

Directrice de la publication

Anita Izcovich

Responsable éditoriale

Nadine Naïtali

Comité éditorial

Françoise Babeau

Roseline Dantan

Olivia Dauverchain

Francis Dombret

Jacques Gayard

Stéphanie Le Blan

Anne Meunier

Thérèse Thévenard

Maquette

Jérôme Laffay

Mise en pages

Isabelle Calas



sommaire du n° 52, mai 2010

5 Marie-José Latour : Introduction

Séminaire École 2009-2010 :

Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École

9 Jacques Adam : Vérité et réel

17 Élisabeth Léturgie : Un reste de réel après la passe ?

22 Luis Izcovich : La satisfaction inédite

Travaux des cartels

33 Dominique Marin : Au-delà du « Dieu obscur »,
l'athéisme de la psychanalyse ?

Chroniques

Lecture

45 Laurence Mazza-Poutet : « Du gravier dans la bouche »,
Histoire d'une vie, d'Aharon Appelfeld

Petits riens

48 Claude Léger

Marie-José Latour

Introduction

Petit exercice délicat que cette introduction au *Mensuel*, soit à cet outil du lien dans notre École de psychanalyse. Certes, lier est l'anagramme de lire et, en effet, la lecture requiert un usage de la liaison. Lire les références littéraires, philosophiques, lire Lacan, lire ses collègues est indispensable à celui qui fait profession de lire l'inconscient, à celui qui a donc à prendre en compte les liaisons dangereuses. De son expérience singulière de la lecture, chacun des auteurs de ce numéro du *Mensuel* témoigne.

Chaque psychanalyste qui intervient dans le séminaire École, « Le réel dans la cure, ses incidences dans la passe et l'École », témoignant de la façon dont il se confronte à cette dimension de l'impossible tant dans les cures que dans la façon dont il en parle, se trouve à relever le défi d'aller plus loin que l'aporie. En effet, c'est bien de soutenir ce pari insensé qu'il est question quand Jacques Adam nous invite à mesurer ce que requiert de « lire une béance » ou « penser les rapports de la vérité et du réel », ou bien quand Élisabeth Léturgie postule la tâche du passant comme celle d'« énoncer ce qui du langage en est exclu », ou bien encore quand Luis Izcovich cerne la différence entre la satisfaction de fin d'analyse et celle plus connue du « c'est assez ».

Dominique Marin, en nous ménageant un accès à la lecture de *L'Éthique* de Spinoza, réactualise ce que le désir du psychanalyste, tel que Lacan le définit à la fin du séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux*, doit à celui qu'il a lu dès l'âge de 14 ans, tapissant sa chambre d'étudiant avec le plan de l'ouvrage.

Laurence Mazza-Poutet nous invite à lire Aharon Appelfeld pour redécouvrir comment la lecture peut ranimer la trace des

années de silence et rouvrir l'étrange de l'abri qu'est une langue, abri pas toujours sûr, et pourtant.

Enfin, Claude Léger, avec un humour décidé, se fait son propre lecteur, son propre critique, et d'une plume sainement acerbe porte ainsi les petits riens à la puissance deux. Souhaitons que la multiplication se poursuive, car, comme le disait Raymond Devos, « deux fois rien, ce n'est pas beaucoup, mais trois fois rien c'est encore quelque chose », et combien précieux !

Séminaire École 2009-2010

Le réel dans la cure,
ses incidences dans la passe et l'École

Jacques Adam

Vérité et réel *

« Vérité », « réel », deux mots dont l'un fait résonner la philosophie, la métaphysique et la théologie, l'autre raisonne avec la science. Leur rapport, dans la psychanalyse, questionne et renvoie approximativement à ce que l'on essaie de distinguer avec les formules d'inconscient-langage et d'inconscient-réel.

L'implication de la vérité du dire

Repardons de l'argument de notre thème de cette année : « Le réel est l'impossible, première définition par la logique de Lacan. Mais, reconsidéré à la fin de son enseignement, le réel se rencontre, dans le symptôme, dans *lalangue* aussi bien. Par sa fixité, il se distingue de la vérité dont la consistance tient du mirage. » Il y aurait donc, chez Lacan, une opposition entre un deuxième temps de l'élaboration du réel, d'un côté, et la vérité, de l'autre. La vérité est d'abord opposée au réel en tant qu'impossible, puis la vérité est opposée au réel en tant qu'il est fixe. Cette mise en tension a le mérite de faire ressortir ce qu'il y a de commun et de solide entre la vérité et le réel dans l'élaboration lacanienne : tous deux répondent à la logique de l'impossible (impossible à imaginer, impossible à dire...) et, à fonctionner ainsi à un régime similaire, on pourrait dire, à l'instar du réel et du rationnel hégélien, que tout ce qui est vrai est réel et tout ce qui est réel est vrai. Ceci, qu'il est possible de dire, n'est pas applicable à l'inconscient.

Mais on peut dire aussi, s'il y a eu réélaboration du réel chez Lacan (qu'on peut peut-être aussi nommer « réinvention de l'inconscient »), que le plus profond rapport entre vérité et réel apparaît être, dans le cheminement lacanien, un rapport d'opposition : à la vérité

* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 14 janvier 2010.

revient la valeur de mobilité, d'incertitude, d'insaisissabilité, de fuite ; au réel s'attachent la fixité, l'inévitabilité, l'incontournable. Ces deux types de rapports entre la vérité et le réel – rapports de similarité et d'opposition – permettent peut-être d'appréhender et de nuancer plus d'un point de vue en matière de clinique analytique et donc de s'orienter mieux dans la pratique elle-même. Voire, institutionnellement, dans l'utilisation de la passe.

Mais Lacan nous dit, en janvier 1977, lors de l'ouverture de la Section clinique : « La vérité n'est pas sans rapport avec ce que j'ai appelé le réel, mais c'est un rapport lâche ¹ ». Sur la vérité, il développe dans les mêmes termes ce qu'il avait formulé dans la « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » de 1976 : la vérité menteuse ². Quant au réel, il en dit seulement que le corps en fait partie, en continuité avec l'imaginaire, et que « providentiellement » (c'est ainsi qu'il souligne le jeu de la structure), il y a le symbolique qui permet à tout cela, la vie, la reproduction, le sexe en somme, de tenir, c'est-à-dire d'être noué de manière borroméenne ³. Et dans ce jeu de la structure, il s'agit de l'importance de l'effet du symbolique, autrement dit du langage, dans le réel.

Mais alors, en quoi le rapport peut-il être dit « lâche » par Lacan ? La vérité, visée par le langage, est dans l'ordre symbolique, elle est de l'ordre du dire, de l'ordre du discours. Mais si le symbolique commande bien le réel, ainsi que l'interprétation analytique est censée nous le montrer, il devrait être évident que le discours psychanalytique soit celui qui puisse dire à la fois la vérité et le réel, en rendre compte, dans une sorte de concordance de l'une avec l'autre. Il devrait nous être rendu sensible que l'expérience de la psychanalyse atteigne en somme à un réel de la vérité (et à une vérité du réel) grâce au nouage « logique » entre les trois ordres de la structure borroméenne.

Or il n'en est rien. En janvier 1977 encore, dans le même mouvement que l'ouverture de la Section clinique, Lacan, dans son

1. J. Lacan, « Ouverture de la section clinique » (1977), *Ornicar?*, n° 9, 1977.

2. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI » (1976), dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571-573.

3. Ce « providentiellement » me semble être à méditer avant nos travaux quant au « mystère du corps parlant ».

séminaire ⁴, rappelle d'une part la séparation (non pas la différence) radicale qu'il y a entre la vérité et le savoir, donc une séparation où les deux plans de la vérité et de l'inconscient ne se recouvrent pas naturellement. Mais d'autre part aussi, prolongeant ce qu'il avait dit déjà fin 1968 (à savoir que « nul discours ne peut dire la vérité ⁵ »), Lacan se joue du terme même de discours en parlant d'un « dire qui secourt ». Autant souligner qu'en psychanalyse, le dire n'a pour fonction que de venir au secours d'une vérité inatteignable, et que c'est la seule énonciation de vérité possible.

On pourrait donc conclure qu'il n'y a pas de vérité du dire même s'il y a un dire de la vérité. Le terme de discours, le discours écrit en mathèmes, ne vient pas immédiatement au secours (c'est le cas de le dire) de notre approche et de notre connaissance des rapports entre la vérité et le réel. Lacan précise même, dans la séance du 11 janvier 1977 de son séminaire, que dans les quatre discours qu'il a pu écrire, la vérité du dire n'était qu'*impliquée*. C'est-à-dire pas expliquée, ou pas démontrée (ou peut-être pas explicable ni démontrable) par les mathèmes des discours. Mais alors par quoi ? Est-ce pour cela qu'il lui faudra avancer plus tard l'idée d'une « vérité poétique », celle qui peut se manifester dans un réel qui se montre ?

Le rapport que Lacan dit « lâche » entre vérité et réel est donc surprenant, car, en braquant le projecteur, comme il le fait dans la suite de ce séminaire, sur le discours du maître (qui est aussi l'écriture du discours de l'inconscient), il dit exactement ceci, clairement et catégoriquement : ce discours S1/S barré à S2/a est le discours le moins vrai, le discours le plus menteur, le discours le plus impossible, et le discours le plus réel. Je cite précisément : « Ce discours est menteur, c'est précisément en cela qu'il atteint au réel ⁶. » Et ça a un nom, ajoute-t-il : *Verdrängung* (refoulement). Ainsi, faire correspondre un moins de vérité à un plus de réel me semble permettre d'établir une correspondance et un rapport plutôt solide entre vérité

4. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXIV, « L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre » (1976-1977), *Ornicar?*, n° 14, p. 4 (« [...] comme je l'ai dit dans ma Radiophonie, le savoir et la vérité n'ont entre eux aucune relation »).

5. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre* (1968), Paris, Seuil, 2006, p. 42.

6. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XXIV, « L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre », séance du 11 janvier 1977, *Ornicar?*, n° 14, p. 6.

et réel, contrairement à ce que Lacan avait évoqué à l'ouverture de la Section clinique (« rapport lâche »). Penser qu'au nœud du refoulement la vérité en moins peut concorder avec le réel en plus nous met peut-être plus à l'aise pour parler d'inconscient-langage et d'inconscient-réel, sans faire de ces syntagmes une opposition, surtout quand on pense à cette « satisfaction qui marque la fin de l'analyse » dont Lacan parle dans son texte de 1976 ⁷. La vérité, le réel ? Qu'est-ce qui peut satisfaire ? Qu'est-ce que la satisfaction du dire, du bien-dire ? Suffit-il d'en avoir dit assez et bien pour signer la satisfaction de fin de l'analyse ?

L'explication de la satisfaction

La première manière dont Lacan parle de la fin de l'analyse est la fin sur le mode maniaco-dépressif. Ce mode est une forme d'affect. S'agit-il de même d'un affect quand il parle de « satisfaction » qui marque la fin de l'analyse ? Michel Bousseyroux, dans son intervention du mois dernier ⁸, parle très bien d'un « chemin plus ou moins nouveau du dire qui à la fin est seul à satisfaire », c'est-à-dire quand la coupure du dire s'accomplit dans un nœud, qu'il appelle le nœud-coupure de la passe. La fin de l'analyse peut donc être envisagée comme un moment de démonstration de l'impossible, « un moment qui permet de conclure sur l'existence du réel comme impossible » (Michel Bousseyroux). Mais cela suffit-il ? Et surtout il paraît légitime de se demander ce qu'il y a de *réellement* satisfaisant à seulement conclure à l'existence du réel comme impossible. Le dire ne fait pas toujours événement, à partir de la contingence de la règle d'association libre de l'expérience analytique. Et à quoi reconnaît-on « l'événement d'un dire » ? Dans la poésie, sans doute, il est vrai. Mais ce n'est sûrement pas la rencontre de « l'opacité du réel » sur laquelle, comme on l'entend dire parfois, on se contente de croire que la passe a le mérite de la mettre en évidence, cette opacité, position qui tient lieu, en fait, d'une incertitude à reconnaître ce qu'est le réel.

Michel Bousseyroux a bien mis en évidence les quatre formes d'impossible du réel : l'impossible à démontrer (Gödel), l'impossible à dénombrer (Cantor), l'impossible à ce que le réel soit un tout (Woodin)

7. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 571-573.

8. « Du mathème au poème, quel réel ? ».

– pas d’Univers du réel, donc –, et enfin l’impossible à prédiquer – lié au réel-trou, au réel troué, au réel pas-tout, qui ne se démontre pas, qui se *montre*, qui se manifeste (dans le nœud borroméen), et qui est réel du non-sens, celui qui peut se manifester dans la poésie (peut-on dire de toute poésie ?).

Si la vérité est aussi impossible à rejoindre que le réel, même sous ces quatre formes de l’impossible, peut-on continuer à dire qu’il y a un rapport « lâche » entre vérité et réel ?

À l’écoute de la passe

Les passeurs peuvent, lors des témoignages devant le cartel de la passe, faire ressentir « plus vrai » le discours de tel ou tel passant. Cela ne veut pas dire forcément « plus réel ». Il ne s’agit pas de l’authenticité ni de la valeur de vérité du témoignage, mais plutôt de la valeur de réel dont résonne le dire de la personne qui, après s’être soumise à l’expérience analytique, s’est prêtée à l’expérience de la passe. Il peut manquer, dans la transmission par les passeurs du moins, ce quelque chose qui devrait faire penser que le dire de vérité du passant s’est bien noué dans son analyse avec l’expérience du réel, que quelque chose de la vérité s’est *réalisé* en un dire dont la satisfaction devrait être sensible.

L’écoute récente d’une passe par le cartel de la passe dont je fais partie a fait au contraire apparaître ceci : deux blocs, disons deux ordres bien distincts dans un rapport défait entre vérité et réel. D’une part, une jouissance sans fin de l’inconscient-langage faisant défiler tous les signifiants possibles pour satisfaire ce qui semblait s’imposer en même temps au sujet comme un authentique besoin de reconnaissance. De l’autre, une méconnaissance appliquée des effets du réel, en particulier quant aux questions d’identification et de référence au corps. Le résultat donnait l’impression d’une impasse sur la question de la sexualité. Et plus précisément ceci, que le bla-bla-bla obligé de l’analyse venait faire bouchon au trou du réel, autrement dit que le symbolique semblait vouloir forcer l’impossible à prédiquer (tel que Michel Bousseyroux en a parlé). L’abus du sens, pourrait-on dire, du moins *via* le témoignage des passeurs, avait privé ce passant d’un rapport plus vrai, moins lâche, plus courageux à son réel.

Mais, me direz-vous, que veut dire un rapport « courageux » au réel ? Ce serait au moins savoir y faire avec ce que Freud nomme les cicatrices de l'inconscient, désignant par là ce par quoi la névrose se raccorde au réel. Et obligeant ainsi à considérer l'espace de l'inconscient autrement que comme un réservoir de causalité et de sens aux symptômes, mais à le situer comme il le faut pour pouvoir le lire, à savoir le situer comme béance où viendront s'inscrire les rapports du sujet à un réel non déterminé. À l'inconscient-langage, causaliste, répondrait donc un inconscient-réel, plus déterminant que les lois mêmes du signifiant. C'est ce que semblait dire Lacan déjà en 1964 dans le *Séminaire XI*. Ce qui voudrait dire aussi qu'il y a un joint entre l'impossible à dire de la vérité et l'impossible à supporter du réel. Un joint que Lacan nomme la *varité* du symptôme, où la mobilité de la vérité s'épanche dans la diversité des symptômes. Le symptôme ne serait donc abordable que dans cette dimension que Lacan appelle « réellement symbolique », c'est-à-dire quand le symbolique est inclus dans le réel, et cette dimension, Lacan n'hésite pas à le souligner ainsi, est celle du mensonge. La mobilité de la vérité va jusqu'au mensonge. Mais par ailleurs il y a le réel, et son impossible, un réel condamné à la fixité, un réel fixé qui doit jouer avec les fictions de la vérité. Peut-on jamais éteindre les symptômes et leurs sens assourdissants comme le sont ceux des voix de la religion schrébérienne et des voies des religions ?

Lacan croit à la dimension de « l'imaginairement symbolique » (c'est-à-dire à la poésie et à *lalangue*) pour, au moins, atteindre le symptôme. C'est sa recommandation, la poésie recommandée au niveau de l'interprétation analytique. Une interprétation liée à la lettre, à l'écrit, qui doit pouvoir être efficace dans le vidage du sens dont est plein le symptôme et dont le symptôme se plaint, et le sujet avec. Au fond, pour essayer de spécifier vérité et réel (et leur rapport) dans l'expérience analytique, et pour tenter de mieux situer inconscient-langage et inconscient-réel, il ne faut pas oublier que, à côté de la vérité qui ne fonctionne qu'à l'*usure*, il y a le réel qu'on ne connaît qu'à l'*usage*. Rencontre avec un bien-dire qui satisfasse. Cela doit aussi s'entendre dans les témoignages de passe : comment l'analyse a-t-elle permis à quelqu'un de vérifier le réel ?

Dans un témoignage de passe, il peut apparaître ceci qu'à force d'avoir usé la vérité en croyant l'atteindre simplement par la grâce

de la dérive signifiante, on n'arrive finalement à pas plus qu'à rater l'effet de réel de l'analyse. C'est un évitement qui vaut résistance. Et la résistance est ce qu'il y a de plus redoutable de l'inconscient. « Redoutable » parce que c'est « le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce que, en l'homme, nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie ⁹ ».

Le poète Jacques Roubaud, à sa manière, rappelle que « la poésie d'une langue est mémoire de cette langue ¹⁰ ». Y aurait-il donc de la poésie dans la langue de l'inconscient ? Sans doute, mais ce n'est pas la broderie surréaliste qui nous intéresse ici mais bien plutôt les ultimes développements de Lacan sur l'effet de l'interprétation analytique pour toucher juste dans la cible du symptôme. « C'est pour autant qu'une interprétation juste éteint un symptôme que la vérité se spécifie d'être poétique ¹¹ ». On ne peut pas être insensible à cette vérité poétique de l'interprétation analytique qui peut ferrer ensemble vérité et réel pour assurer son effet, à savoir que la poésie de la langue serait la seule manière de « faire réel », de « ferrer le réel », pour reprendre le jeu de mots de Lacan dans cette même séance du séminaire ¹². Autrement dit, de faire résonner « un signifiant par exemple qui n'aurait, comme le réel, aucune espèce de sens ¹³ ».

Les rapports de la vérité et du réel sont difficiles à penser. Et à écrire. C'est parce qu'on a du mal à écrire qu'on s'aperçoit qu'on a du mal à penser. Mais ce n'est pas une raison pour tenter de vérifier

9. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), Paris, Seuil, 1986, p. 272.

10. J. Roubaud, *Poésie, mémoire, lecture*, « Les conférences du divan », Paris-Tübingen, Isele, Eggingen, 1998, p.18.

11. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIV, « L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre »*, séance du 19 avril 1977, *Ornicar?*, n° 17-18, p. 16.

12. Mais pour pouvoir ferrer le réel, pour pouvoir *faire-réel*, il faut aussi *savoir* ce qui est *vrai*. Ainsi en est-il des prisonniers de l'aphorisme lacanien qui ne peuvent être dans l'acte qu'à condition de *savoir* la couleur qu'ils (et que les autres) portent. Chaque prisonnier devient de fait le passeur de l'autre, d'un autre qui est passant, passant à la liberté. Et cela grâce au savoir de la vérité qui permet l'acte réel. On comprend mieux pourquoi Lacan veut que les passeurs désignés soient eux-mêmes « dans la passe ». Et l'on saisit qu'il puisse y avoir un « savoir de la vérité », à condition que les deux soient bien séparés et distingués comme ils le sont dans l'écriture des discours en mathèmes. (*Ajouté après le 14 janvier.*)

13. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XXIV, « L'insu que sait de l'Une-bévue s'aile à mourre »*, séance du 17 mai 1977, *Ornicar?*, n° 17-18.

le réel de la vérité par un dispositif écrit de la passe. Lacan ne l'a pas recommandé. Le dire doit être privilégié. D'ailleurs, l'objet de la transmission, comme on le sait depuis des centaines de siècles, n'appartient pas à celui qui transmet mais à celui à qui quelque chose est transmis. La surprise du dire de vérité s'étaye et en même temps libère de la fixité de l'écrit, c'est la découverte de Freud.

Élisabeth Léturgie

Un reste de réel après la passe * ?

Avec le thème de notre séminaire, relire les écrits sur la passe, l'École, l'« Acte de fondation » a déjà eu pour moi cet effet de revenir au plus près des textes de Lacan, puisque mes choix de vie en province, de travail et d'enseignement ne me permettent pas, comme pour certains, d'être au cœur des séminaires de notre École. Un des effets, en retravaillant cette notion du réel, d'en chercher les indices, fut d'arriver à une question : y a-t-il un reste de réel qu'on peut percer à jour quelques années après la passe ?

J'aurais voulu éviter cette formule « percer à jour », mais elle est revenue sous ma plume jusqu'à ce que je l'accepte comme ayant trait à ma question elle-même, suivant en cela ce que Michel Bousseyroux nous disait en décembre, à savoir que « l'inconscient-réel ne se démontre pas mais se manifeste ».

Dans sa clôture du congrès de l'EPF le 19 avril 1970, Lacan souligne l'antagonisme entre l'enseignement et le savoir. À préciser que l'enseignant doit se trouver en S barré, il accentue, c'est son propre terme, l'idée que le psychanalyste est amené dans l'enseignement « à la position du psychanalysant, c'est-à-dire à ne produire rien de maîtrisable, malgré l'apparence ». Il situe donc l'enseignant « au registre de la production ¹ » en faisant référence à la nécessité de l'ouverture du fondement de l'expérience. C'est bien dans la passe que ce fondement de l'expérience s'approche, et d'une manière particulièrement radicale, disent ceux qui s'y soumettent.

Dans la « Note italienne » (1973), à propos de la science, Lacan dit qu'il n'y a « aucun progrès qui soit notable faute d'en savoir la

* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 4 février 2010.

1. J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 301.

suite ² », et il décrit le réel de la façon dont on l'approche dans la cure, avec sa marque dans le désir même de devenir analyste. S'engager dans la passe en témoigne, être nommé analyste de l'École l'authentifie, mais, ce qu'il en reste, comment le saisir ?

Cette question, du reste, Lacan la pose dans son « Acte de fondation », en 1964. Dans le point 7 de la « Note adjointe » concernant l'École comme expérience inaugurale, il formule ceci : « Aucun appareil doctrinal, et notamment le nôtre, si propice qu'il puisse être à la direction du travail, ne peut préjuger des conclusions qui en seront le reste ³. »

Peut-on appliquer cette question à la procédure de la passe ? Je n'avancerai pas aujourd'hui dans cette question du reste d'un réel de la passe quant à son efficace dans l'École ou à ses complications, mais à ce qui peut s'en saisir au niveau du particulier.

Le réel dans la cure se rencontre d'une façon terrible, le réel dans la passe se formalise d'une façon exceptionnelle, mais y aurait-il un reste de réel particulier après la passe ? Y a-t-il quelque chose à en attraper ?

Dans la cure, lorsqu'un sujet renonce à guérir de ses symptômes, de ses parents, de son aliénation au signifiant... il peut poursuivre jusqu'à un point d'opacité qui s'éclairera d'un nouveau désir. C'est une étape qui ne s'écrit pas immédiatement en désir d'être analyste, car il y a un certain étourdissement devant ce possible à partir d'un impossible.

C'est un saut de la tâche analysante vers l'acte analytique. Lacan considère ce saut comme un moment de passe qui garde un caractère énigmatique et qui a lieu dans la cure. L'effet de surprise devant l'inconscient aperçu autrement fait céder l'attente de sens, fait lâcher ses idées de la cure analytique comme solution aux maux de l'humanité, fait renoncer au déchiffrement qui était tellement rassurant dans les débuts de la cure et enfin fait céder l'idéalisation.

Dans ce nouveau nouage de RSI, advient un moment de désêtre supportable, car l'angoisse apparue ou revenue l'est sur fond de savoir que « ça passe ». C'est la formule même qui apparaît chez

2. J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 309.

3. J. Lacan, « Acte de fondation » (21 juin 1964), dans *Autres écrits*, op. cit., p. 236.

l'analysant à ce moment-là et qui se répète sur le divan avant même qu'il ne l'entende.

Après l'opération de séparation, les signifiants de l'Autre pèsent moins d'être encore tenus sous la bride du transfert ; si en début d'analyse on se croyait à l'abri de la castration, à la fin on se découvre à l'abri du manque de l'Autre.

C'est soudain l'abord de l'inconscient à la limite du sens, ce que l'analysant poussera à la limite du désêtre, si elle lui est autorisée par la position de son analyste. Alors, quelques fois, il aura mené sa rencontre avec le réel jusqu'à la lettre de jouissance, cette lettre étant à une place de bord séparant deux fonctions, d'un côté le savoir et de l'autre l'objet *a*.

À ce point, le sujet se sépare de l'objet *a* et se reconnaît comme causé par cet objet, dans sa division de sujet. Lui qui visait la maîtrise de l'inconscient se retrouve sur un bord, y trébuche, y expérimente la faille et découvre un soulagement dans l'absence de garantie de l'Autre. On en vient à $S(A \text{ barré})$ comme mathème pour écrire le manque de signifiant de l'Autre où tout parlêtre est pris.

C'est arrivé là que l'analysant commence à entrevoir une fin possible de l'analyse, qui pour chacun aura une écriture particulière, car, si la chute du sujet supposé savoir est inscrite dans une approche théorique, la séparation, c'est autre chose. Je ne m'y arrête pas aujourd'hui pour revenir à ma question.

Lorsque l'analysant se déclare passant, c'est que le réel comme impossible se teinte d'un désir d'y aller savoir qui s'impose, car une place vide s'est ouverte pour la vérité et c'est la conséquence d'un changement radical du sujet.

Cela ne suffit pas de savoir en son intime, il s'agit de s'adresser à l'École, d'en faire un lieu suffisamment vide pour accueillir cette découverte qui, elle, peut porter à l'enthousiasme. Il y a un changement d'intentionnalité dans la passe : on s'y engage pour témoigner de son rapport au réel comme impossible, celui touché dans la cure et révélé « expulsé du sens », et on se retrouve à en parler pendant des heures. C'est le temps réalisé d'un savoir exposé.

Cela ne peut se faire qu'après avoir accepté la dimension signifiante de s'engager dans la passe. C'est un acte qui fait commencement. C'est que la passe contient un écart entre la castration comme

roc indépassable chez Freud et la castration comme trou de la structure chez Lacan.

Peut-on la tenir pour un acte au sens d'acte analytique ? Si l'on se réfère aux deux définitions que donne Lacan de l'acte comme franchissement et de l'acte comme apparition d'un nouveau désir, la passe touche aux deux sans en être prisonnière.

Comment transmettre de cette expérience ce qui ne la représente pas ? C'est-à-dire la réponse du cartel. Ce qui est compliqué, c'est que, pour transmettre, il y a à passer par les chaînes de signifiants, ce qui implique un gain de savoir ; or en psychanalyse ce savoir concerne le manque, le trou. Il a à voir avec la castration comme opération de la vérité.

On ne peut faire semblant de ce qu'on n'affronte pas du réel, c'est ce que dit Lacan dans le Séminaire XV (*L'Acte psychanalytique*) : l'acte analytique ne supporte pas le semblant.

La passe, d'être une procédure hors transfert, fait séparation, coupure radicale, cela ne peut être « un faux acte de *cogito* » ; au contraire, s'engager dans la passe, c'est se mettre dans la conséquence de la perte de l'objet *a*, cette coupure réalise quelque chose d'unique dans le temps de la procédure qui se fixe tout en se dépassant.

Il s'agit d'une perte qui concerne ce que le sujet faisait de la vérité de son être pulsionnel. Car on le dit peu, mais la passe convoque le pulsionnel et on ne cherche peut-être pas suffisamment à en faire état.

Souvent, chronologiquement, la passe borde la cure, qu'elle soit avant, pendant la fin ou quelque temps après, c'est un acte du sujet qui fait suite à l'acte du psychanalyste dans la cure, celle par le silence, l'interprétation ou la scansion.

Elle est demandée quand le sujet atteint un savoir en place de vérité qui donne au réel un tranchant qu'il peut supporter. Elle vise à dire le plus fondamental de l'aliénation du sujet à l'Autre et échoue tout en allant aussi loin que possible, mais de ce ratage elle garde la trace.

Si la passe est suivie de nomination, les lettres AE en seront la marque, et pas seulement pour trois ans car on entend ce titre bien plus longtemps et quelques fois à travers les écoles, même si c'est à

interroger. Si elle n'est pas suivie de nomination, l'expérience a eu lieu et pourrait être également interrogée. Ce serait une avancée, par rapport à l'élaboration dans notre École de saisir le réel en jeu dans la procédure par ses quatre « bouts », le cartel, les passeurs, les passants nommés et les passants non nommés. Car le réel est à tous les étages de la procédure.

Comment s'y prendre avec ce paradoxe selon lequel le passant ne peut l'être que parce qu'il se sait rebut sans en avoir horreur, alors que s'engager dans la passe avec les signifiants le situe dans le champ du langage pour énoncer, selon la définition de Lacan dans le livre XVII du séminaire, *L'Envers de la psychanalyse* (1970), ce qui en est exclu ? Comment alors en parler dans l'après-coup sans « paraître être », sans prôner son rapport au réel comme le rapport idéalisé du simple fait de l'évoquer ?

Pourtant la passe se dépasse. Loin d'être un modèle, elle ne garantit aucune fin, ni des restes de jouissance, ni du retour du fantasme, ni d'un retour possible au divan. Elle s'oppose à la normativité idéale.

Si la passe est un temps particulier de l'expérience de causation du sujet par sa division, un reste du lien à cette part d'incurable, mis en mots d'une façon extraordinaire car hors transfert, s'en détache-t-il ? Peut-être est-ce « ce qui se fait de se dire » qui ne se dissout pas et fait reste. Le réel, ça revient toujours à la même place et en même temps ça se tait. Ce n'est pas un reste bruyant dont on pourrait arguer, au contraire tapi dans l'ombre il nous traque et nous rassemble en tant qu'intime du sujet et collectif dans l'École.

Ce qui est impossible à dire, essayons de le garder comme reste et de ne pas faire empêchement à cette invention de Lacan. Comme certains groupes d'analystes lacaniens qui renoncent à la procédure. Cette question du reste ouvre, me semble-t-il, à la topologie et à une mise au travail !

Luis Izcovich

La satisfaction inédite *

J'ai choisi le titre de ce soir suite à la dernière séance et dans le but de prolonger la discussion autour de la question de ce qui fait satisfaction pour le sujet à la fin de l'analyse et de savoir si cet affect peut être considéré comme affect du réel. J'ai pu lire ensuite les travaux émanant d'un cartel de la passe qui portent sur la même question. C'est très bien, cela prouve que nos intérêts sont convergents.

Il pourrait paraître étrange de tenter de capter le réel de l'expérience analytique par les affects, qui dans leur essence sont considérés comme un déplacement. C'est la thèse de Freud à propos des affects et elle a été longtemps maintenue par Lacan. Avec l'angoisse, la perspective change, cet affect est index du réel et constitue donc une boussole pour l'analyse. Par la suite, l'inventaire des affects du réel s'élargit. Il est certain qu'on peut y ranger la colère, et la mauvaise humeur « touche du réel », dit Lacan dans *Télévision*, à quoi il faudrait ajouter la dépression quand elle est liée à la fin de l'analyse.

Maintenant, si un affect peut être indice du réel, il convient de distinguer s'il correspond ou non au réel de la fin de l'analyse. Ainsi, l'angoisse est affect du réel mais relatif au désir de l'Autre. Que le franchissement de l'angoisse soit requis pour accéder au désir de l'analyste nous indique la difficulté à nous orienter avec l'angoisse pour cerner le réel de la fin. La fin de l'angoisse serait plutôt un indice de la fin de l'analyse. L'angoisse constitue donc une certitude pour le sujet, elle oriente l'analyste mais laisse indécise la certitude de fin. Encore une preuve que le réel de la fin n'est pas juste quelque chose qui se rencontre ou pas, c'est la direction de la cure qui y mène le sujet. Mais cela n'est possible que si un réel a été cerné dès le début de la cure. Certes, le réel de la fin n'est pas celui du début,

* Intervention au séminaire École de l'EPFCL-France, Paris, 4 février 2010.

mais il est indéniable qu'une analyse est une expérience qui va d'un réel à un autre. Le réel dans la cure, qui fait partie du titre de ce séminaire, concerne deux aspects à distinguer : d'une part le fait qu'un réel se rencontre à la fin mais aussi qu'un réel peut être modifié, celui du début.

Venons-en à l'affect qui s'oppose à l'angoisse, la dépression. L'angoisse est indice d'un désir, la dépression indice de son absence. La dépression constitue donc un indice de l'imaginaire, soit de l'impuissance du sujet. Elle peut relever du symbolique à l'occasion d'un travail de deuil dont la conclusion se solde par la production d'un signifiant à la place d'un autre, ce qui est le propre du deuil accompli. Mais la dépression peut aussi donner une indication du réel à la fin de l'expérience. Le *manico-dépressivement* que Lacan postule pour la fin de la cure concerne donc la traversée d'une dépression liée à l'inexistence de l'Autre et dont la conclusion implique le deuil de l'objet *a* incarné par l'analyste. La dépression du réel est bien précise, elle ne suit pas la séparation d'avec l'analyste. C'est une dépression sous transfert qui intervient au moment où le moteur qui alimente le transfert, soit le sujet supposé savoir, est arrivé à extinction. On constate alors qu'avec cette dépression de fin, nous sommes dans la zone d'un réel propre à la conclusion de l'expérience. La dépression n'est pas le signe de la fin, elle est index de la traversée, mais elle n'indique pas le solde de l'expérience, à savoir que l'expérience s'est conclue. Et notons que cette conclusion, Lacan a essayé de la conceptualiser et de la cerner par l'affect, pas uniquement par l'affect mais celui-ci est essentiel.

C'est pourquoi aborder la question de la satisfaction à la fin d'une analyse et dans l'expérience de passe devient primordial. Lacan n'a pas attendu son texte de 1976 « Préface à l'édition anglaise... » pour évoquer la satisfaction relative à la fin de l'analyse. Bien au contraire, il s'agit d'une question constante chez Lacan dès le début de son enseignement, ce qui d'ailleurs est cohérent avec la conception de Freud. En effet, si le symptôme est pour Freud satisfaction substitutive, il s'impose de considérer la finalité de la cure sous l'angle de l'obtention d'une satisfaction qui ne soit pas substitutive. Freud donne un terme à ce résultat, celui de libération, qui n'est pas la même chose que l'homme libre de Lacan. D'ailleurs, on perçoit très clairement chez Freud une interrogation consistant à se

demander si à la fin le sujet revient au point où il serait devenu sans la production de la névrose ou si l'analyse conduit à la création originale d'un état qui fait la différence entre quelqu'un d'analysé et quelqu'un qui ne l'est pas. Cela peut se traduire ainsi : une fois levée l'amnésie infantile, le sujet accède à une satisfaction qui n'est plus marquée par le refoulement ; ce serait la levée des entraves, où il accède à une nouvelle forme de satisfaction. Ce serait les cas que Freud désigne comme des analyses définitivement terminées.

De même, quand Freud évoque « la satisfaction des exigences accrues par l'analyse ¹ », justifiant ainsi la durée plus prolongée des analyses, nous sommes dans le droit fil de distinguer les satisfactions partielles ou les satisfactions d'avant la fin d'une satisfaction inhérente à la fin. Je crois que c'est la raison de la reprise de Lacan de cette question capitale pour distinguer l'analyse comme thérapeutique de son au-delà, la production d'un désir inédit. Si j'ai choisi comme titre « La satisfaction inédite », c'est parce que je prends position par rapport à la question de Freud. L'analyse thérapeutique serait de déblayer le terrain, son au-delà exige l'inédit. Je me pose donc la question : qu'est-ce qui fait qu'un sujet consent au désir inédit, effet ultime d'une analyse, qui est un désir sans objet et qui vise la différence absolue ? La question se pose en effet de savoir pourquoi l'absence d'objet n'induit pas plutôt un affect de tristesse, voire l'affirmation que tout est vain. C'est étrange que le « pas d'objet » se convertisse en désir. Il me semble donc pouvoir déduire, à partir de l'expérience dans les cartels de la passe, deux positions subjectives qui précèdent le consentement du désir inédit, les deux reposent sur une certitude, et seulement l'une d'entre elles me paraît correspondre à ce que Lacan attendait d'une nomination par le cartel de la passe.

Il s'agit des positions subjectives marquées par un affect. La première trouve sa certitude dans le constat de l'impossible et se traduit par le passage de l'insupportable de l'existence au supportable. Ce n'est pas négligeable, cela donne un support au désir de l'analyste mais précaire. Plutôt que satisfaction, ce qui est perceptible, c'est « tout ça a assez duré ».

1. S. Freud, « Analyse avec fin, analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes*, tome II, Paris, PUF, p. 239.

Le deuxième cas correspond à l'émergence d'une satisfaction inédite. Certes, elle ne correspond pas à des formulations plus ou moins exaltées de joie et exclut l'enthousiasme commandé, à l'occasion, par l'Autre institutionnel. Il s'agit plutôt d'un dire de satisfaction. Je distingue donc la satisfaction du « ça suffit » de l'émergence d'une nouvelle satisfaction. La satisfaction du « ça suffit » peut intervenir à tout moment de l'analyse. Elle donne lieu à une certitude et même à des demandes de passe. Dès lors, se pose la question de savoir de quoi est faite la certitude de satisfaction qui emporte la certitude du cartel.

Dans les cartels auxquels j'ai participé, je n'ai pas connu un seul passant qui ne se soit pas présenté au dispositif sans la certitude de fin. L'attente de la nomination. Certains ont repris l'analyse avec un autre analyste depuis, et on constate que la passe a servi à se séparer de l'analyste. La certitude d'avoir fini avec un analyste ne coïncide pas avec l'émergence d'une nouvelle satisfaction.

J'en viens maintenant au traitement de la satisfaction par rapport à la conclusion de l'analyse. Lacan y fait référence dans au moins quatre textes : « Fonction et champ de la parole et du langage », « Ou pire », la « Préface à l'édition anglaise... », et on peut ajouter les conférences aux États-Unis. Je commence par ces conférences. Si le terme de satisfaction est absent, la formulation de Lacan « quand l'analysant pense qu'il est heureux de vivre, c'est assez » (p. 15) y renvoie. Dans le contexte où la finalité de l'analyse est posée à partir de la façon dont l'analyse peut rendre la vie moins inconfortable que ce à quoi le sujet est contraint par son symptôme, la référence de Lacan concerne l'analyse thérapeutique. La proposition « c'est assez » indique qu'il s'agit d'une satisfaction ; la satisfaction est en effet une limite à la jouissance et elle est aussi la jouissance qui convient. Ce qui peut paraître paradoxal dans cette formulation, c'est le fait que Lacan avait posé que le sujet est toujours heureux. Il est heureux même s'il ne le sait pas. Ceci veut dire que la pulsion se satisfait toujours. Autrement dit, une analyse se justifie quand le sujet ne se satisfait pas des satisfactions de la pulsion. Il devient dès lors logique qu'on évalue la sortie de l'analyse à partir du savoir sur les modalités de satisfaction du sujet.

J'en viens au texte « Fonction et champ de la parole et du langage... », écrit plus de dix ans avant la création de son École. Ce qui

est frappant, c'est que la question de la satisfaction est abordée selon une structure homogène, c'est mon idée, avec ce qu'il va avancer en 1967, dans sa « Proposition sur le psychanalyste de l'École ». La satisfaction est solidaire en effet de la structure de fin mais aussi, et c'est ce qui m'intéresse particulièrement aujourd'hui, elle est solidaire du rapport à une communauté. En effet, premièrement, la fin de l'analyse est abordée, dans ce texte, selon les termes de l'époque comme « réaliser sa solitude », ce qui est une condition à la formule de la « destitution subjective » avancée dans la « Proposition ». « Réaliser sa solitude » implique une radicalisation de la faille du sujet et anticipe la destitution subjective. Mais plus essentiellement, à peine deux ans après le texte « Intervention sur le transfert » où l'analyse est conçue comme une expérience dialectique, Lacan complexifie cette perspective et pose dans « Fonction et champ... » que l'analyse n'est pas une dialectique individuelle. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que dès cette époque Lacan ne considère pas l'expérience analytique comme se limitant à la relation analysant-analyste. Cela renverse déjà la distinction entre le privé et le public, qui est une des réticences fondamentales au dispositif de la passe, à la fois des analysants et des analystes. En effet, une dialectique non individuelle veut dire que l'analyse concerne l'analysant, l'analyste et une communauté. Donc, dès cette époque, l'analyse n'est pas considérée juste comme une expérience à deux.

Cela se traduit par une conception de la terminaison de l'analyse en termes de satisfaction, mais où la satisfaction de l'analysant n'est pas dissociée de celle d'une communauté. Je cite Lacan : « La satisfaction du sujet trouve à se réaliser dans la satisfaction de chacun, c'est-à-dire de tous ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine ². » La satisfaction du sujet est celle de l'analysant. Et la satisfaction de chacun, qui cela désigne-t-il ? Ce n'est pas forcé que ce soit l'entourage qui à l'occasion pâtit plutôt des nouvelles satisfactions de l'analysant. Lacan le formule en termes freudiens, mais qui vont dans le même sens dès « La direction de la cure » : « Les redistributions de la libido ne vont pas sans coûter à certains objets leur poste. » La fin de l'analyse laisse des traces autour, quelques

2. J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 321.

satisfaits, oui, mais pas chacun. Lacan est d'ailleurs précis : la satisfaction concerne ceux qu'elle s'associe dans une œuvre humaine.

Or, quelle est l'œuvre humaine à laquelle s'associe le sujet quand la satisfaction l'amène à assumer la place de l'analyste ? C'est la cause analytique et donc la satisfaction d'une communauté concerne la communauté des analystes. Il devient logique de déduire ici déjà une préparation à ce qui sera la thèse de 1967. En effet, la « Proposition de 67... » ne définit pas l'analyste de l'École seulement comme le titre d'une nomination, celle d'AE. Elle envisage l'horizon de l'analyse, l'effet donc, comme un désir inédit, mais non pas comme un pur produit de l'expérience dont il faut décèler la marque. Il n'y a d'analyste de l'École qu'à l'intérieur d'une communauté déterminée. C'est d'ailleurs une des questions qu'évalue le secrétariat de la passe : pourquoi fait-on le choix de cette École pour témoigner ?

Autrement dit, la satisfaction de fin n'est pas dissociée de l'appartenance à une communauté d'École. C'est ce que Lacan dit en 1967, mais c'est évident déjà en 1953, et cela a des conséquences pour la direction de la cure et pour le fonctionnement de l'École. Mais encore, dès 1953, Lacan fait dépendre de l'accès à cette satisfaction la clé de la terminaison de l'analyse, et du lien à la communauté l'essence qui permet de saisir que quelqu'un est capable de se faire l'axe de tant de vies. C'est une théorie de la passe d'avant la passe, d'avant donc sa « Proposition ». Si l'on admet que la thèse constante est celle de la disjonction impossible entre l'analyse et l'École, la question des conséquences pour notre communauté se pose. Si on admet cette conception, certaines conséquences s'en déduisent dans le débat des désignations des passeurs et des nominations d'AME et AE. En ce qui concerne les passeurs et comme contribution aux débats à venir, je pose que la désignation concerne un moment clinique mais qui n'est pas dissocié de l'implication à l'École. J'entends par implication le transfert au groupe. En ce qui concerne la nomination des AME, il y a la preuve de l'expérience à partir des critères convergents.

Dans la dernière commission de la garantie, par rapport à ces critères, nous avons tenu compte de l'expérience clinique attestée par l'analyste et par le contrôleur ainsi que des travaux rendant compte de l'implication dans l'École. Le lien à la communauté devient un

élément essentiel pour la nomination d'AME du fait de notre structure d'École. Quelqu'un qui est nommé AME peut désigner des passeurs et peut aussi postuler pour devenir membre d'un cartel de la passe.

Dernière remarque sur ce point concernant l'actualité, à savoir le choix de notre École par rapport aux autres institutions lacaniennes. Notre choix est cohérent avec une dialectique de l'expérience qui ne se limite pas au lien analysant-analyste tel que Lacan l'a promu dès 1953 et maintenu plus tard. Elle correspond au nouage passe-École alors que d'autres préconisent une passe possible dissociée de l'École.

Je reprends la question de la satisfaction à partir du texte « ...Ou pire », où elle est liée à la fin de l'analyse dans son articulation à l'acte et dans une perspective éthique. Donc, ce n'est pas juste le « heureux de vivre », comme dans les conférences américaines, mais un bien-dire qui satis-fasse. Donc se précise ce sur quoi doit porter la satisfaction, à savoir un acte qui satisfasse et qui relève d'un dire. Est aussi à noter dans ce texte l'opposition entre impuissance et impossible, l'impuissance étant celle du fantasme, l'impossible étant relatif au réel. Ce qui soulève une autre question : on relativise la formule de traversée du fantasme comme critère de passe. Que ce soit difficile de cerner cette traversée dans la clinique de la passe n'empêche que la logique est incontournable et maintenue par Lacan. Elle concerne le fait que le fantasme est couverture du réel et que le réel de la fin implique un changement par rapport à l'usage du fantasme comme boussole pour un sujet.

Je précise donc l'importance du « Compte rendu d'"...Ou pire" ». La séquence de ce texte concernant la fin de l'analyse correspond, me semble-t-il, à la séquence que Lacan construit dans son texte « L'étourdit ». Dans « L'étourdit », en effet, il dégage d'abord les trois impossibles nécessaires à la conclusion de l'analyse, sens, signification et sexe, puis il ajoute un pas, fondamental, « de tout cela il saura se faire une conduite ». Si on réunit les propositions de ces deux textes, cela donne un bien-dire jusqu'à l'impossible et comme effet une satisfaction inédite quant à une nouvelle position dans l'existence. Quant à la « Préface de l'édition anglaise... », la nouveauté – car il y a une nouveauté en ce qui concerne la satisfaction – n'est pas celle de la corrélation entre satisfaction et fin d'analyse déjà

avancée. Elle concerne l'objet de cette satisfaction, et Lacan se sert de ce qu'il avait avancé auparavant concernant la distinction entre vérité et réel, à savoir que le réel fait objection à la vérité toute. Cela donne la formulation : « Le mirage de la vérité n'a d'autre terme que la satisfaction qui marque la fin de l'analyse. »

Qu'est-ce que j'extrais finalement de tout ce parcours et par rapport à mon expérience dans les cartels de la passe ? Qu'il est nécessaire, pour qu'il y ait nomination d'AE, que le cartel puisse attester que la satisfaction de fin correspond à la satisfaction d'un réel nouveau, inédit donc et qui se traduit pour le passant en une nouvelle façon de vivre sa vie.

Cela revient à poser qu'il existe une satisfaction du cartel. Ce n'est pas le plaisir de travailler ensemble, ni le constat des vertus thérapeutiques de l'analyse, mais il s'agit d'attester chez le passant que le choix d'occuper la place de l'analyste, ou de l'occuper autrement, correspond à un changement de discours vérifiable dans les actes de la vie. Dans les cartels auxquels j'ai participé, cela s'est produit une fois. Avons-nous cherché l'exceptionnel ? Je ne le crois pas. C'était même, comme je l'ai dit à Toulouse, d'une remarquable simplicité. Je dis remarquable parce qu'on se demande pourquoi on ne peut pas arriver à trouver cette solution en moins de temps. En même temps, on s'aperçoit qu'il a fallu ce temps, qu'il a fallu une grande persévérance pour trouver une solution inédite qui transforme la vie du sujet.

On pourra déduire que la satisfaction du cartel a été relative à l'attestation d'une nouvelle conduite que le passant a su se faire, ce qui veut dire qu'il a montré non seulement son changement mais aussi comment l'usage du transfert a été un ressort indispensable.

Pour conclure, je noterai que j'ai laissé de côté tout ce qui a pu se dire sur la déception des cartels, sur le fait que ces derniers se seraient occupés des diagnostics, et de façon erronée, de telle ou telle façon, sur le fait qu'il faut laisser passer. Je dirai ceci : en absence d'une évaluation sérieuse, tous ces propos relèvent d'une élucubration relative au discours du maître. Sidi Askofaré l'a très bien dit à Toulouse : la passe fédère ou divise. Un seul dispositif permet de parer aux effets de division, c'est le débat entre analystes.

Travaux des cartels

Dominique Marin

Au-delà du « Dieu obscur », l'athéisme de la psychanalyse * ?

L'enjeu de l'Éthique de Spinoza

Chacun est tenu de chercher l'utile qui est sien ¹

Telle est la maxime soutenue jusqu'aux dernières pages de *L'Éthique* : « ... chercher l'utile qui nous est propre ² ». Cela suffit à faire de l'œuvre de Spinoza une hérésie – ce qui a failli lui coûter la vie en 1656 – et à intéresser la psychanalyse.

Si tous les hommes ont conscience de chercher ce qui leur est utile, Spinoza constate qu'« ils ne pensent pas, même en rêve, aux causes qui les disposent à désirer (*appetere*) et à vouloir, parce qu'ils les ignorent ³ ». Il réfute la notion cartésienne de libre arbitre et interroge le caractère primordial de la cause, ce qui rend son œuvre incontournable.

Au début du séminaire de 1964, Lacan parle de la censure qui vient de frapper son enseignement dans les termes d'une *excommunication* ⁴, qu'il compare à celle du philosophe (bannissement définitif de la communauté religieuse juive, donc toujours actuel). Je vous propose de parcourir les cinq parties de *L'Éthique* pour mieux saisir la fin du *Séminaire XI*. Dans les dernières pages, Lacan lui rend un hommage vibrant avant de donner une définition du désir de l'analyste.

* Intervention donnée le 12 septembre 2009 à Marseille dans le cadre de la rencontre inter-pôles préparatoire aux journées de l'EPFCL-France des 5 et 6 décembre 2009, « Psychanalyse et religion ». Il s'agit d'un travail élaboré à partir d'un cartel constitué par Michel Bousseyroux, Didier Castanet, Jean-Claude Coste et (plus-un) Sidi Askofaré.

1. B. de Spinoza, *L'Éthique*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 506.

2. *Ibid.*, p. 594.

4. J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 9.

De Dieu ou de la fin de la fin

La première partie traite de Dieu et du premier genre de connaissance, que je nommerai par commodité connaissance par l'imagination. Cette connaissance par l'imagination est source d'égarment et de souffrance. Spinoza conteste l'idée que Dieu ordonne la nature afin de récompenser ou de punir l'homme selon sa dévotion. Cette croyance implique que « la Nature et les Dieux délirent aussi bien que les hommes ⁵ ». Spinoza frappe fort !

Les hommes peuvent se déprendre de leurs préjugés sur Dieu – ses intentions imaginées – grâce à l'esprit des mathématiques (à l'esprit seulement, car Spinoza n'est pas mathématicien, comme le confirment la plupart ⁶), qui relève du second genre de connaissance, « la Mathématique, qui s'occupe non des fins, mais seulement des essences et des propriétés des figures ⁷ ». Puisqu'il serait vain, voire délirant, de s'occuper des fins supposées de Dieu, on admet que *L'Éthique* s'ouvre par cette définition : « I. Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante ⁸. »

Le monde de Spinoza, Dieu et la nature, est un monde sans au-delà, constitué seulement par ce qui existe de façon nécessaire. La nature ne poursuivant pas de fin, elle n'est pas toute au service de l'homme. Spinoza est le premier penseur des Verts ! Son *Éthique* ne propose pas une réglementation des jouissances en vue du salut dans l'au-delà, il n'y en a pas, mais de gagner la joie ici et maintenant dans la béatitude.

Que Lacan mette un bémol sur l'ouverture de *L'Éthique* en écrivant que « la cause de soi spinozienne peut emprunter le nom de Dieu. Elle est Autre Chose ⁹ » n'invalide pas ses conséquences : l'élimination de toute cause finale de Dieu rendu équivalent à la nature. Crainte de Dieu et acte de foi se trouvent réduits à de pures superstitions.

5. B. de Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., p. 348.

6. Par exemple P.-F. Moreau, notamment dans *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2007.

7. B. de Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., p. 349.

8. *Ibid.*, p. 309.

9. J. Lacan, « Science et vérité », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 865.

De la nature et de l'origine de l'esprit ou du nouage borroméen

La deuxième partie de *L'Éthique* introduit un nouage corps, pensée et affect. Les attributs de Dieu peuvent se présenter différemment : « L'esprit et le corps sont un seul et même individu, qui est conçu tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue ¹⁰. » Il ne s'agit pas de deux dimensions parallèles ou interagissant l'une sur l'autre. L'esprit n'agit pas sur le corps, comme l'imaginent les psychosomaticiens, ni le corps sur l'esprit, comme le croient les somatanalystes, parce que ce sont là deux choses semblables en tant qu'objet de connaissance. L'esprit et le corps sont un même individu considéré sous deux points de vue.

Le trait remarquable est l'impossibilité de se passer du corps comme siège des affects. N'est-ce pas la même sorte de réhabilitation vers laquelle nous pousse la fin de l'enseignement de Lacan avec sa réforme de l'imaginaire ? « L'homme ne se connaît lui-même que par les affections de son corps et leurs idées ¹¹ » sonne comme un parfait syntagme borroméen de Lacan.

De l'origine et de la nature des sentiments ou du désir par delà le bien et le mal

Le troisième livre part du postulat que « le corps humain peut être affecté de beaucoup de façons qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir ¹² ». Spinoza examine les sentiments selon qu'ils rendent actifs, c'est-à-dire bons et connotés de joie, ou selon qu'ils rendent passifs, c'est-à-dire mauvais et attristants.

Les sentiments subis sont tristes, car « la tristesse diminue ou contrarie la puissance d'action de l'homme, c'est-à-dire qu'elle diminue ou contrarie l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être ; et par conséquent elle est contraire à cet effort ¹³ », qui vise l'autre pôle des sentiments : la joie. La tendance apparaît ainsi comme tendance à *persévérer dans son être*, c'est-à-dire à repousser la tristesse.

10. B. de Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., p. 380.

11. *Ibid.*, p. 459.

12. *Ibid.*, p. 413.

13. *Ibid.*, p. 445.

Comme Freud et Lacan, Spinoza considère que la tendance n'est pas naturellement orientée vers le bien ou le bon. Elle passe par les désordres du désir : « Nous ne désirons aucune chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais, au contraire, (que) nous appelons bon ce que nous désirons [...]. C'est pourquoi chacun [...] juge ou estime ce qui est bon [...]. Ainsi l'avare juge que l'abondance de l'argent est le meilleur [...] ¹⁴. » Spinoza situe l'objet du désir en amont et non en aval, par exemple le manque d'argent comme cause du désir de l'avare.

Le désir s'intercale donc entre les deux pôles de sentiments fondamentaux que sont la joie et la tristesse et fait que tout sujet est bipolaire. Spinoza finit par établir que « le désir (*cupiditas*) est l'essence même de l'homme ¹⁵ » pour regrouper sous son terme « tous les efforts, impulsions, appétits et volitions » s'inscrivant côté joie. Il ne manque pas de constater que ces désirs peuvent être déroutants, confus et contraires les uns aux autres. La joie s'appuie sur la volonté d'arracher l'homme à la pulsion de mort, c'est-à-dire à la tristesse. Il ne laisse donc pas tranquille, il implique un effort, contrairement au sens courant qu'il a pris dans notre société, du style « c'est mon choix ».

L'examen des sentiments primitifs ¹⁶ et de leur contraire lorsqu'ils en ont se conclut par une « définition générale des sentiments : le sentiment qu'on appelle la passivité (*pathema*) de l'âme est une idée confuse, par laquelle l'esprit affirme une force (*vim*) d'exister de son corps ou d'une partie du corps, plus grande ou plus petite qu'au-paravant ; cette force étant donnée, l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre ¹⁷ ». Spinoza n'est pas vraiment tolérant envers les pulsions partielles, même s'il n'en a qu'une notion vague.

L'idée confuse ou inadéquate provient des sentiments : c'est une affirmation erronée concernant le corps, conçu comme lieu de connaissance de soi et de Dieu, ce qui est la même chose.

14. *Ibid.*, p. 447-448.

15. *Ibid.*, p. 469.

16. Spinoza examine ensuite les autres sentiments dans un ordre précis, avec leur correspondant contraire immédiat. La série commence avec l'admiration et s'achève avec l'appétit sexuel.

17. B. de Spinoza, *L'Éthique*, *op. cit.*, p. 485.

*De la servitude humaine ou des forces des sentiments
ou de la lâcheté morale*

La quatrième partie développe la notion de désir à partir du noyau dur de *L'Éthique*, la maxime énoncée au début : « Chacun est tenu de chercher l'utile qui est le sien. » Dans la scolie qui discute cette maxime, Spinoza prévient l'accusation d'immoralité (*impietas*). Mais il insiste : rechercher ce qui est utile est nécessaire non pas seulement pour sa conservation mais pour augmenter sa capacité d'agir. Il y a du surhomme là-dedans.

Sur ce point, le Lacan de *Télévision* est convergent : rapprochant le psychanalyste du saint, il fait valoir que ce dernier s'appuie sur une indifférence quant à « la justice distributive ¹⁸ ». *L'Éthique* de Spinoza, comme celle du séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, s'appuie sur la nécessité d'assumer la part de culpabilité inhérente au désir.

Il faut aussi rappeler que Lacan lui emprunte sa thèse sur la dépression : « La tristesse, par exemple – on la qualifie de dépression [...] – n'est pas un état d'âme, c'est simplement une faute morale, comme s'exprimait Dante, voire Spinoza : un péché, ce qui veut dire une lâcheté morale, qui ne se situe en dernier ressort que de la pensée, c'est bien ce que soutient Spinoza, soit du devoir de bien dire ou de s'y retrouver dans l'inconscient, dans la structure ¹⁹. » Cet abord de la dépression correspond à l'esprit de *L'Éthique*, rédigée pour « guérir » de la tristesse. Tout ce qui diminue la puissance d'agir et d'être (les idées inadéquates) est pour Spinoza une faute morale contraire au devoir de rechercher l'utile et la puissance d'agir.

L'Éthique nous porte au cœur du problème moral. Pour le philosophe, nous désirons une chose selon notre jugement, donc il n'y a pas de souverain bien, mais seulement des idées plus ou moins adéquates. Là encore, nous trouvons une thèse de *L'éthique de la psychanalyse*.

*La puissance de l'entendement ou de la liberté humaine
ou comment s'y retrouver dans la structure*

Maintenant qu'il s'agit de conclure, Spinoza tire les pleines conséquences de ses définitions : « Dans la mesure où l'esprit comprend

18. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 29.

19. *Ibid.*, p. 39.

toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il est moins passif ²⁰. »

Il serait imprudent de réduire sa pensée à un idéalisme, une simple primauté accordée à l'esprit au détriment du corps. Gilles Deleuze en rend parfaitement compte avec la métaphore du nageur ²¹. Soit vous êtes dans le premier genre de connaissance, vous ne savez pas nager, vous barbotez et vous subissez les mouvements de la mer. Quand une vague vous gifle, c'est parce que la mer est hostile, que Dieu est en colère. Ce mode confus de connaissance vous pousse à donner consistance à un Autre malveillant. Soit, cas du deuxième mode de connaissance, vous savez nager et vous parvenez à vous placer dans un rapport favorable avec la mer ; vous utilisez les vagues pour avancer. Dans ce dernier cas, vous ne vous en remettez plus au bon ou au mauvais vouloir de l'Autre, qui ne consiste plus.

Pour cela, il convient de sortir de la connaissance par l'imagination qui nourrit les sentiments. « Le sentiment est donc l'imagination en tant qu'elle manifeste l'état présent du corps ²². » Voilà encore un enseignement majeur.

Quelqu'un qui s'indigne de l'injustice faite à autrui ou qui sur-estime un individu témoigne de ce qui l'affecte et donc d'abord de lui-même. L'hystérique est une indignée professionnelle, l'obsessionnel un adorateur servile. Les objets de leurs passions n'intéressent le psychanalyste que dans la façon dont ils en parlent, jouissent et se situent dans l'être : l'une incarne la vérité contre le maître tandis que l'autre la cautionne. Une psychanalyse propose à l'un et à l'autre d'interroger ce qui cause leurs peines, car les motifs d'indignation et les causes à défendre ne manquent pas. Est-ce qu'une psychanalyse change la façon de penser ? Oui, car elle touche à la façon d'être affecté dont nous entretient Spinoza.

Dans la mauvaise façon de se laisser affecter, nous retrouvons les passions liées à l'imagination fondée sur une « idée par laquelle l'esprit considère une chose comme présente ». En termes lacaniens, il s'agit de l'emprise du fantasme (\$ ◇ a), à lire comme « requête de

20. B. de Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., p. 569.

21. G. Deleuze, *Spinoza : immortalité et éternité*, Paris, Gallimard, coll. « À voix haute », 2001-2002.

22. B. de Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., p. 588.

l'objet *a*, de l'objet qui viendrait satisfaire la jouissance ²³ », que le sujet \$, dans l'aliénation de sa demande, situe dans l'Autre. Spinoza considère ce mirage comme l'effet d'une *idée inadéquate*. Une idée est inadéquate toujours pour deux raisons : elle affirme l'existence d'une chose qui n'existe pas nécessairement et elle exclut l'idée de son absence. Pensez au *fait-pipi* que le petit Hans attribue à tous les êtres vivants sans admettre l'idée qu'il puisse manquer à certains. Idée doublement inadéquate qui le laisse à la merci d'un Autre pas toujours commode, qu'il soit cheval ou plombier !

Il faudrait revenir plus en détail sur la deuxième partie de *L'Éthique* qui démonte les mécanismes liés à l'aliénation au désir de l'Autre, que Lacan a formalisée par le *stade du miroir* puis par l'*aliénation signifiante* que résume sa formule « Le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre ». Tous les phénomènes liés à l'emprise de l'aliénation se déchiffrent à partir de l'idée inadéquate liée au fantasme qui pousse le sujet à situer l'objet *a* dans l'Autre, qu'il fait exister comme un Dieu, bon ou redoutable, c'est selon.

Pour sortir de cette confusion, il convient que l'esprit s'attache à connaître les choses qui existent nécessairement. Et puisque l'éten due et la pensée ne sont qu'une même chose, « plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu ²⁴ ». Il ne s'agit pas seulement de connaître par le raisonnement, qui est déjà un secours contre l'imagination. J'ai beau savoir que le soleil est à des millions de kilomètres, quand je le regarde, j'imagine toujours qu'il est à portée de main. L'imagination est increvable, car elle a pour siège le corps et ses affects.

Aussi, Spinoza conçoit un troisième type de connaissance qu'il nomme *amour intellectuel de Dieu*. Ce Dieu qui n'a plus d'intention, qui ne veut ni ne désire quoi que ce soit, est identique à la nature. On peut le connaître comme on connaît les choses dans leurs causes premières, c'est-à-dire de façon – entre guillemets – « scientifique ». À ceci près qu'il s'agit d'amour et qu'il passe par le corps vivant affecté de joie, ou mieux de béatitude.

23. J. Lacan, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 114.

24. B. de Spinoza, *L'Éthique*, op. cit., p. 582.

Lacan, Spinoza et le sacrifice au Dieu obscur

L'hommage à Spinoza

La fin des *Quatre concepts fondamentaux* contient un vif hommage adressé à Spinoza, encadré par deux points précis pour dégager les coordonnées de l'éthique de la psychanalyse hors de la sphère spinozienne ²⁵.

Premier point. Il s'agit du nazisme et du drame de l'Holocauste. Lacan livre une interprétation jamais formulée auparavant : c'est une *résurgence*, donc un phénomène qui n'est nouveau que dans sa forme technico-scientifique et qui peut se reproduire. « Il s'avère que l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice est quelque chose à quoi peu de sujets peuvent ne pas succomber, dans une monstrueuse capture. » Il s'en explique plus loin : « Il y en a peu assurément pour ne pas succomber à la fascination du sacrifice en lui-même – le sacrifice signifie que, dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre que j'appelle ici le "Dieu obscur". »

Aucun historien, aucun hégélien marxiste, nous sommes en 1964, n'avait pensé l'Holocauste en termes de tentation. Je poursuis la citation : « C'est le sens éternel du sacrifice, auquel nul ne peut résister, sauf à être animé de cette foi si difficile à soutenir, et que seul, peut-être, un homme a su formuler d'une façon plausible – à savoir, Spinoza, avec l' "*Amor intellectualis Dei*". » La promotion de l'amour intellectuel que propose *L'Éthique* est donc jugée par Lacan comme une argumentation recevable, et sans doute unique, un exemple de résistance à la tentation du sacrifice au Dieu obscur. Quelle révérence !

Le propos de Lacan ne s'arrête pas là : « Ce qu'on a cru, à tort, pouvoir qualifier chez lui de panthéisme n'est rien d'autre que la réduction du champ de Dieu à l'universalité du signifiant, d'où se produit un détachement serein, exceptionnel, à l'égard du désir humain. » Spinoza considère que les attributs de Dieu, qu'ils relèvent de l'étendue ou de la pensée, du corps ou de l'esprit, sont l'expression d'un même individu parce qu'il appréhende toute chose comme des signifiants. Ainsi analyse-t-il les affects « sans affect » parce qu'il

25. J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 246-247.

les aborde au travers des signifiants en cause. Pour Spinoza, Dieu et la nature se trouvent en effet réduits à l'universalité du signifiant, ce que j'ai tenté de décrire comme Dieu sans désir ni volonté, ne poursuivant aucune fin. D'où son détachement à l'égard du désir humain et son « amour transcendant » de Dieu.

L'éthique de la psychanalyse et son athéisme restreint

Mais l'éloge de Lacan retombe soudain : « Cette position n'est pas tenable pour nous. L'expérience nous montre que Kant est plus vrai. » En effet, l'expérience d'une cure ne conduit pas au détachement à l'égard du désir humain. Le Kant dont nous parle Lacan, c'est le sien, celui qui reçoit sa vérité de Sade pour révéler que l'éthique kantienne consiste dans un autre type de sacrifice : sacrifice et meurtre « de l'objet d'amour dans sa tendresse humaine ».

Si Kant est plus vrai que Spinoza, il ne s'agit pourtant pas de choisir entre l'un et l'autre, mais de sortir des éthiques traditionnelles, philosophiques et religieuses. C'est ainsi que j'entends la référence brutale de Lacan à son article « Kant avec Sade ». « C'est là, poursuit-il, l'exemple de l'effet de désillement que l'analyse permet de tant d'efforts, même les plus nobles, de l'éthique traditionnelle. » Il faut savoir qu'à l'âge de 15 ans Lacan se passionnait déjà pour *L'Éthique* de Spinoza.

L'éthique de la psychanalyse travaille contre la fascination envers le Dieu obscur du fantasme mais aussi contre toute séduction des morales philosophiques, qui, toujours, se fondent sur une notion de sacrifice. Bien qu'elle opère une perte de jouissance, la cure ne réclame ni le sacrifice du désir, ni celui de l'objet, mais bien plutôt l'assomption de la part irréductible qui tient lieu de cause du désir.

Une fois le Dieu obscur écarté, est-ce que l'athéisme de la psychanalyse se trouve mieux fondé ? Ou bien faut-il considérer qu'il consiste en la réduction de Dieu en un Autre sans volonté comme celui de Spinoza ? Est-ce là ce que Lacan avance comme « la véritable formule de l'athéisme » : « Dieu est inconscient ²⁶ » ? Ce qu'il faut lire avec la suite du *Séminaire XI* comme une formule qui vise la destitution du Dieu justement institué par Descartes, « ce plus vaste

26. *Ibid.*, p. 58.

sujet, le sujet supposé savoir ²⁷ ». L'ambition de la cure est immense : défaire « la coalescence du sujet supposé savoir avec la structure ²⁸ ». Mais elle ne saurait pas garantir d'autre athéisme que celui qui porte sur la volonté de Dieu concernant les affaires du sujet avec sa jouissance.

27. *Ibid.*, p. 204.

28. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 388.

Chroniques

Laurence Mazza-Poutet

« Du gravier dans la bouche »
Histoire d'une vie d'Aharon Appelfeld

« Je n'ai pas l'impression d'écrire sur le passé. Le passé en lui-même est un très mauvais matériau pour la littérature. La littérature est un présent brûlant, non au sens journalistique, mais comme une aspiration à transcender le temps en une présence éternelle. »

Aharon Appelfeld.

Mon premier contact avec Aharon Appelfeld s'est fait non par l'écriture mais par sa voix, à la radio. Une voix chaude, calme et posée, parlant un hébreu simple, comme jamais je ne l'avais entendu auparavant. Puis est venu le choc de la lecture. Une écriture simple, avec des mots simples, épurée, à la limite de l'austérité, remarquablement traduite en français par Valérie Zanetti, qui en respecte la profondeur et toute la sensualité.

Aharon Appelfeld est né en 1932, à Czernowitz, en Bucovine (Roumanie) et sa langue maternelle est l'allemand. Il écrit que, quand il est arrivé en Israël à 14 ans, il ne pouvait « relier les mots en phrases ¹ ». À l'âge de 8 ans, après avoir passé quelque temps dans le ghetto où sa mère a été assassinée, il est déporté avec son père dans un camp de concentration, d'où il s'échappe. Il passe les années de guerre dans la forêt où il est recueilli par une prostituée et chez des paysans ukrainiens. Le langage était devenu dangereux pour lui, car il aurait pu trahir ses origines juives. Il écrit : « Sans langue tout n'est

1. Aharon Appelfeld, *Histoire d'une vie*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2005, p. 118.

que chaos, confusion et peurs infondées [...] sans langue maternelle l'homme est infirme ². » Au-delà d'être sa langue maternelle, l'allemand était la « langue de sa mère ». C'est pourquoi l'allemand, pour lui, a pu ne pas totalement se confondre, comme pour d'autres, avec la langue des bourreaux. L'autre langue, l'hébreu, qu'il écrit et parle magnifiquement, lui a, d'une certaine façon, été imposée de force, et il lui a fallu alors surmonter le bégaiement et le mutisme, comme si, dit-il, il avait eu du « gravier dans la bouche ³ ». En effet, quand il arrive en Israël en 1944, il est exigé des nouveaux arrivants, ceux qui ont survécu à la Shoah, d'oublier leur langue maternelle, d'oublier ce qu'ils ont eu à affronter pendant la guerre. En Israël, il leur est demandé d'être des hommes forts, pour que les juifs ne puissent plus être assassinés sans résistance, « parce que loin d'occuper la place centrale, qui est désormais la sienne dans l'État d'Israël, le souvenir de la Shoah suscita longtemps une attitude de honte et de rejet ⁴ ». Appelfeld parle alors de « l'extinction de la langue ⁵ » en lui, et je propose d'écrire *lalangue* en un seul mot, puisque c'est sa langue maternelle dont il parle et qu'il lui était interdit de parler.

En Israël il n'était « ni d'ici ni de là-bas ⁶ ». Appelfeld ne sait pas relier son expérience européenne à sa vie en Israël, il ne sait pas, ne peut pas ignorer son passé. Il ne peut pas renaître en Israël comme si rien ne lui était arrivé, comme s'il ne parlait aucune langue auparavant. Or, à 14 ans, il lui est demandé de naître une deuxième fois. Appelfeld raconte comment chaque lettre de l'hébreu a été pour lui « une déchirure et un malheur ⁷ ». C'est de cette douleur de l'apprentissage et de l'appropriation du langage qu'il témoigne : « Que vais-je faire sans langue ⁸ ? » En fait, il lui a fallu trouver « un lien intime » avec l'hébreu. Et il l'a trouvé lorsqu'il s'est aperçu, pendant ses années à l'université, que les écrivains israéliens écrivaient dans les deux langues. Cela lui a fait l'effet d'un « tremblement de terre,

2. *Ibid.*

3. A. Appelfeld répond à Nurith Aviv dans son film *D'une langue à l'autre*.

4. Georges Bensoussan, *Un nom impérissable, Israël, le sionisme et la destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Seuil, 2008.

5. *Ibid.*, p. 122.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

signifiant qu'ici et là-bas n'étaient pas déconnectés ». Il lui a fallu relier les visions de l'enfance à sa nouvelle vie.

Le premier souvenir d'enfance qu'il évoque est comme un souvenir écran, un souvenir de fraises rouges et sa satisfaction à les manger. Les fraises, en allemand, *erdbeeren*. Qui ne se souvient du désir de fraises de la fille de Freud... Souvenir touchant... C'est de cette sensualité que témoigne l'écriture d'Appelfeld. Cette langue simple montre comment la langue tient au corps, aux sens, aux odeurs, c'est cela le lien intime avec la langue. Appelfeld rend hommage aux passeurs de la langue qu'il a rencontrés à l'université, au département de yiddish, « qui symbolisait la diaspora, la faiblesse et le relâchement ⁹ », Gershom Scholem, Martin Buber, et Shmuel Yosef Agnon, tous nés en diaspora et qui portaient douloureusement en eux leurs deux patries, et qui lui ont permis de réconcilier, en lui, le passé et le présent.

De son expérience Appelfeld a fait la matière de ses livres sans jamais se mettre en scène, ainsi qu'il le dit dans un entretien avec Philip Roth : « Moi, je n'ai jamais raconté les choses comme elles se sont passées. Tous mes livres sont bien, en effet, des chapitres de mon vécu le plus intime ; pour autant ils ne sont pas l'"histoire de ma vie" [...] Écrire les choses comme elles se sont passées, c'est se faire l'esclave de la mémoire, qui n'est qu'un facteur secondaire du processus créateur. À mon sens, créer, c'est mettre en ordre, trier, choisir les mots et les rythmes qui conviennent à une œuvre. Certes, la matière vient bien du vécu, mais au bout du compte, la création est un phénomène autonome ¹⁰. »

« À un âge très jeune, avant de savoir que mon destin m'amènerait vers la littérature, l'instinct me murmura que sans une connaissance intime de ma langue, ma vie serait plate et insipide ¹¹. » De cet intime de la langue, Appelfeld a fait une œuvre.

16 février 2010.

9. *Ibid.*, p. 158.

10. P. Roth, *Parlons travail*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2004.

11. *Ibid.*, p. 128.

Claude Léger

Courrier des lecteurs

Le 30 mars 2010,

Madame la Directrice de la publication,

J'ai tardé, sans doute trop, à prendre la plume pour vous faire part de la désapprobation de quelqu'un qui a été jusqu'à présent un fidèle lecteur de votre bulletin paroissial mais qui ne va sans doute pas renouveler son abonnement. Votre chroniqueur, qui a cru malin d'intituler ses billets « Des nouvelles de l'"immonde" », fait preuve d'un manque d'objectivité, pour ne pas dire de malhonnêteté intellectuelle, dans la manière particulièrement tendancieuse dont il a rendu compte, mois après mois, durant deux années entières, de découvertes fondamentales sur le comportement humain, découvertes obtenues grâce à des avancées rapides et décisives des techniques neuroscientifiques.

Je n'en veux pour preuve que la façon dont il a traité récemment, avec une ironie tout à fait déplacée, du « profil cérébral type du pervers pédophile à petites amygdales et gros striatum ». Si votre collaborateur se donnait la peine de suivre l'actualité scientifique avec un peu plus de sérieux, il saurait que le docteur Joshua W. Buckholz vient de publier, avec une équipe de la Vanderbilt University de Nashville (Tennessee), dans la très respectable revue *Nature Neuroscience*, les résultats d'une étude dont les conséquences vont sans aucun doute révolutionner la criminologie, en permettant d'innover dans le traitement pharmacologique des psychopathes, grâce à des thérapeutiques à visée préventive.

Si votre chroniqueur avait un tant soit peu de souci éthique, il ne ricanerait pas devant une telle étude, dont les perspectives devraient permettre de résorber un problème sociétal majeur, tant aux États-Unis que dans notre propre pays, à savoir le potentiel crimino-gène de la psychopathie.

Oui, madame la Directrice de la publication, il ne s'agit de rien de moins que cela, ainsi que vous pourrez en juger à la lecture du résumé de l'étude en question : « La psychopathie est un trouble de la personnalité fortement lié au comportement criminel. En utilisant la tomographie à émission de positons (PET scan) et le niveau d'oxygénation du sang en relation avec l'IRMf, nous avons trouvé que les traits impulsifs et anti-sociaux de la psychopathie correspon-daient à une libération accrue de dopamine dans le *nucleus acumbens* (noyau caudé) du *striatum* ventral (corps strié), activant le circuit dopami-nergique mésolimbique, en lien avec l'anticipation de récompenses, qu'elles soient pharmacologiques (substances toxiques) ou finan-cières (gains monétaires ¹). »

Si votre « immondologue » était sérieux, il saurait que les études sur les voies neurales sous-tendant la psychopathie se sont surtout concentrées, jusqu'à présent, sur le déficit émotionnel profond des psychopathes, en soulignant le rôle possible d'une dysfonction de l'amygdale et du cortex préfrontal ventro-médian dans l'absence d'empathie et le déficit de traitement de la peur. Le docteur Buckholtz a fait faire un pas considérable pour l'humanité en montrant que « les psychopathes ne présentent pas un manque général de réactivité. Au contraire, l'hyperactivité observée dans le circuit dopaminergique pourrait, en fait, les amener à prêter bien plus d'attention à l'obten-tion des récompenses, qu'il s'agisse d'argent, de rapports sexuels ou de prestige, quitte à ne pas se préoccuper des conséquences de leurs actes vis-à-vis de leurs victimes ou d'eux-mêmes ». Voilà ce que confiait récemment l'auteur de cette magistrale étude au *Quotidien du médecin* ².

Il n'est pas difficile de conclure à la dangerosité d'un schizo-phrène depuis que sont connus les résultats des nombreuses études

1. Joshua W. Bluckholtz *et alii*, « Mesolimbic dopamine reward system hypersensitivity in indi-viduals with psychopathic traits », *Nature Neuroscience*, éd. en ligne du 14 mars 2010 DOI : 10.1038\ nn 2510.

2. *Le Quotidien du médecin*, n° 8728, lundi 15 mars 2010.

menées sur ce sujet depuis plus d'un demi-siècle, tandis que celle que pose le psychopathe restait jusqu'à ce jour en grande partie énigmatique. Et ce d'autant plus que ce séducteur invétéré ne répond pas aisément aux critères diagnostiques du *DSM*. D'ailleurs, le docteur Buckholtz note que « les participants à notre étude pourraient être votre belle-mère machiavélique, votre patron tyrannique ou vos collègues intrigants, dont aucun d'entre eux n'a commis de crime violent. Cependant, si l'on continue de se déplacer le long du spectre, on trouve alors le classique psychopathe [...]. Nous cherchons maintenant à comprendre comment les facteurs de risque génétiques de psychopathie pourraient prédisposer au développement du comportement antisocial, en influençant la fonction dopaminergique ».

Qu'est-ce qu'il va bien pouvoir inventer, votre chroniqueux, pour contester le principe de prévention appliqué aux futures belles-mères, aux *traders* à qui on donnerait le CAC 40 sans confession et à tous les charlatans qui promettent le bonheur à prix coûtant ?

La santé mentale est une affaire d'État. Sachez-le ! Ne faites pas comme si vous ignoriez les travaux remarquables du Centre d'analyse stratégique, dont se moquait il y a peu le nommé Léger. Ne savez-vous donc pas que la santé mentale est l'affaire de tous ? C'est même ainsi que s'intitule le rapport remis à madame Kosciusko-Morizet en novembre dernier, avec comme sous-titre : « Pour une approche cohérente de la qualité de la vie ». Pour étayer son argumentaire de la façon la plus incontestable, ce rapport n'a pas manqué d'inclure les résultats d'une étude réalisée pour la commission Stiglitz, laquelle commission avait déjà remis un rapport au président de la République en septembre 2009 ³. Cette étude, intitulée « Les Français et la santé mentale », a été réalisée auprès d'un échantillon représentatif de plus de 1 000 personnes, âgées de 15 ans et plus. Elle donne un éclairage inédit de l'impact de la crise (on n'a pas mis de majuscule) sur le moral des Français : « Un tiers des Français considère qu'elle affecte leur moral, les 45-59 ans (40 %), les travailleurs indépendants (44 %) et les ménages pauvres (44 %) étant encore davantage à le penser. » Il commence à rire jaune, le feuilletonniste ! Que répond-il à ce diagnostic du Centre d'analyse stratégique : « Une société en mauvaise santé mentale pourrait voir ses capacités de

3. Rapport accessible sur le site www.strategie.gouv.fr.

rebond dégradées. » Hein ? Une grande nation qui perd son pouvoir de résilience...

Heureusement qu'il existe des centres d'analyse stratégique et des commissions Stiglitz pour inciter à « une meilleure prise en compte de la dimension subjective du bien-être (bonheur, satisfaction, émotions positives ou négatives) dans la conduite des politiques publiques », car, comme le rappelait un certain docteur J. Lacan, dans une obscure étude, datée de 1945, ne portant que sur un échantillon de trois personnes, et qui plus est toutes trois incarcérées : « Le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel ⁴. »

Et, pour clouer le bec aux détracteurs, il me reste à conclure que la Commission préconise de compléter le PIB par une série d'indicateurs, pour mesurer notamment le bien-être de la population.

Si vous me le permettez, je vous suggère, moi aussi, une préconisation en matière de santé mentale : faites taire cet individu qui entache votre bulletin de sa gouaille venimeuse, pour vous éviter de perdre un lectorat moins captif et plus rétif que vous ne pouvez le penser.

Veuillez agréer, madame la Directrice de la publication, l'expression de ma saine irascibilité.

L'abonné et à la barbe.

Échange de correspondance

La Directrice. Rassurez-vous, lecteur fidèle et vigilant, notre collaborateur, qui a peut-être un peu trop tendance à prendre des lanternes pour des vessies, a cessé, de lui-même, de produire ses « Nouvelles de l'"immonde" ». Il les a remplacées par des « Petits riens ».

L'abonné. – Je crains le pire, de la part de ce petit moins que rien !

4. J. Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 213.

Bulletin d'abonnement

conjoint *Mensuel* et *Agenda*, pour 9 parutions par an

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

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

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

Vente du Mensuel au numéro : 7 €

• excepté pour les numéros spéciaux : 10 €

n° 12 - Politique et santé mentale

n° 15 - L'adolescence

n° 16 - La passe

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

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

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

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

Pour contacter le comité éditorial

et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118 rue d'Assas, 75006 Paris

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

