n'est un secret pour personne : vous êtes né en 1951. Vous avez une œuvre tout à fait considérable. Vous avez été formé à l'École normale supérieure. Ensuite, vous vous êtes intéressé à la pensée chinoise. Vous avez mis en regard – plus qu'en opposition – la pensée occidentale, depuis les Grecs, et la pensée chinoise, ce qui vous a amené à donner une place particulière à Freud, comme se décalant par rapport à la tradition occidentale, et avec une certaine résonance avec la pensée orientale chinoise. Il me semble que maintenant vous revenez à une pensée occidentale, et vous faites une œuvre ambitieuse. Elle a des ambitions non seulement du point de vue théorique, conceptuel, mais aussi du point de vue pratique, puisque votre dernier livre publié après *Moïse ou la Chine* ², *L'Incommensurable* ³, porte un bandeau : « Un concept peut-il changer la vie ? » Vous avez donc l'ambition de changer la vie grâce à la pensée, ce qui est une vieille histoire de la philosophie, mais que vous reprenez à votre compte.

Et non content de publier abondamment, vous avez créé en 2020 une association loi 1901, qui s'appelle « Dé-coïncidences ⁴ ».

François Jullien : Avec un *s*.

M. Strauss : Avec un *s*, et un sous-titre : « Pour rouvrir des possibles ». Cette association a pour ambition d'agir dans le politique.

Nous pourrions parler pendant des heures, mais nous avons un fil auquel nous tenir, le thème de nos Journées à venir : « Qu'est-ce qu'on paye en analyse ⁵ ? » Vous connaissez probablement cette remarque de Lacan qui dit que Socrate, s'il s'était fait payer, aurait été analyste. Alors, quelle est la différence non pas entre Socrate et les analystes, mais entre François Jullien et les analystes dans leur ambition de changer l'homme, de changer l'être humain. Je vous cède la parole et vous demande d'abord de corriger ce que j'ai dit.

Un point d'écart pour réfléchir d'un dehors

François Jullien : Merci de votre accueil à tous deux. Vous avez bien, je crois, résumé mon parcours. Au départ, je suis philosophe, donc helléniste, avec cette question qu'on ne peut pas éviter quand nous disons « nous sommes héritiers des Grecs » : que disons-nous de cet héritage tant qu'on n'en est pas sortis ?

Pour ma part, j'ai fait le choix de trouver un point d'écart par rapport à la philosophie européenne – je n'aime pas le mot « occidental » parce que je le trouve très idéologique, je préfère dire européen, pour me situer dans la géographie et dans l'histoire de façon précise. Prendre du recul à l'égard de la philosophie était mon point de départ. Non pas par désintéret bien sûr pour la pensée grecque, mais pour lui trouver un point d'écart et donc de la réfléchir d'un dehors.

C'est pour cette raison que j'ai choisi la Chine, comme point d'extériorité, dont je ne savais rien à l'époque, quand j'ai débuté, si ce n'est au moins qu'elle est située ailleurs : et par l'histoire, et par la langue. Par l'histoire, puisqu'il faut attendre tellement longtemps pour que les deux bouts du grand continent commencent à se rencontrer. Et par la langue, puisqu'on sort de l'europpéen – ou plutôt de l'indo-europpéen – et dans une écriture qui n'est pas phonétique mais idéographique, l'autre possibilité d'écriture. Donc il y avait là un cas d'extériorité particulièrement marquée, et en même temps dans une civilisation aussi développée, constituée, millénaire, que l'europpéenne. C'est pourquoi le vis-à-vis, à mon sens, s'imposait. Je ne suis pas devenu indianiste, parce qu'il s'agit là de l'indo-europpéen ; ni arabisant, parce que le monde arabe est lié à l'histoire en Europe ; et je ne voulais pas

non plus devenir anthropologue, ce qui m'aurait tourné vers des cultures, disons, qui n'ont pas le même déploiement historique que le nôtre en Europe. Je dirais au fond : il n'y avait que la Chine.

Il s'agissait de passer par la Chine pour en partie éprouver ce que peut être un ébranlement dans la pensée... Qu'est-ce qui arrive à la pensée quand elle sort de ses références – de l'histoire de la philosophie, de ses philosophèmes –, et surtout de tout ce qu'elle pense comme évident, ce qu'on appelait à l'époque classique « la lumière naturelle », et qu'on ne peut interroger qu'en en sortant ? Par conséquent, c'est éprouver un dépaysement de la pensée en sortant de l'Europe et de ses vieux parapets, et en même temps, je n'allais pas m'extrême-orientaliser ; mais revenir sur la pensée européenne pour l'interroger dans ce qu'elle n'interroge pas, pour l'interroger dans ses partis pris, pour l'interroger dans ce qui pour elle va de soi mais qui relève en fait de choix implicites qu'elle n'a pas réfléchis. En résumé, c'est une stratégie, disons, pour essayer d'avoir accès, par ce dehors chinois, à l'impensé de notre pensée ; c'est-à-dire ce à quoi notre pensée est adossée et que par là même elle ne peut pas penser.

M. Strauss : L'interpréter ?

F. Jullien : L'interpréter... je n'aime pas ce mot, interpréter : c'est vraiment le terme nietzschéen, qui nous maintient je crois à l'intérieur de la philosophie. C'était en fait la bousculer, ou l'ébranler. L'ébranler, c'est-à-dire la remuer dans ses fondements, dans ses fondements qu'elle ne se connaît pas.

C'est ce qui m'a tant intéressé dans cette « mise en regard », vous l'avez très bien dit. Il ne s'agit pas de comparer, j'en ai horreur. Souvent, on me range dans la catégorie des comparatistes ! Non, parce qu'il ne s'agit pas de voir des ressemblances et des différences, mais d'essayer d'organiser des vis-à-vis réflexifs où une langue-pensée – chinoise, européenne – se réfléchit dans l'autre, et de cette façon peut, à travers l'autre, remonter dans son impensé. Pour qualifier cette stratégie philosophique, je peux reprendre le terme nietzschéen de ruse.

Comment avoir accès à l'impensé de ma pensée ? Cela ne peut être de toute façon que de biais, par détour. Sinon je le penserais, n'est-ce pas ? Donc il s'agit d'une sorte de ruse philosophique, pour essayer de remonter dans les partis pris implicites de la pensée. Penser ce que je ne pense pas à penser : voilà, c'est ça mon affaire.

Il a fallu un long itinéraire pour passer par la langue-pensée chinoise, et après par le japonais. J'ai dû traverser tout un itinéraire de formation

philologique, en m'expatriant, ou si je peux dire en « m'externant ». D'abord de l'École normale à Pékin, à Shanghai, à la pire époque. Avec toujours le souci de revenir à la philosophie, dans ce second temps que vous avez évoqué, je vous en remercie, qui est un temps de retour à la philosophie générale. Avoir ouvert ce chantier – langue-pensée chinoise et langue-pensée européenne, grecque, allemande – est une façon de revenir aux questions de la philosophie en essayant de les interroger en tirant parti de ce dehors.

C'est pour cette raison que pour moi la Chine est une sorte de grand opérateur théorique pour, disons, ébranler la philosophie. Comme il se dit depuis toujours – notamment Foucault, Deleuze –, philosopher, c'est penser autrement. Mais comment peut-on penser autrement ? J'ai fait le choix de « m'externer », pour changer de langue, de repères de pensée, de l'histoire de la philosophie, bref, sortir de tout ça, afin d'avoir une extériorité effective. Et je situe simplement par rapport à la génération précédente. La génération précédente a surtout été comparatiste avec l'Inde – Dumézil, Benveniste –, à cette époque-là c'était l'indo-européen qui était, en dépassant les Grecs, l'horizon nouveau à envisager. Par ailleurs, il y a eu cette sorte de grande entreprise avec la philosophie européenne pour déconstruire la métaphysique – chez Levinas, chez Derrida, et déjà chez Heidegger.

Mais comment prend-on du recul vis-à-vis de la pensée de l'Être en Europe, rationnellement ? Je dirais qu'il n'y a qu'une solution : se réadosser à l'autre tradition, qui est la tradition hébraïque. C'est ce qui a été le grand mouvement d'oscillation de la pensée européenne, depuis toujours, et encore plus nettement au XIX^e siècle : bonheur grec et conscience malheureuse juive chez Hegel, ou le Grec et le Juif chez Nietzsche, ou Abraham face à Socrate chez Kierkegaard.

Je voulais sortir de cette grande tension, si inspirante, si féconde, du Grec et du Juif, de la révélation et de la raison, du logos face à la Bible – en passant en Chine écouter d'autres paroles de l'origine, comme dirait Heidegger, qui ne soient pas la grecque ni la juive. D'où la Chine comme ce dehors-là, qu'il fallait faire entrer.

Sur la question de la déconstruction de la philosophie, et d'abord du verbe être, la question est : peut-on sortir de la langue de l'Être si on n'apprend pas une autre langue ? C'est un peu la grande question abordée entre Derrida et Levinas, chacun disant à la fin : tu n'es pas vraiment sorti de la pensée de l'Être. Par contre, le chinois nous en fait sortir radicalement puisque, et c'est une des choses qui m'ont au départ intéressé, on peut dire en chinois « je suis ici », mais on ne peut pas dire « je suis » ! En conséquence, le verbe être, la grande voie de l'ontologie, est barré d'emblée, et soudain

apparaît une configuration de la pensée, ou plus précisément du pensable, qui ébranle le sol sur lequel on pense.

Freud – modes d’interrogation, disponibilité, écoute, fadeur

Je n’ai pas répondu à votre question. Concernant Freud, ce n’est pas que je cherche à le siniser. C’est une lecture qui m’a intéressé en tant que philosophe, et j’avais le sentiment qu’il y avait une sorte de décalage entre la cure comme pratique, et puis ce qu’en dit Freud lui-même, Freud si inventif du point de vue conceptuel. Néanmoins, n’est-il pas resté pris dans des types d’explications, de cohérences, qui étaient en retrait par rapport à ce qu’il inventait, à ce qu’il mettait au point dans la cure ? Notamment ce qui restait d’étiologique, ce qui restait en lui du médecin, de l’explication, de tout ce qui est une pensée de la causalité, de l’étiologie, et plus généralement tout un mode d’interrogation dont j’avais le sentiment qu’il était en dépassement, ou plutôt en débordement, dans la cure elle-même.

Je n’ai aucune expérience de la psychanalyse, ni pratique ni théorique. Je prends ce sujet du dehors. Mon petit livre, je l’ai appelé *Cinq concepts proposés à la psychanalyse* ⁶, au sens de « ce n’est pas mon affaire » : je pose devant, « pro-pose ». Je ne suis pas partie prenante, mais justement, il y a peut-être aussi un gain à ne pas être du dedans, mais, de ce dehors, disons attentif. Il s’agit de passer par un biais, je reviens à ce terme, une ruse, pour interroger la psychanalyse à partir de configurations chinoises, ou de cohérences, qui me semblaient – dans la mesure où elles nous sortaient du lit de la pensée européenne – trouver peut-être une sorte d’acointance occasionnelle avec ce qui se découvrait dans la cure.

D’où les concepts que j’y évoque, par exemple de disponibilité. Le terme disponibilité nous ne paraît pas être un concept, pour nous c’est un terme de la langue familière, comme dans l’expression « soyez disponible ». Mais si on essaie de le penser avec son préfixe « dis- », ouverture, son suffixe « -bilis », possibilité, c’est-à-dire absence de position, la *disponibilis* est d’abord ne pas prendre position, et rester ouvert par cette non-prise de position. Ce sens ne rencontrerait-il pas quelque chose à la base de ce que Freud nous dit de la façon dont le psychanalyste doit écouter ? Non seulement ce qu’il écoute, mais surtout ce qu’il n’écoute pas ?

De la même manière, quand Freud dit qu’il doit être froid, je me suis demandé s’il ne voulait pas dire qu’il devait être « fade ». J’introduis là un terme chinois, pour essayer d’aller un peu plus loin que ce qui a été signalé par Freud *via* la formule canonique indépassable, « l’attention également flottante » – *gleichschwebende Aufmerksamkeit* –, oui, focalisation mais en

même temps flottement. Cette articulation-là, qui est paradoxale dans notre langue, ne peut-elle pas s'élucider aussi du dehors chinois, pour dire une chose qui est la banalité chinoise : la disponibilité du sage ? C'est-à-dire cette sorte d'ouverture dans la position, le fait que je garde tout ouvert, sans projeter, préempter, bref, sans ce « pré- » du pré-notionner, pré-catégoriser, pré-attendu, tout ce qui est là, au moins de façon implicite, dans notre pensée.

Ce n'est pas une réponse, mais juste une esquisse de commencement pour m'approcher de cette question qui est que je m'intéresse vivement à la pensée européenne et à tous ceux qui ont cherché à s'en écarter, qui ont ouvert un écart – et évidemment l'écart de Freud avait ça pour me plaire.

Lacan – vide taoïste, éthique et politique, être ou vivre

M. Strauss : Et Lacan ?

F. Jullien : J'ai un peu plus de mal avec Lacan. Parce qu'il y avait quelque chose que je trouvais difficile chez lui, cette position de « si je n'avais pas été chinois je n'aurais pas été Lacan », et puis sa lecture de Mencius, ou aussi sa conception du vide taoïste. Plusieurs points dans Lacan où la référence à la Chine est explicite, commentée même.

M. Strauss : Il a longtemps travaillé avec François Cheng.

F. Jullien : On le dit, je ne sais pas ce qui est de la légende et ce qui est de la réalité, mais bien sûr, on le dit. Cela dit, en tant que sinologue, lisant le chinois classique, les commentaires, et les commentaires des commentaires, je ne me suis pas vraiment retrouvé dans sa lecture du vide taoïste, ou dans sa lecture de Mencius.

M. Strauss : Et dans sa lecture de Freud ? Parce qu'en 1977, il a dit « l'inconscient n'est pas de Freud, il est de Lacan ».

F. Jullien : J'ai une grande admiration pour l'inventivité lacanienne, c'est pour cette raison que je le lis, alors que – pour reprendre votre terme – je ne suis pas payé pour le lire, et en même temps, j'ai le sentiment qu'il y a un malaise dans la psychanalyse aujourd'hui, dont il me semble qu'une des raisons est l'effet de maître à disciple. Tout à l'heure, vous m'avez dit que votre association est horizontale, je suis heureux de l'apprendre, mais disons qu'il y a eu beaucoup de verticalité quand même dans la psychanalyse.

Et je me demande si quelque chose de la position du maître aurait, je ne dirais pas bloqué – je vois cela du dehors, je ne suis pas bon juge, mais d’après le sentiment que j’en ai –, mais peut-être barré ou entravé des possibles de la psychanalyse.

Vous dites que vous êtes dans l’horizontalité, j’en suis réjoui parce que j’ai le sentiment que quelque chose a pesé un peu sur la psychanalyse et a contribué à une certaine difficulté actuelle. Parce que j’ai le sentiment, je le dis tout banalement, qu’il y a un extrême besoin de psychanalyse aujourd’hui dans la société, et en même temps que quelque chose reste encore fermé dans la psychanalyse, notamment dans sa capacité à avoir une dimension effectivement éthique et politique.

Dans l’association que j’essaie de créer, sous le terme antislogan « Dé-coïncidences », vous avez « Dé- » de défaire, dénonçant ou plutôt fisurant les coïncidences idéologiques qui font couvercle, qui coïncent entre vie sociale et vie politique. C’est que j’ai le sentiment que nous vivons actuellement dans une situation où la philosophie pour une part, la psychanalyse aussi peut-être pour une autre, n’ont pas suffisamment produit d’éthique et de politique de façon à penser ce que peut être un engagement aujourd’hui dans la société.

Les philosophes de la génération précédente avaient leur travail théorique et, parallèlement, un engagement politique. Le cas classique était : j’ai mon travail théorique, et puis à côté je suis au Parti communiste, une situation banale des années 1950, 1960 et 1970, sans qu’il y ait de conséquences de l’un à l’autre. Cela a conduit, je crois, à une situation où aujourd’hui la philosophie s’est en quelque sorte défaussée de la question du vivre, depuis les Grecs. Prenez le début du *Théétète* de Platon, on demande à Socrate qu’est-ce que *sophia* ? Il répond *épistémè*. C’est monstrueux ! L’autre dit oui, mais il aurait dû dire « mais surtout pas ! » *Sophia*, c’est *sophia*, ce n’est pas *épistémè*. Sinon vous rabattez la *sophia*, la sagesse, dans la science ! *Épistémè* est le mot le plus étroit pour dire la science, au sens d’*épistémologie*. Ici, la philosophie grecque a laissé tomber vivre au profit de l’être, de la pensée de l’être. Et la pensée de l’être, comme on sait, exclut la contradiction ; comme on sait aussi, elle produit l’universalité du concept. Alors que vivre, lui, est contradictoire, alors que vivre est singulier, bref, ne se range pas sous l’être.

Il y a une sorte d’exclusion, forte. Qu’est-ce qui a pris en charge, traditionnellement, la pensée du vivre ? Ce sont les religions. Pour nous c’est l’Évangile chrétien : « Je vis et vous vivrez », ou « Je suis la Voie, la Vérité, la Vie ». Après la vérité, c’est le *zoé*, la vie. Or maintenant, avec le retrait du

religieux, la question du vivre se trouve un peu laissée en friche. D'où les déploiements du développement personnel, du marché du bonheur, de toutes ces pensées – ou plutôt des sous-pensées, ou des infantilismes – qui font marché aujourd'hui, qui se vendent bien, et que je trouve aberrantes. Le bandeau que vous soulignez, ajouté à mon livre, signifie quoi ? Qu'il est temps que la philosophie philosophante, c'est-à-dire conceptuelle, retrouve la main, remette pied dans la question du vivre, au lieu de l'abandonner au marché du bonheur, à toutes ces inepties qui remplissent les librairies. Même les meilleurs éditeurs y vont, parce que ça se vend bien, mais c'est quand même un immense chantier d'abêtissement.

Dé-coïncidences – *sophia* et *épistémé*, cure et dé-coïncidence

Karim Barkati : Votre association, « Dé-coïncidences », n'est-elle pas au joint entre la *sophia* et l'*épistémé* ?

F. Jullien : Si. Elle essaie de penser ce que peut être un engagement à partir du philosophique. Non pas parallèlement, mais à *partir de*. Quand les choses coïncident – au sens propre, c'est-à-dire comme on parle en géométrie de deux lignes ou de deux surfaces qui coïncident, qui se recoupent complètement –, elles sont en adéquation. Donc on dit que c'est bien. Mais justement, cette adéquation, positive, va verser en positivité, va s'enliser : on ne va plus la faire travailler, puisqu'elle est aboutie. Partant, je dirais que la coïncidence, c'est mortel.

Décoïncider, c'est fissurer ces coïncidents, c'est-à-dire ces adéquations satisfaites, qui ne sont plus inquiétées, pour ouvrir des possibles, les remettre en chantier. Je prends un exemple éthique et politique, pour aller très vite : un artiste est artiste que pour autant qu'il décoïncide de l'art déjà fait, ou qu'il décoïncide de l'art qu'il a déjà fait. Parce que l'art fait, il est adéquat ! On dit « c'est beau », « c'est de l'art », et justement, ce n'est plus un art qui travaille. C'est un art qui s'est emboîté dans sa conception adéquate, et donc qui ne travaille plus. Je dirais de la même façon : un penseur ne pense que pour autant qu'il décoïncide de ce qui a déjà été pensé, de ce que j'ai déjà pensé ; c'est la question que je me pose tous les matins. Et plus généralement, je dirais que vivre, c'est décoïncider du déjà vécu.

Pour la cure – je ne l'ai pas dit dans ce livre parce que je n'en étais pas là, mais c'est un problème qui s'est imposé progressivement dans mon travail, plus récemment –, il me semble donc qu'une cure, c'est inciter l'analysant, le patient, on l'appelle comme on veut, à décoïncider de l'adéquation psychique dans laquelle il est et en même temps qui le fait hurler. Il

s'agirait de l'inciter à décoïncider de la coïncidence psychique dans laquelle il est installé, dans laquelle, d'une certaine façon, il est bien, parce qu'il est en adéquation avec elle. Comme dit Freud, il y a des résistances pour en sortir, et en même temps ça le fait souffrir. Par suite, il me semble qu'une cure, dans le fond, est une incitation – incitation de biais, bien sûr –, une façon d'inciter le patient, l'analysant, à décoïncider de cette coïncidence psychique qui d'une part le satisfait parce qu'il est en adéquation avec elle, et qui d'autre part en même temps le fait souffrir.

Est-il possible d'auto-décoïncider ?

M. Strauss : En vous écoutant, j'entends évidemment avec les termes qui me sont familiers. Ce que vous appelez coïncidence résonne avec le fantasme, qui est une aspiration à la coïncidence, et dont Lacan a élaboré une structure avec des éléments hétérogènes, justement, qui ne coïncident jamais.

Quand vous insistez sur la décoïncidence, j'entends le « Il n'y a pas de rapport » de Lacan. Ça résonne. Et je me repose la question que j'ai posée en introduction : est-ce que la pensée permet cette décoïncidence ? Ou bien faut-il l'intervention du transfert, d'un autre, et de la surprise ? Et c'est aussi, pour finir, la question du paiement.

F. Jullien : J'y reviendrai un peu plus tard, parce qu'il y a beaucoup de prologomènes avant. Et je vous entends bien dire, en tant que psychanalyste, qu'il faut passer par la cure pour cela.

M. Strauss : Comme il n'y a pas d'autoanalyse, l'auto-décoïncidence est-elle possible ?

F. Jullien : J'entends bien, mais permettez-moi d'être philosophe et non pas psychanalyste.

Pour moi, par exemple, ma grande décoïncidence, c'était d'avoir passé par la Chine, et de décoïncider de la philosophie européenne ; pas seulement de son histoire, mais de ses philosophèmes, de toutes ses problématiques implicites en elles-mêmes, comme le verbe être. Pour décoïncider de l'Être, je suis parti en Chine. Cela a été ma décoïncidence, disons initiale, mais jamais tarie, toujours à l'œuvre.

Et j'ai le sentiment que philosopher, c'est proprement décoïncider. Socrate, pour moi, est le premier philosophe parce que, dans l'Athènes de la fin du ^ve siècle – l'Athènes qui se replie idéologiquement après la défaite de la guerre du Péloponnèse, qui se replie sur ses dieux, qui se replie sur sa

morale –, Socrate est celui qui va décoïncider, qui va fissurer cette coïncidence idéologique dans laquelle Athènes croit se restaurer.

Évidemment, à chaque fois, celui qui décoïncide, on l'expédie, on le chasse, on lui fait boire la ciguë. C'est le sort des décoïncidents. D'un autre côté, ce qui se vend, ce qui se paye, c'est la coïncidence, pas la décoïncidence. Et si on revient à la psychanalyse, j'aimerais retrouver cette question : il me semble que ce qu'on paye, ce qu'on peut payer, c'est toujours, c'est seulement de la coïncidence. Parce que c'est ce qu'on reconnaît. C'est pour cette raison qu'on ne paye jamais la décoïncidence. Et en même temps, c'est elle qui serait, si on pouvait dire, à payer.

Je reviens à la philosophie. Peut-on auto-décoïncider ? Non. Moi j'ai eu besoin de la Chine. Il faut un support, un étai comme on dit dans votre langage. Au fond, qu'est-ce qu'un philosophe, si ce n'est celui qui ouvre de l'écart par rapport aux précédents ? On croit qu'il les critique, mais c'est seulement un effet de surface. Quand Aristote critique Platon, il va lui chercher des poux dans la tête, mais ce n'est pas ce point qui est intéressant, même si Aristote a besoin de le faire pour engager son discours.

L'écart n'est pas la différence – l'écart fait apparaître de l'entre, en tension

Aristote ouvre un écart par rapport à Platon. Mais quand je dis écart, c'est un concept précis, qui n'est pas différence. Je voudrais insister sur cette distinction. Je ne suis pas comparatiste, je ne gère pas des ressemblances et des différences. Parce que la différence fait deux choses, si je vais très vite.

D'une part, elle définit l'identité, c'est sa vocation. On le sait depuis Aristote. De différence en différence, on arrive jusqu'à l'essence de la chose que livre sa définition. La différence est le grand outil des typologies, des classements, enfin de l'organisation du savoir.

Mais la différence ne définit pas seulement l'identité. Pour dire la chose simplement : elle laisse tomber l'autre. Parce que si je définis A par différence avec B, une fois que j'ai obtenu cette définition de A par différence avec B, je laisse tomber B et je garde A, dans sa définition, dans son identité.

Alors que l'écart, c'est l'inverse. La différence définit l'identité, donc elle range. L'écart, lui, déränge.

M. Strauss : Sépare.

F. Jullien : Oui. C'est une distance qu'il ouvre. Ce n'est pas une distinction. Mais il dérange au sens où l'on dit familièrement : faire un écart de langue, un écart de conduite, il a fait un écart. Ce qui signifie : il est sorti de l'attendu, du convenu. Dès lors, l'écart, qui au départ dérange et que souvent on corrige, est en fait exploratoire. À la fois il dérange et il est une figure heuristique. Dans mon travail de sinologue, je n'ai pas cherché à comparer, mais j'ai cherché à voir jusqu'où vont les écarts entre langue-pensée chinoise et langue-pensée européenne, c'est-à-dire en quoi les écarts sont exploratoires de possibles de la pensée.

Et puis l'écart, comme vous dites, ouvre une distance, mais une distance qui maintient en regard. L'écart, non pas laisse tomber l'autre, mais, au contraire, maintient l'autre en regard.

M. Strauss : Comme autre.

F. Jullien : Comme autre, oui, c'est ça qui est important ! Du fait qu'il ouvre une distance mais qu'il maintient l'autre en regard, l'écart fait apparaître ce que j'appelle de l'entre, du *between* ; mais de l'entre qui est en tension, un entre qui travaille. Et c'est dans cet entre, ouvert par un écart, que je vois la promotion d'un commun possible, un commun effectif : non pas commun rabattu d'assimilation, de réduction à du semblable, mais commun promu, promu au travers de l'écart, et dans l'entre en tension produit par cet écart.

Par exemple, je dirais qu'Aristote a ouvert des écarts avec Platon, qu'il a ouvert un entre, en tension. Et plus on a ouvert d'écarts avec Platon, plus on a mis Platon en tension. Depuis, l'histoire de la philosophie tout entière est au fond l'histoire de tous ces écarts innombrables, ouverts vis-à-vis de Platon. On peut dire que la philosophie est une juxtaposition d'écarts qui mettent en tension. La philosophie vit de ces écarts en tension, qui la font travailler et qui ne cessent de faire travailler les penseurs, qu'on range après par commodité dans une sorte d'histoire de la philosophie, qui devient vite ennuyeuse. Mais ce qui est intéressant, ce sont les écarts de pensée. Aristote ouvre des écarts avec Platon qui permettent d'ouvrir un nouvel accès au pensable, de nouveaux possibles de la pensée.

L'enjeu politique de l'écart

K. Barkati : Si je comprends bien la différence que vous faites entre écart et différence, elle est d'ordre politique ?

F. Jullien : Cela devient d'ordre politique, absolument. Au départ, c'est philosophique. Mais bien sûr il y a un enjeu politique, vous l'avez très bien vu, qui est qu'aujourd'hui on a à penser deux formes de communs. On peut porter un commun reposant sur des différences et des identités – et je n'aime pas ce mot un peu slogan qui est « je défends mes différences », non, moi je défends mes singularités, ma singularité, mon ipséité, ce que je suis à moi-même, ce n'est pas mes différences ! Mais ce n'est pas avec des différences ni avec des ressemblances qu'on fait du social. Par contre, avec des écarts. Des écarts, mettant en tension, parce que gardant l'autre en regard. C'est ça qui est essentiel.

Je comprends d'abord le commun d'un couple : l'écart, qui met en tension, qui active de l'entre. Y compris si le couple est homosexuel, alors même qu'aujourd'hui la différence sexuelle est d'autant plus en question, parce que c'est de l'écart que vient le désir.

Ensuite, dans une famille, l'écart entre parents et enfants : l'écart de génération, l'écart de langue, l'écart d'expérience entre des parents et des enfants. C'est à partir de là que vous pouvez promouvoir un commun de la famille. Mais un commun effectif, un commun actif. Pas un commun de rabattement, pas un commun d'assimilation.

Il y a une très belle phrase de Braque que j'aime citer : « Le semblable est faux, le commun est vrai. » Et il a une autre très belle phrase : « Trouillebert ressemble à Corot, mais ils n'ont rien de commun. » Voilà le politique que je revendique. Vous prenez un Trouillebert et un Corot, oui ça se ressemble, ça paraît pareil... mais ils n'ont rien de commun !

Donc ce n'est pas par ressemblance, par assimilation, par réduction à un même ou à un pseudo-même, mais c'est à partir de l'écart, au travers de l'entre mis en tension par la mise en regard et le fait que l'autre reste concerné, que peut se promouvoir un commun, encore une fois, actif, intensif. C'est de cette façon que je comprends l'entre comme un politique.

M. Strauss : En vous entendant parler de tension et d'écart, je traduis toujours en lacanien et pense à S_1 - S_2 , l'écart entre des signifiants radicalement hétérogènes et qui néanmoins restent articulés, et à la façon dont Lacan en a déduit à la fois le sujet et l'objet.

F. Jullien : Tout à fait. C'est pour ça que j'ai lu Lacan.

M. Strauss : Ma question est double. La première concerne la tension dont vous parlez. Lacan dès 1945 dans son texte « Le temps logique ⁷ » parle de

la tension subjective produite par le signifiant, donc une tension propre à chacun, singulière, qui se passe même de partenaire.

Deuxième question, sur le sujet et l'objet perdu. J'ai l'impression que vous parlez peu, dans votre texte, de la perte.

Fêlure, fissure, hiatus, béance, inouï, infini du dedans – décommensurabiliser

F. Jullien : J'aurais plusieurs choses à dire, je vais tâcher de les prendre l'une après l'autre.

Ce qui m'a intéressé dans mon travail le plus récent, c'est ce qui s'organise autour de la fêlure, de la fissure, « moi, mon âme est fêlée » de Baudelaire. Dans mon dernier livre sur l'incommensurable, c'est ça qui m'intéresse, ce qu'il y a de tout-n'est-pas-bord-à-bord dans l'expérience. Il y a du hiatus, un hiatus qu'on peut tenter de réduire le plus possible, en bouchant au maximum la béance, mais qui ne se réduira jamais, par conséquent qui est irréductible, une fêlure d'infini.

Cela m'intéresse, parce qu'il ne s'agit pas d'un infini d'au-delà, métaphysique, mais d'un infini qui est au travers, qui travaille du dedans de l'expérience. Je suis de plus en plus attentif à ces fêlures d'infini.

Si je me rapproche un peu plus du terrain de la psychanalyse, par exemple, entre plaisir et jouissance, au moins, il y a une fêlure d'infini. Même entre différé et reporté, entre des termes qui sont synonymes comme dit le dictionnaire, qui sont l'un dans le plongement de l'autre, l'un aidant à définir l'autre... En fait, c'est dans ce presque pareil, dans ce si près, qu'il y a une fêlure d'infini, essentielle à penser.

Ce point me met tout à fait en accointance avec le discours lacanien : être sensible à ces effets de fêlure, à la fois de l'expérience et du langage, qui font que l'on croit être dans une proximité, puis pouf ! un trou s'ouvre sous nous, qu'on n'avait même pas vu, et on tombe dedans. Et ce trou est sans fond.

Cela crée cette sorte de vertige, que la langue ne cesse de masquer, parce que la langue, évidemment, commensurabilise. Et justement penser c'est décommensurabiliser ce que la langue, ce que la société, ce que la monnaie ne cessent de commensurabiliser, pour remettre, rendre saillante, ou comme j'aime à dire rendre inouïe, l'expérience. Ce concept d'inouï est un angle par lequel, je crois, je me rapproche de Lacan.

K. Barkati : Avec l'inouï on arrive à autre chose, mais je vais rebondir sur votre formule « il y a du hiatus ». Cette formule sonne, pour des lacaniens, comme une condensation entre à la fois « Y a d'Un », d'autant que vous reprenez la jouissance, et le « il n'y a pas de rapport sexuel ».

F. Jullien : Bien sûr ! Ça dit les deux. Là je n'essaie pas du tout de forcer, au contraire. J'ai bien quelque part dans ma tête aussi cela. J'ai commenté plusieurs fois dans mon travail ce « il n'y a pas de rapport sexuel ». Ce qui m'intéresse dans l'incommensurable, c'est que ce n'est pas de l'immense, du démesuré, ce n'est pas l'excès de la mesure, ça c'est facile – parce qu'on pourra plus tard avoir des mesures plus fines qui pourront le mesurer un jour. Non. Il y a, dans l'ordre de la mesure, quelque chose qui ne se range pas sous l'unité de la mesure.

L'incommensurable, c'est cela, comme le disaient les Grecs – *asymmetria*. Ce n'est pas l'effet de la mesure, c'est plutôt le fait que ça se mesure mais sans se ranger totalement sous l'unité de la mesure. C'est là qu'est le hiatus.

Ce qu'il y a à penser, et que je trouve très important, c'est un rapport sans rapport. Il y a bien une mise en rapport, et en même temps elle est fêlée. C'est-à-dire que quelque part, elle n'est pas satisfaisante, et ce non-satisfaisant est ce qui donne à vivre, comme ce qui donne à penser. C'est ce qui est fécond, ce qui n'est pas saturé, ou ce qui n'est pas coïncident. On rejoint cette question de la coïncidence : quand je dis « y'a du hiatus », ça signifie « tout ne coïncide pas », avec ce préfixe *co-* comme on dit se *co-*mesurer. Ce couple qui associe et qui, associant, risque de laisser disparaître chaque fois ce qui résiste à cette association, qui maintient en tension, donc qui fait travailler, encore une fois qui fait vivre, qui fait penser.

M. Strauss : Et qui fait symptôme.

F. Jullien : Certainement.

Pour revenir à ce que vous pointiez dans ce bandeau « Changer la vie », j'applique l'ironie à l'égard de moi-même d'abord, parce que c'est une sorte d'humour. En même temps, c'est pour faire signe contre le développement personnel, dire « vous n'êtes pas les seuls à vouloir prétendre changer la vie ». On peut, de la philosophie, du salin de la philosophie, vouloir le faire – et peut-être pouvoir le faire de façon moins bêtifiante que ne le fait le marché du bonheur.

Dans mon livre, j'évoque la question de ce que j'appelle l'intime. L'intime fissure la sociabilité. Lorsqu'on est dans un rapport de sociabilité avec

tout le monde et qu'on engage un rapport intime avec quelqu'un, alors quelque part un hiatus s'ouvre qui sera incommensurable. Ce n'est pas qu'on serait en révolte contre la société, ni non plus que l'on dénoncerait l'hypocrisie des rapports sociaux. Mais s'ouvre cette sécession par rapport à la commensurabilité des rapports sociaux, réduite à une commune mesure qui est d'abord celle du langage, une possibilité. Et ce qui m'intéresse, c'est ce terme de possible. L'intime fait apparaître un possible, qui ne se laisse pas ranger sous cette commune mesure des rapports sociaux.

On a tous éprouvé l'incommensurable de l'événement de la mort. Là, il y a du hiatus. J'évoque la scène qu'on a tous connue au sortir du cimetière : on voit bien comment la parole qu'on essaie de reprendre après avoir mis en terre un proche, essaie de combler l'incommune mesure à parler, essaie de remettre du discours pour boucher la béance. Avec bonne volonté. Il faut être attentif à ces fêlures d'infini qu'on ne peut pas boucher, parce que c'est à partir d'elles qu'on peut proprement exister.

Si je tiens au terme d'existence, ce n'est pas au sens essentialiste, c'est simplement que ce terme dit littéralement se tenir *hors*. Eh bien, je crois que l'expérience se déploie du fait qu'on peut se tenir hors de la commune mesure de l'expérience, et qu'on peut déployer l'expérience à travers ces fissures d'infini que nous révèlent tous ces hiatus d'incommensurabilité.

-
1. ↑ La transcription de cet entretien a été effectuée par Karim Barkati.
 2. ↑ F. Jullien, *Moïse ou la Chine. Quand ne se déploie pas l'idée de Dieu*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.
 3. ↑ F. Jullien, *L'Incommensurable*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.
 4. ↑ <https://association.decoincidences.fr>
 5. ↑ <https://www.champlacanianfrance.net/node/875>
 6. ↑ F. Jullien, *Cinq concepts proposés à la psychanalyse*, Paris, Grasset, 2012.
 7. ↑ J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 197-213.

DU TRAIT, DU TROU ET DU NŒUD

Philippe Bardon

La marque de naissance *

Comment savoir par quel processus un petit être humain devient *par-lêtre* ? Question qui serait moins prioritaire si tous les enfants entraient dans le langage. Or nous savons que ce n'est pas le cas. Tous naissent parmi des êtres parlants mais tous ne s'ouvrent pas au langage, quoique parmi ces derniers certains pourtant y réagissent.

Est-il possible d'accéder à ces prémices de la vie qui semblent à jamais effacées ou isolées derrière une infranchissable séparation ? Comté originaire perdu. Comment savoir ?

Pour aborder ce questionnement, je choisis d'en passer par la contribution que procure la lecture de l'un des ouvrages de la romancière Amélie Nothomb, *Métaphysique des tubes* ¹.

*

Quoique la quatrième de couverture présente l'ouvrage comme une « autobiographie de zéro à trois ans », nous prendrons ici le parti de lire le récit comme l'histoire du personnage central créé par l'auteure, à savoir « le tube ».

Dès les premières pages, « le tube » est présenté comme organisme vivant qui ingère et digère la nourriture puis évacue les résidus. « Le tube », *alias* « Dieu », est assimilable à un absolu indifférencié ² baignant dans la jouissance du vivant. Un organisme en somme, réel dans le réel du monde. À l'instar de Dieu ³, « le tube » est.

Acte I

Deux années s'écoulent avant que « le tube », autrement désigné « la plante » par la mère, manifeste soudainement un affect sans que quiconque sache pourquoi. Un jour, « le tube » entre dans un état de colère paroxysmique : « Une colère fabuleuse l'avait tiré de sa torpeur... »

Comment expliquer cette naissance postérieure de deux ans à l'accouchement ? [...] La seule chose qu'on puisse supposer était l'accident mental. Quelque chose était apparu dans son cerveau qui lui avait semblé insoutenable. En une seconde, la matière grise s'était mise en branle. Des influx nerveux avaient circulé en cette chair inerte. Son corps avait commencé à bouger ⁴.

L'auteure explique cette colère. Elle rapporte que l'on déposait « le tube » dans son parc et qu'il s'y trouvait des jouets : « Peu à peu, un vif désagrément s'emparait de lui. Il s'apercevait que ces objets existaient en dehors de lui, sans avoir besoin de son règne. Cela lui déplaisait et il criait ⁵. »

Un peu plus loin, elle continue à explorer les causes de cet affect : « Dieu » constate que ses proches utilisent un langage qui permet de nommer les choses. Or « Dieu » ne produit que des suites de sons sans cohérences. Et il trouve cette situation « humiliante et intolérable ». La colère s'empare de lui et il se met à hurler de rage. La mère, pour sa part, jugeant ce retard de langage anormal à l'âge de deux ans, pensait que le bébé était en colère parce que lui-même se rendait compte de son retard.

Faux, écrit la romancière. Dieu ne se trouvait absolument pas en retard. Qui dit retard dit comparaison. Dieu ne se comparait pas. Il sentait en lui un pouvoir gigantesque et s'offusquait de se découvrir incapable de l'exercer. Il ne doutait pas un instant de sa divinité et s'indignait que ces propres lèvres n'aient pas l'air au courant ⁶.

Ce moment du récit est précieux.

D'abord, on peut se demander si, du fait de l'émergence de cette colère, il est justifié de continuer à représenter l'enfant par le signifiant « tube ». La colère ne relève-t-elle pas d'une activité cognitive déjà élaborée ? Dès lors, « tube » ne serait plus suffisant pour décrire l'état de ce petit être.

Mais ce n'est pas tout. On constate aussi que cet *infans* ne trouve pas pour autant à dire sa colère. Pour cela, il lui faudrait en passer par les signifiants de l'Autre, soit dire oui à son inscription dans la chaîne signifiante. Or, le récit fait état d'une toute-puissance divine. Le petit être ne lâche pas mot et s'endort d'épuisement. Il semble que l'auteure décrive là un état intermédiaire entre « le tube » et l'être parlant.

En effet, reprenons au moment où la mère incite l'*infans* à prononcer les mots « papa » et « maman ». L'auteure précise : « Le maître du langage, c'était lui. Jamais il ne s'abaissait à répéter *Maman* et *Papa* ⁷. » Apparaît en suivant ce qui relève de l'impossible pour l'*infans*, à savoir faire fonctionner la dimension de la différence. Il n'est pas en mesure de conceptualiser la différenciation entre les objets du monde et lui : « Dieu se conduisait comme Louis XIV : il ne tolérait pas qu'on dorme s'il ne dormait pas, qu'on

mange s'il ne mangeait pas, qu'on marche s'il ne marchait pas et qu'on parle s'il ne parlait pas. Ce dernier point, surtout, le rendait fou ⁸. »

Dans cette première partie du récit, c'est bien la distinction entre *moi* et *pas moi* qui est en jeu. En jeu, mais pas réalisée. « Dieu », tel un « Louis XIV », est envahi par la colère quand le monde tourne indépendamment de lui. La différence est pourtant manifeste entre *l'infans* et les objets du monde (il y a des jouets dans son parc et l'entourage fait usage du langage), mais à cette *différence*, *l'infans* ne dit pas *oui*. Ce qui vient, c'est la colère.

Conceptualiser la différence aurait pour corrélat un effet de séparation. Pour qu'il y ait différence, il faut au moins deux termes, par exemple l'un et l'autre, ou le jour et la nuit. Mais conceptualiser cette opposition nécessiterait d'en passer par une symbolisation primordiale. Cela impliquerait la *Bejahung* ⁹, c'est-à-dire un oui originaire, affirmation primordiale qui signe l'aliénation à la chaîne signifiante. Soit la mise en fonction du registre de l'Autre, à partir de quoi le monde sans signification des images pourrait s'ordonner en mots ¹⁰.

Or, cette *Bejahung*, ce dire oui, se fait sur le mode de l'incorporation. Et justement, l'incorporation, c'est ce qui se produit dans la suite du récit, avec l'entrée en scène du « chocolat blanc de Belgique ».

Acte II

La grand-mère, inconnue de *l'infans*, lui tend entre ses doigts un bâton blanchâtre. C'est une offre. « Dieu » est surpris. La grand-mère joint au geste la parole : « C'est du chocolat blanc de Belgique. »

De ces mots, Dieu ne comprend que *blanc* : il connaît, il a vu ça sur le lait et les murs [...] *C'est pour manger*, dit la voix [...] Dieu a peur et envie en même temps. Il grimace de dégoût et salive de plaisir. En un soubresaut de courage, il attrape la nouveauté avec les dents, la mâche mais ce n'est pas nécessaire, ça fond sur la langue, ça tapisse le palais, il en a plein la bouche – et le miracle a lieu. La volupté lui monte à la tête, lui déchire le cerveau et y fait retentir une voix qu'il n'avait jamais entendue : « C'est moi ! C'est moi qui vis ! C'est moi qui parle ! Je ne suis pas il ni lui, je suis moi ! » Tu ne devras plus dire il pour parler de toi, tu devras dire je [...] Ce fut alors que je naquis, à l'âge de deux ans et demi, en février 1970 [on note ici l'apparition d'une temporalité], dans les montagnes du Kansai, au village de Shukugawa [dimension spatiale] sous les yeux de ma grand-mère [soit la présence d'un autre et du regard de cet autre] et par la grâce du chocolat blanc ¹¹ [miracle de l'incorporation concomitante d'un objet et du signifiant qui le représente]. »

C'est ainsi qu'Amélie Nothomb décrit la naissance du sujet de la parole. Naissance du sujet de la parole, du fait du passage de la perception de la chose (chose blanche imaginaire) à la symbolisation de cette chose (nommée par la grand-mère « chocolat blanc ») dans un vécu de plaisir (une jouissance qui relève du registre du réel) ¹².

*

Quelle lecture pouvons-nous faire de ce récit ?

Au début, « le tube » végétale, absolu indifférencié du chaos primordial. Pourtant, les exigences de la réalité s'imposent, des jouets dans le parc aux paroles de l'entourage... Autant de manifestations de la différence que « Dieu » rejette avec colère, signe que « Dieu » a bien perception d'un environnement qui lui échappe. Mais, quoi qu'il en soit, le processus de symbolisation n'opère pas : il s'ensuit un état intermédiaire de colère.

Puis se produit l'extraordinaire effet de gustation du « chocolat blanc ». Effet instantané : le goût du chocolat lui « déchire le cerveau ». L'effet se produit dans et par le corps. Corrélativement à la déchirante substance, l'enfant incorpore le signifiant, le tout servi par la grand-mère, personne physique présente, à la manière de l'adulte qui commente l'expérience de l'enfant au stade du miroir : la grand-mère s'adresse à lui, « c'est du chocolat blanc ! ». De façon concomitante, « Dieu » incorpore la substance, le signifiant qui la représente et la chaîne signifiante qui supporte le signifiant.

Conjointement à la naissance du sujet de/à la parole ¹³, s'effectue le processus de séparation-individuation : « C'est moi ! C'est moi qui vis ! » Et à partir de ce moment le sujet se compte.

*

Lacan a voulu produire une approche logique de ce moment inaugural de l'existence du sujet. Pour repérer ce qui fonctionne comme support de la différence (puisque le sujet se compte), il se réfère aux travaux de Freud concernant l'identification et en extrait l'*einzigiger Zug* ¹⁴, qu'il traduit par « trait unique ¹⁵ ». Mais Lacan n'en reste pas là, car l'*einzigiger Zug* de Freud renvoie à l'identification dite secondaire, par laquelle un sujet trouve un signe identificatoire dans un trait de l'objet aimé. Or Lacan cherche à identifier ce qui se produit du fait de l'avènement de ce *dit premier*. Dans « Subversion du sujet... », il avance une première définition : « Le dit premier décrète, légifère, aphorise, est oracle. Il confère à l'autre réel son obscure autorité. Prenez seulement un signifiant pour insigne de cette toute-puissance [...] de cette naissance de la possibilité, et vous avez le trait unaire

qui, de combler la marque invisible que le sujet tient du signifiant, aliène ce sujet dans l'identification première qui forme l'idéal du moi ¹⁶. »

Puis, dans un séminaire plus récent, *L'Envers de la psychanalyse*, nous trouvons une formulation à laquelle vient en écho l'expérience décrite par la romancière au moment précis où *l'infans* goûte le chocolat et où « la volupté lui monte à la tête, lui déchire le cerveau ». Lacan décrit le *trait unaire* « en tant qu'il commémore une irruption de jouissance ¹⁷ ». Effectivement, il y a bien consécutivement irruption de jouissance et mise en fonction du symbolique, l'irruption de jouissance venant faire éclore *une différence* dans le chaos du monde de *l'infans* : par la grâce du chocolat blanc, c'est différent.

Que le sujet se compte implique, pourrait-on dire, un renoncement à la jouissance de l'état d'absolu indifférencié, ou du moins la perte de cet état. Et du fait de cette perte, le sujet se marque (se compte) d'un trait. Un trait que Lacan s'est appliqué à conceptualiser comme *trait unaire*.

Pour expliquer comment le trait unaire entre en jeu, Lacan utilise l'exemple suivant : il a observé dans un musée une côte d'animal préhistorique couverte d'une série de traits dont il suppose qu'ils ont été tracés par un chasseur et que chaque trait représente un animal tué. « Le premier signifiant, c'est la coche, par où il est marqué, par exemple, que le sujet a tué *une* bête, moyennant quoi il ne s'embrouillera pas dans sa mémoire quand il en aura tué dix autres. Il n'aura pas à se souvenir de laquelle est laquelle, et c'est à partir de ce trait unaire qu'il les comptera. Le trait unaire, le sujet lui-même s'en repère, et d'abord, il se marque comme tatouage, premier des signifiants. Quand ce signifiant, cet un, est institué – le compte c'est *un* un ¹⁸ [...] ». Que chaque bête, quelles que soient ses particularités, soit comptée comme une unité signifie que le trait unaire introduit un registre qui est au-delà de l'apparence sensible. Dans ce registre qui est celui du symbolique, la différence ne se fonde plus sur l'apparence, laquelle relève de l'imaginaire. La ressemblance avec l'objet initial s'efface, l'inscription se différencie de son image.

Le trait unaire, parce qu'il permet le comptage, est le support de l'identification de l'individu. En effet, le sujet ne compte pas seulement des objets, il se compte lui-même. Il est impliqué de façon radicalement constituante dans une activité inconsciente de comptage. Le trait unaire est la première forme signifiante que le sujet parlant donne à son existence.

Avec l'illustration du chasseur qui coche un trait pour chaque bête tuée, Lacan montre que si l'objet est réduit à un trait, cela résulte de l'intervention

du signifiant. Le trait unaire n'est donc pas seulement ce qui subsiste de l'objet, il est aussi ce qui l'a effacé. Or, ce qui est effacé ne peut se dire.

Dans son séminaire de 1969, Lacan précise la fonction du trait unaire, à savoir qu'il sépare le corps du sujet de la jouissance illimitée – la sienne et celle de l'Autre. Cette séparation a pour conséquence une première perte ¹⁹, la perte d'une part de jouissance de corps limitée, l'objet *a*. Lacan, dans son algèbre, écrit le trait unaire « $1/a$ ²⁰ ». Sous la barre gît la jouissance d'avant la marque, la marque de naissance du sujet barré.

Il découle de cette approche que le trait unaire se spécifie comme élément isolé. Il inaugure la différence. Il ne représente rien puisque la chose qu'il compte (qu'il chiffre) est effacée. Son inscription correspond à un effet de perte de jouissance d'où se produit la naissance du sujet (S barré) ²¹.

* ↑ Intervention à la soirée du Réseau Enfance Psychanalyse, à Bordeaux, le 15 novembre 2022.

1. ↑ A. Nothomb, *Métaphysique des tubes*, Paris, Librairie générale française, coll. « Le livre de poche », 2002.

2. ↑ Désigne ici un état de non-différenciation avec le réel du monde. Dans la tradition philosophique, *l'absolu* est ce qui existe par soi-même, sans dépendance. Ce qui est *absolu* n'a besoin d'aucune condition et d'aucune relation pour être. *L'absolu* ne dépend d'aucune autre chose. À *l'absolu*, on peut associer d'une part *l'inconditionnel* et *l'indéterminé*, et d'autre part le sens de *parfait*, *achevé* et de *totalité*.

3. ↑ Dans un passage biblique, Moïse questionne Dieu : « [...] s'ils me demandent quel est ton nom, que leur répondrai-je ? » – Dieu dit à Moïse : « Je suis celui qui suis ». Et il ajouta : « C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui s'appelle *je suis* m'a envoyé vers vous » (Exode 3:7-8, 13-14). De la même façon, jusqu'à ses 2 ans et demi, « le tube » est.

4. ↑ A. Nothomb, *Métaphysique des tubes*, *op. cit.*, p. 23.

5. ↑ *Ibid.*, p. 24.

6. ↑ *Ibid.*, p. 25.

7. ↑ *Ibid.*, p. 26.

8. ↑ *Ibid.*, p. 27.

9. ↑ S. Freud, « La négation », dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, Puf, 1985. *Bejahung*, mot allemand traduit par « affirmation », est un terme que l'on retrouve dans le texte de Freud « Die Verneinung ». Tout usage de la négation suppose une *Bejahung* préalable. La *Bejahung*, dont on n'a aucune trace directe, serait donc, par déduction, un préalable obligé, inévitable, de la négation, *Verneinung*. En effet, logiquement, il n'est pas possible de nier quelque chose qui n'existe pas ; la négation ne peut porter que sur quelque chose qui est déjà là, que sa présence soit ou non consciemment repérée comme telle.

10. ↑ M. Menès, *La « Névrose infantile », un trauma bénéfique*, Paris, Éditions nouvelles du Champ lacanien, 2019, p. 73-74 : « Dans un premier temps, il faut supposer, la clinique des autistes le suggère, qu'il y a une certitude de l'existence, une qualité d'être qui se situe en amont du refoulement primaire. Puis se construit la distinction dedans/dehors par le jugement d'attribution. L'affirmation inaugurale, la *Bejahung*, qui constitue la distinction moi/pas moi, associée aux perceptions des premiers objets, se fait sous l'influence du principe de plaisir. »

11. ↑ A. Nothomb, *Métaphysique des tubes*, op. cit., p. 30.

12. ↑ M. Menès, *La « Névrose infantile », un trauma bénéfique*, op. cit., p. 74 : « Le lien entre le langage et le vivant se fait sur le corps par le biais des zones érogènes délimitées par les pulsions qui organisent la libido autour des expériences de satisfaction. Le corps est une surface, une enveloppe trouée. Dans l'extrait cité, c'est l'orifice bouche qui entre en jeu et le plaisir va prendre un nom donné par l'Autre : chocolat. La pulsion orale s'organise à partir de cet objet cause du désir. La suite du texte montre l'enfant sortir du mutisme où elle s'était enfermée depuis sa naissance. »

13. ↑ Qui dit sujet, dit sujet de l'inconscient, car le mot n'est pas la chose. Il y a eu refoulement. La chose est recouverte par le signifiant, d'où une perte. Perte de jouissance du vivant, que Lacan écrit *a*.

14. ↑ Les termes *einziger Zug* sont rencontrés sous la plume de S. Freud dans le texte original *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Liepzig, Wien, Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921). Dans le chapitre traduit en français par « L'identification », Freud, précisant la deuxième forme d'identification, indique que la foule s'identifie au leader par le biais d'un seul trait emprunté à ce dernier : « [...] l'identification est [...] extrêmement limitée, et n'emprunte qu'un seul trait à la personne-objet ». Traduction : S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot et Rivages, 2001, p. 189-190.

15. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 6 décembre 1961.

16. ↑ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 808.

17. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 89.

18. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 129.

19. ↑ Cette perte première affecte les parlêtres. Elle est consécutive de l'effet négativant du langage. Cette perte première est à différencier d'une seconde perte, possible pour les sujets ayant procédé à une identification phallique, et qui consiste en ce que ces sujets cessent de s'identifier au phallus imaginaire. La seconde perte concerne la castration phallique, castration symbolique d'un objet imaginaire.

20. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 154.

21. ↑ C. Soler, « La répétition ne se produit qu'une seule fois », *L'En-je lacanien*, n° 15, Toulouse, Érès, 2010, p. 9-20 : « Son chiffre affecte seulement la jouissance d'un effet de perte, qui est identique à la production du sujet divisé. »

Armando Cote

Les « trahisons de la mémoire » : un poème dans la poche *

Plus Lacan avance dans ses élaborations, plus la poésie lui permet de se démarquer de la linguistique. Entre le discours de l'inconscient et le discours poétique, il n'y a plus de démarcation. Le père est d'abord un signifiant, puis une métaphore, et prend ensuite une fonction nouante et nommante. Le cas de Héctor Abad, écrivain colombien, nous permettra d'illustrer l'excès d'amour d'un père, « un trop de père ¹ ».

Héctor Abad a trouvé un poème dans la poche de la veste de son père, assassiné à Medellín le 25 août 1987. Le premier vers dit :

« Nous voilà devenus l'oubli que nous serons ². »

Il a fallu vingt ans à Héctor Abad pour écrire à partir de ce poème un livre, qui sera traduit en plus de vingt-six langues : *L'oubli que nous serons*, dans lequel il écrit ce qui est impossible à écrire. Abad n'a pas reculé face à l'irréparable ; au contraire, il fait de cet impossible quelque chose de possible : « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit pour quelqu'un qui ne peut pas me lire, et ce livre même n'est rien d'autre qu'une lettre qui s'adresse à une ombre. »

L'écriture d'Abad est une écriture de l'inconfort. À le lire, nous ressentons l'inconfort de dire et d'écrire. Abad a pris le chemin du pas-de-sens du poème que son père a utilisé comme seule arme contre sa mort annoncée. En effet, son père a été plusieurs fois menacé de mort à cause de ses prises de position politiques : « Son cœur n'était cuirassé que par un papier fragile, un poème qui n'a pas empêché sa mort. Mais il est beau que quelques lettres tachées par le dernier fil de sa vie aient sauvé, sans le vouloir, et pour le monde, un sonnet oublié de Borges sur l'oubli ³. »

Ce poème a eu une fonction symbolique très importante, dans la mesure où il a été le prétexte pour écrire deux livres. À travers l'écriture de ses livres, Abad a pu transformer ses fantasmes et tenté de déchiffrer le mystère de ce poème. Cette dimension de transformation est en lien avec la

question de la transmission et de l'héritage. La dimension temporelle de la hâte, constitutive du stade du miroir, devient présente face à cet objet poétique. Abad est capté, capturé par l'énigme et la fonction de ce poème.

Après la publication du livre intitulé : *El olvido que seremos*, « L'oubli que nous serons ⁴ », un poète colombien s'est attribué le poème que son père avait dans sa poche. C'est à cet endroit qu'une urgence, une obligation d'écrire un autre livre est née. L'urgence était de tenter de faire entendre ce qui a échappé à la transmission. Le témoignage est de cet ordre. S'il y a eu expérience du réel, il y a une sorte d'obligation, une « impérieuse nécessité ⁵ », disait Primo Levi, de témoigner. Au fond, dans la question de l'héritage et de la transmission, on retrouve la question : comment se faire entendre ? Le fameux cauchemar de Primo Levi est assez parlant.

La feuille de papier où était écrit le poème était une feuille möbienne, en ce sens que les pensées sont le recto et les sons le verso, comme Saussure le disait à propos du langage. Le poème dans la poche fait énigme parce qu'il est entre deux bords d'une bande, il est coupure et bande en même temps. Le père d'Abad savait que ce poème était coupure et suture en même temps et que lui-même serait oublié *et* objet de mémoire.

La question du nom propre est au centre de la question de la transmission. L'oubli du nom *Signorelli* par Freud dévoile la structure du nom qui vient obturer le trou propre à la structure du signifiant. Le passage du Nom-du-Père, au singulier, aux noms du père, au pluriel, est une manière de faire entendre l'impossible à dire et la multiplication des noms. Une structure à trois est donc nécessaire pour accéder au quatrième, le Nom-du-Père qui noue et qui nomme.

Il y a une sorte de condamnation à écrire, à renouer à travers l'écriture : écrire s'impose à Abad. Condamné est le terme utilisé par Piera Aulagnier ⁶, « condamné à investir », ou encore « condamné à traduire » dans le cas de Janine Altounian, qui avait hérité du journal de déportation de son père ⁷ : ce journal fait aussi énigme pour elle.

Ce qui peut se transmettre n'est pas seulement de l'ordre signifiant, de l'ordre du sens, mais est aussi de l'ordre du silence, de l'ordre de la lettre. Ce qui se transmet d'une génération à une autre se transmet comme une onde de choc « radio-active ⁸ », c'est-à-dire par le médium de la voix, la grosse voix du surmoi qui exige la production des signifiants et qui borde la jouissance. La reconstruction de l'histoire ne pourra pas boucher le trou, au contraire elle lui donnera plus de consistance. Dans l'expérience analytique, le moment de séparation de fin est le moment où se délient les signifiants de l'histoire : vengeance, violence, trahison, etc., qui ont tous des allures de

destin, pour les tordre et produire un effet d'anamorphose, une dissolution de toute perspective. Oublier pour pouvoir se séparer.

Après le trauma, la vie continue, mais certains font un « travail d'enfant ⁹ ». C'est un effet qui est en rapport avec la structure du langage. L'être parlant « choit » dans un monde de langage, un monde dont Lacan nous dit qu'il est d'ores et déjà constitué par le malentendu, les trous entre les dits. C'est en ces termes qu'il réinterprète le traumatisme de la naissance, dont il précise qu'il n'y en a pas d'autre : être né de deux parlants qui ne parlent pas la même langue, de deux parlants qui ne s'entendent pas parler, qui ne s'entendent pas tout court. De structure, « l'homme naît malentendu ¹⁰ », et d'un malentendu accompli. Mais, si le rapport sexuel n'est pas transmissible, s'il ne peut y avoir de relation entre les sexes, en revanche un lien entre les générations voisines est inévitable. Le terme qu'utilise Lacan est « irréductible ¹¹ ».

En effet, il est impossible de ne pas transmettre ¹² ; de manière contingente entre les générations il y a toujours une partie de jouissance qui peut faire rapport. La transmission peut produire une commune mesure. Mais un élément reste immesurable, c'est un objet irréductible pour chacun : l'objet petit *a*. Cet objet, Lacan l'a inventé pour rendre sensible la chose qui n'est pas aliénée dans l'Autre, la part inaliénable qui est *a-thée*. C'est l'effet qui se produit à la fin d'une analyse quand le sujet se sépare du temps de l'Autre. Lacan a donné à cet objet plusieurs valeurs : objet du désir, ou dans le désir, ou encore cause du désir. Après un certain temps, il va le limiter à quatre substances épisodiques : seins, fèces, regard, voix.

La cure analytique peut être décrite comme un procès d'extraction de l'objet *a* à partir de l'Autre. Lacan a fait de cet objet la pierre angulaire, l'algorithme de sa théorie ; l'objet *a* devient, à la fois, ce qui divise ¹³ et ce qui unifie ¹⁴.

L'objet *a* est un objet atemporel impossible à réduire, donc à oublier. Lacan donne comme définition de l'inconscient la mémoire de ce qui a été oublié ¹⁵ mais qui ne s'ordonne que de la répétition. Lacan dans son retour à Freud, en tant qu'héritier, a dû inventer, aussi, pour échapper au destin : « Si j'ai un jour inventé ce qu'était l'objet *a*, c'est que c'est écrit dans *Trauer und Melancholie* ¹⁶. » Autrement dit, quelque chose du désir de Freud serait resté en souffrance. Rappelons la phrase de Goethe souvent citée par Freud : « Ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le afin de le posséder. Ce dont on n'use pas est un lourd fardeau ¹⁷. »

Ce reste, qui ne s'utilise pas, peut devenir un lourd fardeau. Il me semble que Goethe fait allusion à cet élément qui persiste et qui ne cesse

pas de ne pas s'écrire, qui fait retour sous la forme d'un regard ou dans une voix : qui fait défaut, qui manque, qui n'a pas reçu d'inscription. Pour Abad, l'écriture de l'histoire de son père a été nécessaire pour s'enlever un lourd fardeau. En effet, trop présent, il fallait l'écrire pour pouvoir l'oublier.

Lacan parle de ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Là où il y a un trou, dit Lacan, l'inconscient invente. Le père d'Abad, c'est un père trou. Le Nom-du-Père fait trou pour son fils. Un refus d'exaltation du nom propre et un appel à la fiction se retrouvent dans le poème de Borges qu'il avait dans sa poche :

Je ne suis l'insensé qui s'accroche
 Au son magique de son nom.
 Je pense avec espoir à cet homme

Qui ne saura qui je fus ici-bas.
 Sous le bleu indifférent du Ciel
 Cette pensée me console ¹⁸.

Le recours à *lalangue*, pour Abad, a été la clé de voûte de sa possibilité d'écriture. Il s'est inspiré de l'écrivaine italienne Natalia Ginzburg (*Les Mots de la tribu* ¹⁹) et de Primo Levi (*Si c'est un homme* ²⁰). Cette deuxième langue, l'italien (il a étudié et vécu à Turin), lui a permis de prendre la distance nécessaire pour revenir à sa langue. Abad démontre qu'en utilisant le parler de sa maison à Medellín, un espagnol qui lui est propre, il arrive à toucher le réel de la violence de tout un pays. Le singulier rejoint simultanément le collectif.

L'art d'Abad, sa force de transmission a été d'inventer un certain objet qui n'a pas de substance parce qu'il n'a jamais existé. Abad nous livre ainsi une définition qui s'approche de celle de l'objet *a* de Lacan, « un objet qui ne saurait exister que dans les mots ²¹ ». Nathalie Sarraute dit la même chose autrement : l'innommable « prend corps en écrivant ²² ».

Abad fait partie des écrivains du réel ; il ne cherche pas une réparation, il affirme au contraire son caractère d'irréparable. Face à la mort d'un être cher, nous assistons au paradoxe de la culpabilité et de l'autodestruction. Abad refuse de vouloir comprendre. Il tente de sortir de la voie pénale qui réclame une punition. Connaître le vrai ne changera rien. Il n'y a pas de vérité sur le réel, puisque le réel se dessine comme excluant le sens.

On n'écrit pas pour se consoler, mais parce qu'il est impossible d'oublier. *Trahisons de la mémoire* est un formidable livre qu'Abad a ajouté à son autobiographie familiale, comme un appendice, pour insister sur le message qui se transmet d'un poète à un autre, pour dire qu'au fond le nom propre

importe peu : il peut s'envoler²³ du moment où l'effet poétique existe. Ce que Lacan a si bien dit : « Je ne suis pas un poète mais un poème²⁴. »

Dans la démarche d'assimilation de la mort de son père, Abad a réussi à dépasser la vengeance, la haine, la dénonciation typique, pour produire quelque chose d'inédit : la récupération d'un poème oublié de Borges. C'est par ce nouage à quatre que la mort de son père prend une nouvelle signification, qui ne porte aucun message, mais qui boucle un silence affreux par le retour de la voix du père qui lit le poème de Borges dans une émission de radio. Son père savait qu'aucune consolation n'était possible, que notre besoin de consolation est impossible à rassasier, comme l'a si bien dit Dagerman²⁵, parce que la véritable vengeance est l'oubli.

Le père d'Abad est un père troué, non seulement troué par les balles de la violence, mais troué par l'effet poétique. Héctor Abad fixe la mémoire de son père tout en la dépassant pour devenir un écrivain. Il va au-delà de la banalité de la mort. Là où il y a eu trop de père dans son enfance, il arrive à ressentir une absence, qui ne produit plus de sens. Abad a réussi à écrire l'envers du père de Kafka²⁶, grâce à un tour de force, le tour de force de la poésie. Abad fait entendre au père, épatant : « Papa : m'adore pas tant²⁷ ! »

* ↑ Intervention prononcée à Rome, le 10 juillet 2021, dans le cadre de la 2^e Convention européenne de l'EPFCL.

1. ↑ H. Abad, *L'oubli que nous serons*, Paris, Gallimard, 2006, p. 32.
2. ↑ *Ibid.*, p. 279.
3. ↑ H. Abad, *Trahisons de la mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 2009, p. 115.
4. ↑ H. Abad, *L'oubli que nous serons*, *op. cit.*
5. ↑ P. Levi, *Les Naufragés et les Rescapés*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1989, p. 82.
6. ↑ P. Aulagnier, « Condamné à investir », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 25, Paris, Gallimard, 1982, p. 309.
7. ↑ J. Altounian, *L'Écriture de Freud, Traversée traumatique et traduction*, Paris, Puf, 2009.
8. ↑ Y. Gampel, dans A. Cote et B. Patsalides (sous la dir. de), *Transmettre et témoigner, Les effets de la violence politique sur les générations, Hommage à Primo Levi*, Paris, L'Harmattan, 2009.
9. ↑ N. Vasseur, *Je ne lui ai pas dit que j'écrivais ce livre*, Paris, Liana Levi, 2006, p. 21.
10. ↑ J. Lacan, « Dissolution ! », *Ornicar ?*, n° 22-23, printemps 1981, p. 12-13.
11. ↑ J. Lacan, « Note sur l'enfant », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 373. Sur ce point, voir « L'irréductible d'une transmission », dans *Transmettre et témoigner, Les effets de la violence politique sur les générations*, *op. cit.*, p. 11-128.

12. ↑ B. Cyrulnik, « Préface », dans H. Epstein, *Le Traumatisme en héritage*, Paris, Gallimard, 2005, p. 9.
13. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 92.
14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 23.
15. ↑ J. Lacan, « Discours de Rome », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 138.
16. ↑ J. Lacan, *Conférence à Louvain*, 13 octobre 1972, *Quarto*, n° 5, Bruxelles, 1981.
17. ↑ Goethe, *Faust I*, vers 682-684 : « Was du erebt von deinen Vätern hast, Erwird es, um es zu besitzen. Was man nicht nützt ist eine schwere Last. » Cité par Freud entre autres dans *Totem et tabou*.
18. ↑ H. Abad, *L'oubli que nous serons, op. cit.*, p. 279.
19. ↑ N. Ginzburg, *Les Mots de la tribu*, Paris, Grasset, 2008.
20. ↑ P. Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Pocket, 1988.
21. ↑ H. Abad, *Trahisons de la mémoire, op. cit.*, p. 9.
22. ↑ J'ai relevé cela dans une série d'entretiens que Nathalie Sarraute a donnés sur France Culture, dans l'émission « À voix nue ». Je dois cette référence à Kristèle Nonnet-Pavois.
23. ↑ J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, séance du 6 janvier 1965. « Le nom propre c'est une fonction volante, si l'on peut dire, comme on dit qu'il y a une partie du personnel, du personnel de la langue dans l'occasion, qui est volante, il est fait pour aller combler le trou, pour lui donner son obturation, pour lui donner sa fermeture, pour lui donner une fausse apparence de suture. »
24. ↑ J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 572.
25. ↑ S. Dagerman, *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Arles, Actes Sud, 1993.
26. ↑ « Quand j'ai lu, des années plus tard, la *Lettre au père* de Kafka, j'ai pensé que je pourrais écrire cette même lettre, mais à l'envers, avec de purs anonymes et des situations opposées. » H. Abad, *L'oubli que nous serons, op. cit.*, p. 32.
27. ↑ *Ibid.*

Michel Bousseyroux

La *Via Regia* et la *Regina Viarum* de l'inconscient Du rêve au symptôme et retour *

On se figure qu'après le tournant de « Joyce le Symptôme » Lacan déprécie le rêve ¹ pour lui préférer le symptôme pour penser la psychanalyse au-delà de l'Œdipe. Et pourtant, dans un de ses derniers textes, Lacan associe *très étroitement*, à propos d'Aristote, la particularité du symptôme et le rêve. Il dit que le psychanalysant ne raconte pas que des rêves, *il rêve, c'est-à-dire il tient à la particularité de son symptôme* et il ne veut en aucun cas que l'analyste l'en réveille. Qu'est-ce qui motive, pour Lacan, ce retour en force de la question du rêve sur les lieux de la cure et de l'intervention de l'analyste ? C'est qu'on ne fait pas que rêver quand on dort ou quand on rêve. *On rêve tout le temps, comme parlant, y compris dans le parler analysant*. Examinons ce qui, de Freud à Lacan, du rêve au symptôme, dans leur doctrine, s'est déplacé et ce qui cependant fait Lacan finir par dire que le symptôme, dont il vient de spécifier la fonction nodale décisive, ne diffère pas au fond, en tant que l'analysant tient à sa particularité de jouissance, d'un rêve dont il ne veut pas qu'on le réveille – ce qui n'est pas sans hypothéquer la fin d'analyse.

Au commencement de la psychanalyse, il y a la voie freudienne de l'interprétation des rêves. C'est *die Via Regia*, la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient. Freud le découvre et l'affirme en 1900 : « Die Traumdeutung aber ist die Via regia zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben ². » Freud psychanalyse la névrose à partir de l'interprétation des rêves, comme en attestent les cas de Dora, du petit Hans, de l'Homme aux rats et de l'Homme aux loups ou encore du peintre Christoph Haizmann.

La preuve du réel par le fantasme

Que cherche Freud dans l'interprétation du rêve ? Il cherche une preuve, la preuve du réel auquel le rêve fait entrée. L'analyse de l'Homme aux loups est sur ce point paradigmatique. Freud pense trouver dans le rêve

des loups blancs la preuve de sa théorie de la scène primitive sur la réalité événementielle à laquelle son analysant oppose un démenti farouche. Il est vrai que la reconstruction de cette scène d'un triple coït de ses parents, que l'Homme aux loups aurait observée à dix-huit mois, un été où une poussée de fièvre l'aurait réveillé à cinq heures et où il aurait été témoin d'un *coitus a tergo* trois fois répété, et auquel l'enfant aurait répondu par le cadeau d'une défécation, est hautement invraisemblable. Mais justement, le réel est invraisemblable et c'est bien sur ce réel, et non sur la réalité de la scène primitive, que Freud ne cède pas. On peut dire que le rêve des loups fait entrer Freud dans le réel et que c'est ce réel, qui est entré dans le rêve par la fenêtre du fantasme, qui tout à coup s'ouvre dans le rêve comme le V du chiffre romain qui chiffre la déchirure de la castration ainsi que la mainmise de l'emprise maternelle qui réapparaîtra dans le rêve final de *l'Espe*, le rêve de la guêpe aux ailes arrachées par... Freud : Freud, à la place du Nom-du-Père dans ce rêve, arrache le rêveur, S. P., à l'emprise mutilante de la mère. Quant au rêve inaugural des loups, il constitue le cadre du fantasme, dévoilé dans sa structure de coupure.

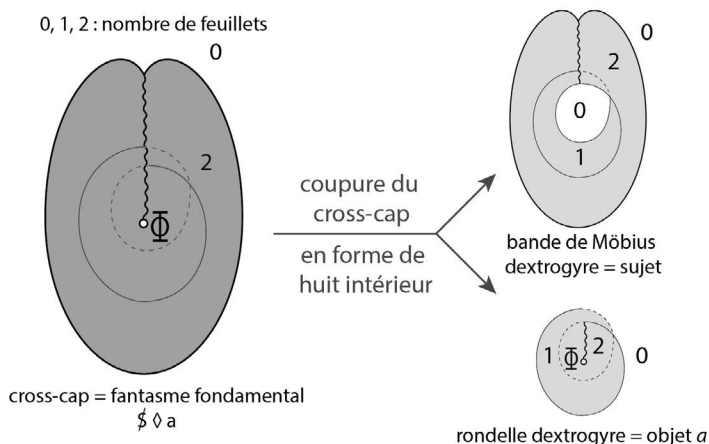
Le rêve et le fantasme sont différents. Ils n'ont pas la même fonction, le même usage. Le rêve accomplit le désir, le fantasme le soutient, il en supporte l'utopie. Lacan précise que c'est le désir de l'Autre que le rêve accomplit. Le fantasme n'accomplit pas le désir, il en soutient l'impossible, dans la névrose obsessionnelle, ou l'insatisfaction, dans l'hystérie, voire il prévient, comme d'une menace, du désir, dans la phobie. En fait, le fantasme du névrosé lui sert à boucher le trou de l'Autre du désir. Il occulte, par le bouchon de l'objet, le manque dans l'Autre. Alors que le rêve ne travaille pas à le combler. Il travaille plutôt à le creuser. C'est ce que Freud repère quand il dit que le rêve garde un point obscur, où il se rattache à *l'Inconnu*, l'ombilic du rêve, qui est le réel d'où le rêve surgit comme un champignon de son mycélium. C'est ce réel qui fait irruption dans certains rêves comme celui de « l'injection faite à Irma » ou le rêve de « l'enfant qui brûle ».

L'objet lacanien et son nœud

Dans le rêve des loups, le rêve ouvre la porte au réel que le fantasme fait entrer par la fenêtre. Là, le rêve est la voie royale du fantasme, de l'accès à sa structure, à sa topologie. C'est d'ailleurs ce rêve qui met la puce à l'oreille de Lacan. Car c'est à partir de ce rêve, dans le séminaire *L'Identification*, que Lacan construit la topologie du fantasme et de son objet qu'il se permet alors d'appeler, le 20 juin 1962, « l'objet lacanien ». C'est donc le rêve d'angoisse des loups qui ouvre la voie royale de l'objet *a*. Devant cette scène de l'arbre sur lequel sont perchés des loups – qui ne sont absolument

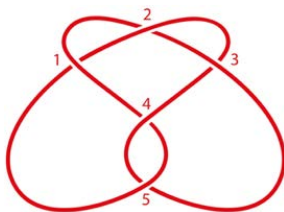
pas des loups – au nombre de cinq (alors qu'ailleurs on parle de sept), le sujet, dit Lacan, « se fait *loup regardant* et se fait *cinq loups regardant*. Ce qui s'ouvre subitement à lui dans cette nuit de Noël, c'est le retour de ce qu'il est, lui, essentiellement, dans le fantasme fondamental. Sans doute, la scène elle-même dont il s'agit n'est que voilée : de ce qu'il voit n'émerge que ce V battant en ailes de papillons des jambes ouvertes de sa mère, ou le V romain de l'heure d'horloge, la *cinquième heure* du chaud été où la scène primitive semble s'être produite. Mais l'important, c'est que ce qu'il voit dans son fantasme, c'est *S barré* lui-même en tant qu'il est coupure de *petit a*, $\$ \diamond a$. Les *petits a*, ce sont les loups ³ ». L'objet *a* tel qu'il est constitué au niveau du désir « est numérique, il porte le nombre avec lui comme une qualité ⁴ ».

C'est dans les deux séances précédentes des 6 et 13 juin 1962 que Lacan présente, pour la première fois, la topologie du cross-cap qui structure le fantasme fondamental et qui s'organise à partir de la coupure à double tour du huit intérieur qui sépare la surface fermée du cross-cap en deux parts, la part, mœbienne et spécularisable, du sujet, et la part, bilatère et non spécularisable, de l'objet *a*, dont la rondelle inclut en son centre la singularité d'un point-trou cuspidal organisateur de toute la surface du cross-cap, où Lacan situe le phallus Φ .



L'ouverture de la fenêtre dans le rêve des loups fait coupure séparatrice de *l'objet-cinq-loups* qui fige le sujet, « l'arborifère », le fait être arbre de Noël du fantasme de dévoration par le regard. L'objet regard y est porté

à la puissance cinq, a^5 , qui dans la suite décroissante de Fibonacci s'égalise à $2 - 3a$: identifications dans ces $3a$ le chiffrage numérique des trois coïts parentaux postulés par Freud dont le petit Serguéï est le produit dans le fantasme fondamental. Le chiffre 5 est bien l'exposant du désir qui se noue dans l'Autre devant lequel le sujet se voit comme petit a s'abolir. Lacan a présenté dans le séminaire *Le Sinthome*, le 17 février 1976, un nœud qui porte en lui le nombre cinq comme une qualité nodale puisqu'il présente cinq passages dessus-dessous et qu'il a appelé le *nœud de Lacan* ⁵. Ce nœud d'une seule corde convient bien au réel qui s'écrit dans le rêve des cinq loups, l'arbre du rêve étant comme le graphe des cinq points-nœuds au croisement desquels les loups, qui ne sont pas des loups, se tiennent perchés.



Ce nœud, dans la terminologie de Jean-Michel Vappereau, est un « non-nœud propre » : il ne doit rien à l'enlacement et sa surface d'empan est bicolorable, bilatère, c'est-à-dire ne nécessite pas de coupure. Si Lacan le nomme *nœud de Lacan*, c'est pour sa propriété à chiffrer le réel numérique de l'objet lacanien. Du rêve de l'Homme aux loups, Lacan a donc fait la voie royale du nœud qui convient le mieux à l'objet qu'il a inventé. En ce sens, le fantasme et son objet a tels que le rêve peut parfois en dévoiler la structure sont la *Via Regia* de la psychanalyse.

La boussole du fantasme

On sait que Lacan a fait du fantasme et de son objet la boussole de son orientation dans la théorie comme dans la pratique de la psychanalyse. Car il s'agit de découvrir, dans une psychanalyse, que le fantasme est le moteur de la réalité psychique, celle du sujet divisé en tant qu'il se réalise dans sa division même dans son fantasme. De 1962 à 1974, jusqu'à « L'étourdit » et même dans le séminaire *Encore*, en passant par sa proposition de 1967 sur la passe et le psychanalyste dans l'École, c'est la topologie du fantasme qui pour Lacan donne son axe à la psychanalyse. Elle apporte l'invariant clinique et théorique par lequel la psychanalyse peut toucher au réel et nous désempêtrer de la réalité, que le fantasme commande. De sorte que c'est

d'opérer sur le fantasme que la psychanalyse prend sa valeur ⁶, écrit-il dans son « Allocution sur les psychoses de l'enfant », le 22 octobre 1967.

C'est avec les formules de la sexuation que les choses changent. Lacan distingue le côté *tout* phallique, que commandent entièrement le fantasme et le Nom-du-Père, du côté *pastout* phallique, que ne commande pas entièrement le fantasme et qui fait place au *pastout* du sinthome. Cela fait deux voies royales de l'inconscient, la voie du *parler-il* et la voie du *parler-elle*, c'est-à-dire du sinthome-elle auquel ouvre le dire *pastout assujetti au fantasme*. Cela inscrit la voie *pastoute* du sinthome dans un au-delà de l'Œdipe.

Une voie autre : la *Regina Viarum* du symptôme

Il n'y a pas que *La* voie royale de l'inconscient qu'ouvre le fantasme *via* le rêve. Il y en a une autre, autre que celle que commande le fantasme, autre que celle de l'inconscient de l'interprétation des rêves. C'est ce que dit Lacan dans *Encore*, le 20 mars 1973. « Si la libido n'est que masculine, la chère femme, ce n'est que de là où elle est toute, c'est-à-dire là d'où la voit l'homme, rien que de là que la chère femme peut avoir un inconscient ⁷. » Et cet inconscient-là lui sert à n'exister que comme mère. Elle a des effets d'inconscient, mais de son inconscient à elle on peut dire « avec Freud qu'il ne lui fait pas la partie belle ». Par « son inconscient à elle », il faut entendre son inconscient au-delà du phallus, son inconscient au-delà de l'Œdipe, son inconscient réel qui gîte dans *lalangue*. De cet inconscient-là, réel, c'est-à-dire *pastout*, le rêve peut certes être une voie privée, mais sa voie publique n'est pas le fantasme et son entrée dans le réel. Sa voie est la *res publica* propre au symptôme en tant qu'il fait nœud de chacun à sa chacune. C'est par ce réel du symptôme que se prend la sortie de l'analyse.

Faire du symptôme la voie de l'inconscient lacanien implique un nouvel abord par Lacan du symptôme. Le symptôme n'est pas qu'une métaphore. Il *est vérité*, être-de-vérité qui résiste au savoir. C'est très sensible quand Lacan fait du symptôme une résistance à ce que la vérité soit absorbée dans le savoir. Il le pose dès 1965 dans *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse* et le formule en 1967 dans « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité » : c'est « de la jouissance que la vérité trouve à résister au savoir. C'est ce que la psychanalyse découvre dans ce qu'elle appelle symptôme, vérité qui se fait valoir dans le décri de la raison ⁸ ». Cette jouissance d'où la vérité du symptôme trouve à résister au savoir vient du réel, opaque au sens. Cela n'empêche pas que le symptôme soit, dit Lacan dans *La Troisième* ⁹, comme un petit poisson dont le bec ne se referme qu'à se mettre du sens sous la dent. Il faut que l'analyse affame le poisson vorace du sens,

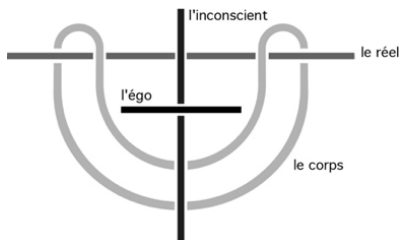
le fasse crever. Comment ? En recourant au sens, au *jouis-sens* pour la résoudre, cette jouissance-là, soit la dévaloriser, répond en post-joycien Lacan dans « Joyce le Symptôme ¹⁰ », ce à quoi l'analyse ne parvient qu'à se faire la dupe du père. Il n'y a d'éveil au réel que par cette voie de l'analyse qui dévalorise la jouissance du symptôme.

Les voies borroméennes du symptôme

Distinguons, dès lors, la voie freudienne qui valorise le déchiffrage des rêves, de la voie lacanienne de l'analyse qui dévalorise le chiffrage de la jouissance du symptôme. Distinguons de la *Via Regia* de l'interprétation du rêve, la reine des voies, la *Regina Viarum*, comme on appelait la *Via Appia Antica*, du symptôme qui, avec les *sens dessus dessous* borroméens de ses nœuds de signifiants, ne conduit pas qu'aux délices de Capoue.

Il y a trois topologies du symptôme : la topologie du cas Joyce le *Symptôme*, la topologie du *sinthome-il* et du *sinthome-elle* et la topologie du *borroméen généralisé*.

Lacan formule la solution topologique qui convient au cas Joyce. Ce dernier réussit par son *art-dire* à reconstituer le nœud borroméen à quatre par le symptôme, alors que la forclusion de fait du père a eu pour effet nodal une *déseborroméanisation* de l'imaginaire, par un lapsus du nœud R.S.I. en l'un des deux passages du réel par-dessus le symbolique sur sa mise à plat, qui fait que, l'imaginaire étant libéré, le réel s'enchaîne au symbolique. L'égo d'artiste de Joyce répare ce lapsus du nœud par un clip, d'où résulte un nœud à quatre qui n'est pas borroméen. Mais, tout à la fin du séminaire, Lacan estime que Joyce restaure « strictement » un nouage borroméen à quatre de l'inconscient, du réel et du corps par son ego-sinthome. En reconstituant « strictement » le nœud borroméen à quatre ¹¹, Joyce incarne en lui le symptôme qui prouve que du Nom-du-Père on peut se passer à la condition de s'en servir pour faire le nœud. Joyce, par son *art-dire*, apporte à Lacan la preuve que l'analyse peut se penser au-delà de l'Œdipe, au-delà du Père, en se servant du dire auquel sa fonction nouante se réduit. Lacan trouve dans le cas Joyce la *Regina Viarum* de la psychanalyse. La reine des voies, à même d'orienter la psychanalyse vers le réel, c'est la voie d'un discours qui se passe du père dont Freud ne peut se passer pour faire tenir sa réalité psychique.

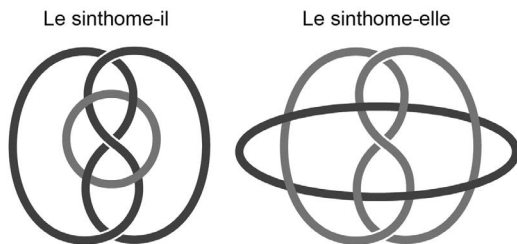


La voie sexuée du sinthome

Lacan emprunte une autre voie topologique dans *Le Sinthome* du 17 février 1976¹², selon laquelle le symptôme ne répare pas le ratage du nœud borroméen à trois R.S.I. Là, il répare le ratage du nœud de trèfle à un seul rond de ficelle, que Lacan a présenté comme le nœud de la paranoïa, pour laquelle les trois consistances du réel, du symbolique et de l'imaginaire sont en continuité, ne font qu'une. Ici, l'inconscient, qui est fait de tas de ratés, est défini comme un lapsus du nœud de trèfle qui fait rater le nœud de la paranoïa.

Mais il y a deux façons de réparer ce nœud de trèfle raté, selon l'endroit des trois passages dessus-dessous du nœud de trèfle où l'on place le rond de ficelle qui le répare. Si on le répare en plaçant le rond de ficelle réparateur au niveau des deux autres points de croisement du nœud de trèfle, autres que celui où l'erreur s'est produite, on obtient la réparation par le fantasme. C'est un nœud fait de deux ronds de ficelle, dit nœud de Whitehead, avec l'un qui est rond et l'autre qui se croise en huit. On peut les différencier par deux ficelles de couleurs verte et rouge et l'on constate, si l'on tire sur le huit vert, qu'il devient un rond vert et que le rond rouge devient un huit vert : le rond et le huit sont inversables, il y a donc une stricte équivalence entre les deux. C'est en cela que le fantasme se traverse : $\$$ devient a et vice versa. Les deux couleurs des consistances nodales du nœud sont interchangeables. Lacan dit qu'elles symbolisent les deux sexes, et que cette interchangeabilité correspond au non-rapport entre les deux sexes. Autrement dit, le nœud du fantasme écrit une équivalence qui est celle du non-rapport sexuel.

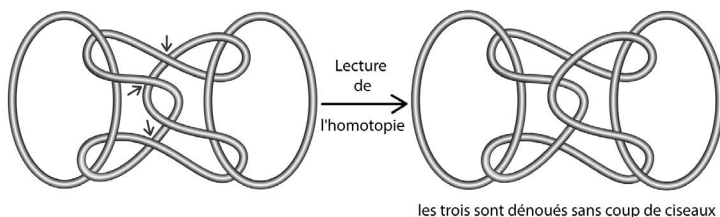
Si, au contraire, on répare le lapsus du nœud de trèfle au point même du passage dessus-dessous où le lapsus s'est produit, alors on n'obtient pas cette possibilité d'interchangeabilité entre les deux couleurs. Si l'on veut, par étirement, que le rond vert devienne rouge, on obtient un deuxième nœud différent du premier : le cercle devenu rouge du second nœud ne se noue pas de la même façon avec le rond à trois croisements qui, de rouge, est devenu vert : il ne coince plus son croisement central. Entre ces deux nœuds entre les sexes il ne peut pas y avoir équivalence sexuelle et donc, comme le non-rapport relève de l'équivalence, ces nœuds structurent le rapport sexuel à l'autre sexe supporté par le sinthome qu'est le sexe auquel, comme homme, je n'appartiens pas. Ces deux nœuds sont ceux du « sinthome-il » et du « sinthome-elle » qui ne s'équivalent pas et par lesquels chacun fait rapport sexuel para-sinthomatique avec le sexe auquel il n'appartient pas.



Une femme est pour l'homme son *sinthome-il* dont la jouissance est toute commandée par le fantasme et le phallus. Alors qu'un homme est pour une femme, pour son dire sinthomatique de *pastoute* dont la jouissance est *pastoute* soumise au fantasme, son *sinthome-elle*, dont Lacan dit qu'il peut être pire qu'un symptôme, une affliction, un ravage même, car s'il n'y a pas équivalence il faut bien trouver un autre nom pour désigner ce qu'est l'homme pour une femme. On voit qu'ici le sinthome en tant qu'il fait rapport parasexuel avec le partenaire est à l'opposé du fantasme, dont le propre est de faire non-rapport sexuel. Le sinthome *ne se traverse pas* comme le fantasme. Il est *l'intraversable de la sexuation* qui fait rapport sinthomatique entre les sexes. On peut donc dire que la voie royale de la réalité sexuelle de l'inconscient, c'est ce qu'a « comme sinthome chacun sa chacune » et « chacune son chacun », en tant que « c'est tout ce qui reste de ce qu'on appelle le rapport sexuel ¹³ ».

La bévue généralisée

La troisième voie topologique pour le symptôme est le nœud borroméen généralisé dont Lacan fait la trouvaille avec Jean-Michel Vappereau lors du séminaire *La Topologie et le temps*. Ce nœud résulte de la mise en continuité de deux des consistances du borroméen à quatre, de sorte que le symptôme disparaît comme consistance supplémentaire quatrième et *se dit-sous* dans les trois du borroméen généralisé.



C'est un nœud réduit à trois qui intègre le quatre du symptôme dans les trois. La spécificité de ce nœud est que son déchiffrement, son interprétation homotopique le défait. *Lu il se dit-lue.*

Il n'est pas exagéré de dire qu'il y a lapsus généralisé du nœud. C'est la méprise généralisée du sujet supposé savoir lire le nœud. La *Regina Viarum*, la reine des voies de l'inconscient, c'est la *dit-solution* de la bévue du symptôme par le dire qui seul fait nœud. Seul le dire peut faire le nœud, ce qui s'en lit n'étant que bévue, méprise. De ce qui s'écrit du nœud à ce qui s'en lit, il y a méprise, *lapsus généralisé* donc de l'inconscient.

Le symptôme mis au compte du rêve

Dans l'un de ses derniers textes, écrit pour la séance solennelle du 1^{er} juin 1978 de la table ronde organisée à l'Unesco pour le 2300^e anniversaire de la mort d'Aristote, Lacan parle du rêve, du rêve d'Aristote et du rêve de l'analysant. Il dit que « c'est en tant que le psychanalyste rêve que le psychanalyste a à intervenir. S'agirait-il de réveiller le psychanalyste ? Mais celui-ci ne le veut en aucun cas – il rêve, c'est-à-dire tient à la particularité de son symptôme ¹⁴ ». Lacan met donc le symptôme, à la particularité duquel tient l'analysant, *au compte du rêve*. Le symptôme participe du rêve. Il faut dire qu'on est à un moment de l'enseignement de Lacan où, à l'occasion de la rentrée universitaire d'octobre 1978 à Vincennes-Paris VIII, il écrit que Freud « a considéré que rien n'est que rêve ¹⁵ » et où, dans son séminaire *Le Moment de conclure* du 15 novembre 1977 ¹⁶, il déclare : « On passe son temps à rêver, on ne rêve pas seulement quand on dort. L'inconscient, c'est très exactement l'hypothèse qu'on ne rêve pas seulement quand on dort. » Car Lacan, dans cet écrit à propos d'Aristote, ne dit pas que c'est en tant que l'analysant *fait des rêves* et les rapporte en analyse que le psychanalyste a à intervenir. Il dit que c'est en tant qu'il rêve dans la séance, en tant qu'il *rêve en parlant*, qu'il a à intervenir. Le parler analysant, ce qui se dit depuis la place analysante, est de l'ordre du rêve. Lacan dit que *la séance est poursuite du rêve* et que le rêve qui s'y poursuit est son symptôme, à la particularité duquel il tient. Et il dit qu'il n'y a pas à l'en réveiller parce que le psychanalyste ne le veut en aucun cas, car il y tient, il tient à la particularité de son symptôme, à la satisfaction particulière qu'il retire de celui-ci. Lacan identifie ici rêve et symptôme. Le symptôme fait rêver le psychanalyste pour autant qu'il est ce quelque chose de particulier à quoi il tient le plus, quelque chose du désir qui s'accomplit, comme dans le rêve. Lacan écarte l'idée que l'analyste ait à réveiller l'analysant de son symptôme de rêve.

Ce symptôme de rêve (comme on dit une maison de rêve, une voiture de rêve ou une femme de rêve) est bien plus qu'un accomplissement de désir, il comporte une satisfaction très particulière. Freud la qualifie d'*Ersatz-befriedigung* : elle est le substitut d'une satisfaction pulsionnelle qui n'a pas eu lieu. On en tire une satisfaction particulière en ceci que cette satisfaction, cette *Befriedigung*, ne va pas sans jouissance. Le psychanalysant fait ce que fait Aristote avec son syllogisme, dont Lacan dit qu'il procède du rêve (et c'est pourquoi il dit que le psychanalysant syllogise, aristotélise) : il applique au particulier l'universel de son fantasme (l'univers n'étant pas ailleurs que dans l'objet *a*, cause du désir). Il applique l'universel de la cause du désir au particulier de sa jouissance supplétive. Là est le rêve, son chiffrage de jouissance. L'analysant qui tient à la particularité de son symptôme rêve une satisfaction pulsionnelle qui n'a pas eu lieu.

Un éveil au *pastout*

Le rêve entretenant le besoin de prolonger le sommeil, le symptôme, tel que l'entend Lacan dans son hommage fait à Aristote, participe de l'endormissement analysant. Il endort par et avec le sens. Certes, la séance courte, si elle fait coupure au sens, apprend à se réveiller, ne serait-ce que « l'esp d'un laps ». Mais il ne saurait jamais s'agir que d'éveiller au particulier du désir, une fois dévalorisé l'*Ersatz* de jouissance opaque, qui particularise le symptôme. Reste que le réveil au réel est impossible. On ne se réveille jamais. Le réveil total, c'est la mort ¹⁷. La psychanalyse n'est pas une expérience de réveil, même si la séance courte écourte le rêve du parler analysant, qui par ce rêve même s'ouvre une voie d'accès à l'inconscient, pour éveiller l'analysant à sa particularité.

Du rêve que l'analysant éternise « il n'y a d'éveil que particulier ¹⁸ ». Il n'y a pas d'éveil universel au grand Tout. Il n'y a d'éveil que particulier à ce qui ne peut s'étancher d'univers. Le symptôme n'est pas de l'ordre du tout. Il est le *mais pas ça* ¹⁹, le *surtout pas ça* qui ampute de son entièreté le *tout* dans l'expression *tout, mais pas ça*. Il n'y a d'éveil que particulier à *ça*-qui-exclut-le-tout qu'est le *pastout* du sinthome : sa particularité ouvre dans l'analyse la voie « appienne », pavée des Uns jouis de *lalangue*, de l'inconscient *pas-tout-entier-symbolique*, autrement dit du réel de l'inconscient *lalangue*. Nul besoin de nuits blanches pour cet éveil. C'est l'*objet* de *lalangue*, comme dit si bien Francis Ponge, qui en fait avoir l'heur.

* [↑](#) Conférence prononcée à Madrid, le 21 janvier 2023, à l'invitation du Colegio Psicoanalítico de Madrid.

1. [↑](#) Cette dépréciation affleure par exemple dans ce que dit Lacan en 1977 de la *Traumdeutung* lors de l'Ouverture de la Section clinique.

2. [↑](#) S. Freud, *Die Traumdeutung, Studienausgabe Band III*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1972, p. 577 ; *L'Interprétation des rêves*, Paris, Puf, 1971, p. 517. La *Via Regia* est la voie médiévale qui, de Compostelle à Kiev, traverse l'Europe et qui en Allemagne relie Cassel, Francfort, Erfurt, Leipzig (sans passer par Vienne).

3. [↑](#) J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 20 juin 1962.

4. [↑](#) *Ibid.*

5. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 93.

6. [↑](#) J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 366.

7. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 90-91.

8. [↑](#) J. Lacan, *Autres écrits, op. cit.*, p. 358.

9. [↑](#) J. Lacan, *La Troisième*, Paris, Navarin, coll. « La Divina », 2021, p. 19-20.

10. [↑](#) J. Lacan, « Joyce le Symptôme », dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 570.

11. [↑](#) Le dessin ci-dessous est celui fait par Lacan, tout à la fin du séminaire *Le Sinthome* (différent de celui publié dans l'édition du Seuil de 2005, p. 155), du nœud borroméen à quatre reconstitué.

12. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 99-100.

13. [↑](#) J. Lacan, « Conclusions du IX^e Congrès de l'E.F.P. sur la transmission », *Lettres de l'École*, n° 25, vol. II, Bulletin intérieur de l'École freudienne de Paris, juin 1979, p. 220.

14. [↑](#) J. Lacan, « Le rêve d'Aristote », dans M. A. Sinaceur (sous la dir. de), *Aristote aujourd'hui*, Toulouse, Érès, 1988, p. 24.

15. [↑](#) J. Lacan, « Lacan pour Vincennes ! », *Ornicar ?*, n° 17-18, Lyse, printemps 1979, p. 278.

16. [↑](#) J. Lacan, *Le Moment de conclure*, séminaire inédit, leçon du 15 novembre 1977, version de l'ALI.

17. [↑](#) J. Lacan, « Improvisation : désir de mort, rêve et réveil », *L'Âne, Le Magazine freudien*, n° 3, 1974, p. 3.

18. [↑](#) J. Lacan, « Peut-être à Vincennes... », *Ornicar ?*, n° 1, Le Graphe, janvier 1975, p. 5.

19. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome, op. cit.*, p. 14.

ÉCRITS INSPIRÉS

Patricia Vassaux

Dans le sillage d'une œuvre : le sillon d'André Baillon *

Un homme si simple d'André Baillon

Jean Martin est le nom du personnage dans *Un homme si simple d'André Baillon*¹ (1875-1932). L'auteur est journaliste et écrivain, d'origine franco-belge. Il est « découvert » et reconnu par le milieu littéraire belge de l'après-guerre. Il a alors un peu plus de 40 ans.

Voici tout d'abord quelques éléments biographiques.

André Baillon présente une fragilité nerveuse repérée dès l'âge de 16 ans. Son père meurt quand il a 1 mois, et sa mère quand il a 6 ans. Il est alors élevé ainsi que son frère par une tante rigide, puis il suit sa scolarité chez les jésuites. Il débute des études d'ingénieur. De 19 à 21 ans, il vit en Belgique avec Rosine, ancienne prostituée. Il dilapide avec elle tout son héritage. Il commence à écrire à 23 ans. À 27 ans, il épouse Marie (Jeanne dans le livre), elle aussi ancienne prostituée. Ils iront élever des poules à la campagne avant de revenir à Bruxelles. À 37 ans, en 1912, il rencontre Germaine (Claire dans le livre), une pianiste. Elle a une fille de 4 ans, Ève-Marie (Michette dans le livre). Le père de l'enfant est un peintre reconnu : Henri de Groux. Suivent des années difficiles où André Baillon est entre deux femmes : Germaine et Marie. Il quitte l'une pour l'autre et inversement. Ils feront aussi ménage à trois.

Il arrive à Paris en 1920 avec Germaine et Marie. Il va décompenser à l'âge de 48 ans, et sera alors hospitalisé à la Salpêtrière pendant deux mois, en 1923.

Dans sa vie d'homme, avant cette hospitalisation à 48 ans, il a beaucoup de mal à se situer. Du fait du manque du signifiant du Nom du Père, il est dans l'embarras constant pour assumer certaines positions, certaines fonctions :

– il a notamment des difficultés à assumer un tant soit peu une position paternelle pour Ève-Marie, fille de Germaine. Il se définit plutôt comme

« Grand Frère », donc fils de Germaine : « Puisque le père existait, j'avais dit "je serai le Grand Frère" » [HS, 57]. Il ne se débrouille pas vraiment bien avec Ève-Marie, et Germaine enfoncera le clou : « Vraiment, on le voit, tu n'es pas un père [...] Au fond, tu es jaloux » [HS, 59] ;

– il a aussi beaucoup de mal avec la notoriété du père de la fillette, le peintre : « un Maître », « artiste », « génie » [HS, 52]. Il est aussi dans l'embarras d'être un homme pour une femme, et à propos du peintre il dit : « Claire (Germaine) l'a aimé [...] plus qu'elle ne m'aimera jamais » [HS, 52]. Mais il se console d'être tout de même aimé après ce grand homme. « Je veux produire, moi aussi, des œuvres dont elle soit contente », écrit-il [HS, 52]. Mais aussi : « Qu'étais-je moi ? Un piteux journaliste [...] ; des projets de livres en détresse » [HS, 53], « mes petites phrases, mes bons-hommes sans prestige » [HS, 56], qui s'opposent aux œuvres du peintre Henri de Groux, aux sujets empruntés aux Titans, à César, Napoléon, Dante, la Bible.

André Baillon est donc pris dans un tourbillon d'identifications instables, mais qui tiennent bon an, mal an jusqu'en 1923. Dans *Un homme si simple*, il évoque sa décompensation. Publié en 1925, soit deux ans après son hospitalisation, ce livre est constitué de cinq confessions à un psychiatre. Il est largement autobiographique. Le personnage qui représente André Baillon se nomme Jean Martin. Son entourage y est aussi représenté.

Il y est question de sa vie, de son arrivée à la Salpêtrière et de l'hospitalisation qui dura deux mois, en 1923. Il sera de nouveau hospitalisé en 1924, pour une durée inférieure à deux mois, surtout pour du repos. Il écrit : « Je vous donne les idées des mauvais jours : les épingles, celles qui mènent à la Salpêtrière » [HS, 61].

Ce livre fait partie du cycle dit « clinique », ou encore « Salpêtrière », qui va de 1925 à 1929, un moment très fécond de son écriture. Suivront *Chalet I* (c'est le nom du service « petits mentaux » à la Salpêtrière) en 1926 (initialement, un seul livre rassemblait *Un homme si simple* et *Chalet I*), puis *Délires* en 1927, et *Le Perce-oreille du Luxembourg* en 1928.

Baillon écrit *Un homme si simple* pour « apporter quelques pages de plus à l'éternelle histoire de la souffrance humaine ». En ce sens, pour lui, cet ouvrage est « un acte », dit-il [HS, 191].

Les éléments déclencheurs de la décompensation

J'en ai repéré trois.

1. En 1922, un an avant l'hospitalisation de 1923, Marie repart définitivement à Bruxelles. André Baillon reste à Paris avec Germaine. Donc, le doublon de femmes ne tient plus. Marie, « la matérielle », celle qui représente « le ménage », et Germaine, « celle plus proche de [son] cerveau » [HS, 33], ne tiennent plus ensemble.

2. Germaine (Claire) ne parvient pas à percer dans sa carrière de pianiste. Elle tombe elle aussi dans la fosse (comme l'ours Martin) : elle devient pianiste de cinéma. Quelque chose chute pour Baillon. Claire, dont il disait : « Avec Claire, tu écriras », devient une « Claire morte » à ses yeux [HS, 54-55].

3. L'identification fragile à Ève-Marie (Michette), celle du « grand frère », vacille. L'enfant grandit. Il ne la voit plus comme une enfant mais comme une femme, et notamment femme comme sa mère : « Quand parlait l'enfant ? Quand la femme ? Je m'y perdais » [HS, 108].

Puis un jour Michette, qui aime beaucoup son père et souffre de ne pas le voir suffisamment, raconte à Jean Martin la scène suivante : le père de Michette, fatigué, se met au lit. Michette s'assied auprès de lui et ils causent. « Mon père me tenait la main [...] Nous parlions de tout... Tiens, comme nous, quelquefois » [HS, 118]. « Comme nous ! Deux mots suffirent », dit Jean Martin.

André Baillon, dans son écriture et à distance de l'événement, livre lui-même la clé : « Cet homme (le père) dans un lit, a séduit Michette [...] je le savais, il aimait les fillettes [...] et si moi, comme lui, je me trouvais dans un lit... » [HS, 118-119]. Le délire démarre donc à partir du « comme lui, comme moi ». C'est-à-dire avec l'irruption du père jouisseur, le père fornicateur de la horde.

Face à ce déferlement, il va rechercher l'unité et tenter de resserrer cette jouissance : « Ce qu'il me faudrait ? Une chambre pour moi seul. Un porte-plume pour moi seul. Une table pour moi seul. Et, alentour quinze kilomètres de silence » [HS, 143].

Il trouve d'abord une chambre à louer, pendant un mois, pour lui seul, à Bourg-la-Reine, mais il y est très vite insécurisé. Il a beaucoup d'hallucinations, il commence à décompenser. Il est envahi par le bruit des voitures dans la rue, par les maisons qui renvoient le bruit des autos une fois qu'elles sont passées. De l'autre côté de la paroi, il entend le voisin quand il se gratte. Les meubles, les tables, les chaises se moquent de lui. Bref, il est pénétré de partout : « L'armoire à glace s'obstinait à me présenter un

second Jean Martin qui aurait pu attendre que je fusse sorti pour jouer les doublures », écrit-il [HS, 48].

Je note également un syndrome d'intermétamorphose ² : « Dans la rue je voyais un chien, un chat. Tout de suite après, je revoyais ce chien, ce chat, seulement dix mètres plus loin et c'était une femme. »

Sur sa table traîne un sachet avec le nom d'un fournisseur : « Chauffeton ». « Chauffeton... chauffe ton... en fin de compte chauffe ton quoi ? » [HS, 49].

Huit jours plus tard, il se fait hospitaliser, de nouveau dans l'idée d'y trouver une unité, « la paix », « une retraite » : « Je suis à l'hôpital ; j'y suis librement, j'y suis par ma volonté parce que je désirais une chambre pour moi seul, un porte-plume pour moi seul, une table pour moi seul, et, alentour quinze kilomètres de silence » [HS, 25].

On retrouve la même phrase que tout à l'heure, dont il dit : « C'est ma formule. » Il sait donc très bien ce dont il a besoin. La quatrième confession relate l'hospitalisation, et au chapitre VII, il est davantage question de la dissociation et du délire.

Les phénomènes psychotiques ³

La dispersion

Je vais reprendre dans le livre les éléments de la dispersion.

Du début à la fin, on est baigné dans cette dispersion schizophrénique. Je n'ai pas eu le temps de lire ses ouvrages d'avant l'hospitalisation, et je ne sais pas si la dispersion est aussi flagrante. Ce qui est certain, c'est que l'écriture lui permet de condenser la jouissance, avec humour et ironie parfois.

Dès la préface, André Baillon s'adresse au lecteur en lui racontant l'histoire d'un ami. Lors d'un dîner, un petit pois roule par terre, hors de l'assiette de l'ami. Cet ami cherche le petit pois. Ça dure, et tous les convives se mettent à chercher le petit pois, jusqu'à ce que l'assiette complète tombe. Tous les petits pois s'éparpillent. Mais parmi tous ces petits pois, l'ami cherche toujours le premier petit pois. Tâche impossible par définition. C'est pire que l'aiguille dans la botte de foin, car ici pas de différenciation.

André Baillon, en tant qu'auteur du livre, se dit être un « pauvre homme » qui cherche son petit pois, et pour cela, il s'arrache avec douleur des morceaux rouges de vérité. Le petit pois, comme point d'ancrage, comme premier signifiant de la chaîne qui pourrait faire tenir l'ensemble, n'y est pas.

Il y a aussi du coq-à-l'âne, de la métonymie. La métaphore ne fonctionne pas. Un ami plaisante : « Ah ! Tu Bourg-la-Reine ? Moi je Choisy-le-Roi » ; « Quel jeu de mots stupide ! », commente Jean Martin [HS, 45]. Pendant l'hospitalisation, il ne comprend plus ce que veut dire « comme dans un moulin », « sans rencontrer un chat ». « Que signifiaient ce chat, ce moulin ? », se demande-t-il [HS, 140].

La persécution

Il y a aussi de la persécution. Par exemple, quand il est hospitalisé, à propos de l'infirmière : « Tais-toi ! Elle s'amène. J'en suis sûr, elle nous espionne... » « Elle m'en veut. Si, si. Mais elle cache son jeu sous des prévenances » [HS, 25].

La persécution était déjà là en 1920, à son arrivée à Paris [HS, 38] : « Soixante appartements, ce qui signifie autant de fenêtres multiplié par trois. » Il se demande si les fenêtres ont des sentiments : « Nos trois fois soixante fenêtres semblaient honteuses [...] Elles avaient des choses à dire. Elles servaient de haut-parleurs aux dames-locataires [...] j'entendais tout. »

Il y a là prégnance conjointe du regard et de la voix.

Les hallucinations

Dans ce contexte, les hallucinations sont nombreuses et présentes depuis longtemps. Elles durent parfois longtemps : « [...] des choses de plus en plus drôles se passaient dans ma tête. Un chat, un chien, un arbre, ce qui entraît dans mes yeux, n'en sortait plus. Pendant des heures, je les voyais » [HS, 80].

Jean Martin tente de se défendre de ses hallucinations : « [...] comme on dit, la rue est à tout le monde. Mais à qui mes oreilles ? Je les bourrais d'ouate, je bouclais mes fenêtres, je fermais les portes. Je n'allais pas chez eux : de quel droit pénétraient-ils chez moi ? » [HS, 42].

Les phrases interrompues

Il y a aussi, comme chez Schreber, des phrases interrompues : « Voilà pourquoi Michette... », « Que verrais-je si... » [HS, 110], « Cette chose que j'avais mangée des yeux, je n'allais pas... » [HS, 145], « Claire aussi est douce. Jeanne était douce et... faire sauter une maison » [HS, 149]. Enfin, dernière phrase du livre [HS, 181] : « Quand M^{lle} Brichard sourit monsieur... »

Lacan évoque ce phénomène dans les *Écrits*⁴, et Colette Soler dans son cours *La Querelle des diagnostics* : « Les phrases interrompues de Schreber sont des phrases hallucinées, c'est-à-dire supposées émises par les

voix, attribuées aux voix, qui commencent une phrase [...] et qui s'arrêteraient. [...] Ces phrases interrompues sont aussi complétées mais par Schreber, qui dans son expérience hallucinatoire croit devoir assumer les points de capiton ⁵. » Schreber finit la phrase commencée par la voix.

Dans son article « L'un-pression paranoïaque et la continuité des jouissances ⁶ », Antonio Quinet rappelle que le Un est donné par le nœud borroméen. Dans les phrases interrompues, il n'y a pas de Un pour nouer R, S, I. Les trois consistances sont complètement séparées. C'est ce Un qui manque dans la schizophrénie.

Le « megnon »

C'est quoi, le *megnon* ? André Baillon en donne la définition au psychiatre dans la troisième confession : « Mes cheveux sont longs. Ils commencent à tomber un peu. Là, vous voyez ? Un petit rond indique qu'au sommet du crâne, Jean Martin a la peau rose. À la maison, on appelait ce rond un petit "megnon". Ici je m'en moque. Je n'aimais pas qu'on eût l'air d'apercevoir le "megnon". Encore moins qu'on en parlât » [HS, 26].

Donc, le « megnon », c'est un petit rond de peau rose. Ce megnon va souvent revenir dans son récit, parfois à bon escient, parfois complètement hors sens, indéfinissable. Mais il a pour fonction de servir de bouchon, de boucher le trou du réel, là où il n'y a pas le signifiant. Il écrit : « Vos jugements, non plus, n'ont pas de "megnon" » [HS, 28] ; « je devais [...] extirper cette Dah ⁷, me loger à sa place, en me faisant aimer [...] après quoi, jouant du "megnon", j'arrêterai l'intrigue » [HS, 94].

La dissociation

Puis la dissociation va s'intensifier. Quand il se présente au psychiatre (Première confession), il se nomme : Jean Martin. Il précise : « Jean comme tous les Jean ; Martin comme... Non, pas comme tous les Martin : comme l'ours quand il fait le beau pour une croûte, dans sa fosse au Jardin des Plantes. » Précisons que le Jardin des Plantes se trouve en face de la Salpêtrière, et un ours, « Martin », y a été ramené de Suisse par un général français vers 1798. Depuis, et ce jusqu'en 2004, tous les ours qui se sont succédé au Jardin des Plantes se sont appelés « Martin ». Un ours vit en moyenne entre vingt et quarante ans.

Certains lecteurs et biographes d'André Baillon penseront à Jean Martin Charcot. Mais Baillon, même s'il a repéré la statue de Charcot à l'entrée de la Salpêtrière, n'y fait pas explicitement référence. Il dit seulement : « Charcot qui soignait les fous et les hystériques » [HS, 65].

Il a déjà fort à faire, me semble-t-il, avec ce qu'il éprouve : une première division entre Jean et Martin, puis un fractionnement côté Jean : « Jean comme tous les Jean », donc un parmi les autres, « Mon saint patron, l'apôtre Jean [...] était un fameux bonhomme » [HS, 72], donc le saint. Et un fractionnement aussi côté Martin (l'ours, l'animal, la bête) : Martin I, Martin II, Martin I étant l'inverse de Martin II, un double inversé, un double contraire.

Lors de la décompensation, il y aura Martin III et Martin IV. Il y a donc tout ce monde-là dans le récit d'André Baillon. C'est un récit souvent à la première personne : « Je », mais parfois aussi à la troisième personne : « il » pour Martin, pour Jean ou pour Jean Martin.

La dissociation s'étend aussi à ceux qui l'entourent, notamment le psychiatre Delpierre qui devient Beethoven, puis Delpierre se dédouble, le narrateur le voit dans une hallucination : « Un jour, il entra avec son grand front ; puis de nouveau ; puis de nouveau. Quand je songeai à les compter, ils étaient quinze, quinze Delpierre et leurs trente yeux dans les miens. Martin I savait : dans ces quinze, un seul est vrai. Mais lequel ? Aucun, sou-tint Claire. Mais alors quand il vint ! Au lieu de quinze, il y en eut seize » [HS, 142]. Même dissociation avec son chat : « Je caressai Ami-Chat, dix Ami-Chat » [HS, 163].

Le livre se termine sur une dispersion qui, là, n'est pas de son fait. On est dans la cinquième et dernière confession. L'écriture ne le tient plus, il n'a pas écrit une ligne : « Mes livres ? Je voulais cent cahiers pour mes notes : les deux que j'ai pris, sont vides » [HS, 179].

Il délire sur le fait que Michette lui prend ses phrases, lui vole ses phrases. Il hallucine. Il entend « ... est mort et enterré ! ... est mort et enterré ». Il choisit alors « une bonne place » dans le jardin. À l'aide d'une pierre, il grave dans le mur, comme une épitaphe, les mots suivants disposés ainsi :

JEAN MARTIN

In pace.

Il dit ensuite : « Autour de mon corps, j'ai semé des cailloux » [HS, 180].

On peut comprendre que par cet acte, il tente de se fabriquer une tombe, une sépulture, un bord : il a disposé des cailloux autour de lui, devant l'épitaphe gravée. Il appelle l'infirmière pour lui montrer, mais elle disperse les cailloux avec son pied.

Je me demande s'il ne tente pas, à travers cette mise en scène, alors que l'écriture ne lui sert plus de nœud, de faire tenir ensemble un tant soit peu les trois consistances disloquées, comme un tenant lieu de nœud.

Dans la schizophrénie, symbolique et réel sont en continuité, et le nœud est à faire avec l'imaginaire. J'oserai l'hypothèse suivante : la mise en continuité S-R se trouve dans l'épithète (le schizophrène traite les mots comme des choses, dit Freud, « tout le symbolique est réel », dit Lacan) et les cailloux autour de lui seraient le nouage lui-même, l'acte de nouer, de faire tenir ensemble. Ne tente-t-il pas ici d'encadrer avec ses petits cailloux ?

Ce qui me semble surtout important, c'est qu'au plus fort de la décompensation psychotique, alors que le sujet semble sans recours, il y a tout de même une tentative éperdue de nouer quand même quelque chose. Malheureusement, l'infirmière le renvoie à sa dispersion, la même dispersion que les petits pois du début du récit.

J'ai lu que, quand André Baillon se suicida dans sa chambre, en 1932, avec des médicaments, il avait rempli auparavant sa chambre de fleurs : son corps était entouré de fleurs.

Conclusion

Je terminerai avec les mots d'André Baillon, écrits en 1928 dans *Le Perce-oreille du Luxembourg*, à propos de la folie, la sienne et celle des autres : « Certains esprits n'ont pas de fil. L'idée tombe dessus et s'accroche bêtement [...]. Sur d'autres, l'idée se divise. Une idée tombait, en voici deux. Papa me le reprochait à sa façon : "Tu coupes les cheveux en quatre". Plume en deux, cheveux en quatre, on pense double, on souffre en plus fin, même pour des niaiseries. Mais est-on fou ⁸ ? »

* ↑ Reprise d'un exposé prononcé au séminaire de l'Espace clinique de Reims, le 19 février 2015. Le sillon renvoie à l'étymologie du délire (du latin *delirium* qui signifie « folie », *de* : idée d'éloignement et *lira* : sillon creusé par la charrue).

1. ↑ A. Baillon, *Un homme si simple*, Bruxelles, Éditions Labor, 2002. Dans le texte, les références à cet ouvrage sont notées entre crochets [HS] et suivies du numéro de la page.

2. ↑ Le syndrome d'intermétamorphose a été décrit par Courbon et Tusques en 1932. Ils décrivent trois sortes de troubles (chez une même patiente) :

- des objets, des animaux, des personnes changent, se transforment : « Ils m'ont changé mes poules ; ils ont mis deux vieilles au lieu de deux jeunes » ; « Ils (les gens) allongent leurs oreilles. J'ai vu des femmes se transformer en hommes » ;

- un dédoublement du même : une patiente voit sa tante dans le même moment à deux endroits différents, comme dédoublée. C'est différent de l'illusion des sosies où c'est toujours le même qui prend différentes formes ;

- quelqu'un, par exemple, se met dans la peau du mari de la patiente. Elle perçoit un changement : expression, taille, etc. Le mari est donc lui-même et un autre à la fois. Parfois, cet autre est quelqu'un de connu par la patiente, par exemple un voisin. Cet exemple pourrait se rapprocher un peu du syndrome de Fregoli. Cela peut aller jusqu'à l'extrémité suivante : « Tous les habitants se transforment les uns dans les autres, comme ils veulent. » La patiente ne se transforme pas, mais se vit « comme un pantin dont on tire les ficelles ». Donc, elle est la même, mais elle voit toute cette agitation incessante de tout le monde qui se transforme en tout le monde.

3. [↑](#) Je laisse ici de côté le fond même du délire d'André Baillon, délire mystique de rédemption accompagné d'un refus de s'alimenter.

4. [↑](#) J. Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 539-540.

5. [↑](#) C. Soler, *La Querelle des diagnostics*, cours 2003-2004, p. 48.

6. [↑](#) A. Quinet, « L'Un-pression paranoïaque et la continuité des jouissances », *Diagonales de l'option*, n° 4, 2004, p. 36-45.

7. [↑](#) Demi-sœur de Michette dans *Un homme si simple*.

8. [↑](#) A. Baillon, *Le perce-oreille du Luxembourg*, Bruxelles, Espace Nord, 2017, p. 15.

III^E CONVENTION EUROPÉENNE DE L'IF-EPFCL

Journée École
L'impératif du lien social

Bernard Toboul

Prélude n° 1

1. Lacan annonçait, dans les années 1970, le retour en force et en cruauté de la religion. Stupéfaction de ses auditeurs dans une époque qui se voulait plutôt athée et subversive !

La Révolution française avait porté le rêve d'une rupture avec le discours du maître le plus accompli, celui de la féodalité. À un monde fondé sur le passé, paré des valeurs de la Tradition, s'opposait une société tournée vers l'avenir à l'enseigne du Progrès. Le moment de vérité de la rêverie historique sera la répétition des cycles et des crises du capitalisme.

L'annonce de Lacan se décalait alors des effets et dommages de la société technologique mariant science et capitalisme, qui ne pouvaient qu'engendrer une nostalgie de la Tradition politique et morale. Le lien social au centre du débat, donc.

C'est ce que décelait si tôt la thèse lacanienne du retour du religieux.

2. Dans le temps de cette annonce, Lacan en appelait à une psychanalyse qui ne serait pas religieuse.

À la fascination pour le sens – toujours religieux, disait-il – il opposait savoir et jouissance.

En effet, le discours du psychanalyste implique :

- un savoir déroutant le sens commun déposé dans les philosophies de la conscience et les théories (logiques, esthétiques, etc.) de la représentation ;
- une singularité déprise des illusions de la subjectivité et avertie qu'elle « se jouit » prenant acte du réel.

De là, une question : le lien social inédit qu'instaure le discours du psychanalyste passe-t-il outre les mécanismes de l'organisation de masse de type religieux ?

FRAGMENT

La situation du chalet de montagne

Est-il vrai que tous les hommes désirent une femme [...] quand elle leur est comme telle proposée, c'est-à-dire en tant qu'objet à leur portée ?

[...] dans ces situations, dont c'est assez remarquable que les romanciers soient forcés de se donner un mal de chien pour les inventer, à savoir la situation que j'appellerai [...] « la situation du chalet de montagne » : un homme, une femme normalement constitués, ils sont isolés, comme on dit, dans la nature – il faut toujours la faire intervenir, la nature, dans cette occasion ! – est-ce qu'il est naturel qu'ils baisent ? Voilà la question. Il s'agit du naturalisme du désirable.

Voilà la question que je soulève. Pourquoi ? Non pas du tout pour vous dire de ces choses qui ensuite vont faire le tour de Paris, à savoir ce que Lacan enseigne, ça veut dire que l'homme et la femme n'ont ensemble rien à voir. Je ne l'enseigne pas, c'est vrai. Textuellement, ils n'ont rien à voir ensemble. C'est ennuyeux que je ne puisse pas l'enseigner sans que ça fasse scandale ; alors je ne l'enseigne pas, je le retire.

C'est justement parce qu'ils n'ont rien à voir que le psychanalyste a quelque chose à voir dans cette affaire-là, écrivons-le au tableau, STAFERLA.

[...] Qu'est-ce que pense « d'instinct » – vous pensez bien qu'un mot comme ça ne peut jamais venir dans ma bouche au hasard – le clinicien, au nom de son instinct de clinicien [...], à propos de l'histoire du chalet de montagne ?

Vous n'avez tous qu'à vous référer non seulement à votre expérience, mais à votre intuition intime. Le type qui vient vous raconter qu'il était avec une jolie fille dans le chalet de montagne, qu'il n'y avait aucune raison de « ne pas y aller », simplement il n'en a pas eu envie, vous dites « oh ! il y a quelque chose... ça ne peut pas marcher... » Vous cherchez d'abord à savoir si ça lui arrive souvent d'avoir des arrêts comme ça ; bref vous vous lancez dans toute une spéculation qui implique que ça devait marcher.

Ceci pour vous montrer simplement que ce dont il s'agit, c'est de la cohérence, de la consistance des choses au niveau de l'esprit de l'analyste. Car si l'analyste réagit comme cela d'instinct, d'instinct de clinicien, il n'y a même

pas besoin là de faire intervenir derrière, la résonance naturaliste, à savoir que l'homme et la femme, c'est fait pour aller ensemble ; je ne vous ai pas dit le contraire, je vous ai dit : ils peuvent aller ensemble sans avoir rien à voir ensemble.

J. Lacan, *L'Acte psychanalytique*,
séminaire inédit, leçon du 27 mars 1968

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 des livres parus aux ENCL
et qui sera mise en ligne
sur le site des Éditions Nouvelles :
<https://editionsnouvelleschamplacanian.com>
Merci d'adresser vos contributions à :
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