

Directeur de la publication

Patrick Barillot

Responsable de la rédaction

Patricia Zarowsky

Comité éditorial

Danielle Ballet

Wanda Dabrowski

Claire Duguet

Irène Foyentin

Didier Grais

Sophie Henry

Stéphanie Le Blan

Françoise Lespinasse

Kristèle Nonnet

Éliane Pamart

Jean-Luc Vallet

Maquette

Jérôme Laffay

Correction et mise en pages

Isabelle Calas

sommaire du n° 73, novembre 2012

Billet de la rédaction : Expérience du réveil	5
Séminaire Champ lacanien 2011-2012	
<i>Les principes du pouvoir</i>	
David Bernard, La-vie-facile	9
Jacques Adam, Le dimanche de la vie	19
Clinique de la féminité	
Éliane Pamart, La féminité de Freud à Lacan	31
Céline Martinez, Le pas de rêve	47
Lectures	
Marie-Thérèse Gournel, Nelly Arcan : son corps et son écriture	61
Bruno Geneste, Samuel Beckett, arpenteur de l'ek-sistence	73
Entretien	
Avec David Bernard, De quoi la honte nous fait-elle signe ?	87
Chronique	
Claude Léger, Petits riens	105

Billet de la rédaction

Expérience du réveil

Ce numéro 73 du *Mensuel* est comme bon nombre des numéros précédents consultable sur le site de l'EPFCL. Est-ce une façon, à minima, de « rejoindre la subjectivité de son époque », comme le revendiquait Jacques Lacan pour les psychanalystes ?

En un sens oui, car la technologie habite notre vie quotidienne jusque dans son intimité. Mais dans le cas du *Mensuel*, disons qu'au mieux elle facilite la communication de connaissances, car, comme le dit Pascal Quignard, « le savoir est déposé morceau par morceau dans les disques durs des ordinateurs. Ces fragments sont aisément accessibles et communicables mais ils ne se court-circuitent pas plus les uns les autres qu'ils ne s'assemblent dans une migration désirante et ne poursuivent, au sein de leur être particulier, la quête errante elle-même ¹ ».

Les coordonnées subjectives du XXI^e siècle sont marquées par le discours capitaliste qui nous pousse à jouir avec les objets de la science. Les textes de ce numéro interrogent chacun à sa façon la question de la jouissance dans son lien aux symptômes contemporains et dans la clinique. La pratique analytique s'appuie sur une interprétation du réel pour orienter le travail et préserver la singularité désirante du sujet. Une interprétation qui se veut hors-sens, à « l'envers de l'imaginaire » et que Lacan resserre dans le séminaire *R.S.I.* comme « effet de sens » lié au réel. L'exemple est l'interprétation par l'équivoque « faite pour produire des vagues ».

Des vagues qui réveillent les endormis, dans des moments furtifs, comme une béance dans la trame des signifiants. La psychanalyse est une expérience du réveil.

David Bernard dénonce les pouvoirs de la parole sur le versant de « l'intention de discours » dans le discours capitaliste. Ses objets,

1. P. Quignard, *Abîmes*, Paris, Grasset, 2002, p. 227.

véritables *plus-de-jour* en toc, ne sauraient être objets cause du désir. Une vie de jouissance (de la perte) opérée par les objets capitalistes, Jacques Adam répond par les tribulations d'un héros de Queneau, un « athée bénin » qui a perdu le goût du savoir absolu et qui est impossible à satisfaire. Un « athée banal » optant pour une vie sans éclat et sans soucis, comme idéal de jouissance.

Éliane Pamart nous convoque aux jeux des semblants, côté femme et côté homme, dans la jouissance sexuelle, tandis que Céline Martinez déplie dans son texte le « rêve de l'injection faite à Irma », comme la réponse de Freud à l'horreur de savoir (la jouissance féminine), *via* le réel de la lettre.

Marie-Thérèse Gournel et Bruno Geneste parlent respectivement de Nelly Arcan et de Samuel Beckett, et de leur pratique particulière de la lettre. Pour Nelly Arcan, l'écriture a échoué à la décompléter du regard omnivoyant. Son écriture s'est resserrée jusqu'à devenir un dépôt de jouissance dévastateur pour le corps, ramené à l'être de déchet. Pour Samuel Beckett, l'écriture l'a séparé du surmoi féroce et a restauré le nœud borroméen selon « un autre mode du parlant dans le langage ».

David Bernard nous parle du thème de son livre *Lacan et la honte, De la honte à l'hontologie* dans un entretien avec Marie-Josée Latour.

Claude Léger conclut ce numéro avec ses « Petits riens », très attendus.

Claire Duguet

Séminaire Champ lacanien 2011-2012

Les principes du pouvoir

David Bernard

La-vie-facile *

Ma question porte sur le discours contemporain et ce que ce discours commande, en d'autres termes sur l'intention de ce discours. C'est là en effet une définition précise que Lacan donne du discours en 1977. Ce à quoi sert le discours, je cite, « c'est à ordonner, j'entends à porter le commandement, que je me permets d'appeler *intention du discours* ¹ ». Le discours est donc certes ce qui institue un lien social, ainsi que nous avons l'habitude de le définir. Mais il est aussi ce qui, pour y parvenir, se soutient d'un effet de pouvoir, lequel est un pouvoir de la parole.

Pour le démontrer, remarquons d'abord que l'utilisation de cette expression, « intention de discours », n'est pas nouvelle chez Lacan. Nous en trouvons mention dès son article « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », où Lacan évoque, derrière le discours, « l'intention » qui s'y « tient en réserve ² ». Soit, derrière le bla-bla-bla, ce vers quoi l'énonciateur veut diriger, de façon plus ou moins avouée, son auditeur. De l'une à l'autre de ces deux références, pourtant éloignées de vingt ans, l'intention du discours apparaît donc comme ce qui a pouvoir de suggestion sur l'autre, et qui pour cela se soutient de la parole. Nous le voyons particulièrement dévoilé dans le cadre du discours du maître, où le commandement est porté à partir du signifiant lui-même. Le discours du maître est en effet un discours qui use des pouvoirs du signifiant, lequel, de structure, commande. Il est celui qui, indique Lacan dans *Encore*, « proférant le signifiant, en attend ce qui est un de ses effets de lien à ne pas

* Intervention au séminaire Champ lacanien, à Paris le 24 mai 2012.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, leçon du 19 avril 1977, inédit.

2. J. Lacan, « Question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 533.

négliger, qui tient à ceci que le signifiant commande. Le signifiant est d'abord impératif ³ ».

Aussi, pour répondre à la question : *quelle est l'intention du discours capitaliste ?*, nous pourrions commencer par étudier les rapports du capitalisme et du langage. Et notamment son maniement propre du langage, par lequel passe l'intention de son discours. Il y a certes eu de toujours, aux manettes du pouvoir, une pratique du signifiant comme impératif. Pensons par exemple à la formule, au slogan et autres mots d'ordre dont Gustave Le Bon déjà, dans sa *Psychologie des foules*, soulignait l'importance pour le maniement des masses. Je relève d'ailleurs que, à l'occasion de ses développements, l'auteur fait justement une parenté entre l'homme politique et l'industriel. Gustave Le Bon remarque que tous deux, pour imposer au public leur idée, ou leur produit, usent de ce qu'il nomme une « affirmation pure et simple ». Et pour cause, précise-t-il, car « plus l'affirmation est concise, dépourvue de preuves et de démonstration, plus elle a d'autorité ⁴ ». Il y a donc une parenté entre le slogan politique et le slogan publicitaire, qui tous deux, pour assurer leur pouvoir, s'efforcent d'incarner le signifiant comme Un dans sa valeur d'impératif, signifiant maître qui commande.

Enfin, plus qu'une parenté, nous savons aujourd'hui que le slogan publicitaire prend le pas sur le slogan politique, et qu'il n'y a pas d'homme politique qui désormais ne prenne sa marche à suivre auprès d'agences de communication, à l'origine destinées aux industriels. Mais pour mieux entendre les maîtres mots de *lalangue* de notre temps, tournons-nous vers un qui, plus que d'autres, était attentif à la vie contemporaine du langage, au langage joui des conversations de tous les jours, James Joyce. Et ce en prenant appui non pas sur *Finnegans Wake*, mais sur *Ulysse*.

Jacques Aubert nous rapporte ⁵ d'abord comment Joyce, à l'exemple de son *Stephen le Héros*, aimait à recueillir ses bons mots notamment dans les boutiques, ainsi que sur les affiches. Or il vaut de souligner la place faite dans *Ulysse* à la publicité et à ses slogans.

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 33.

4. G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, Flammarion-Le Monde, 2009, p. 134.

5. J. Aubert, « Introduction », dans J. Joyce, *Œuvres*, t. II, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1995, p. LI.

Pas pour rien sans doute, quand on sait que le personnage de Léopold Bloom partage la profession du père de Joyce, démarcheur d'emplacements publicitaires, annonceur ⁶. Mais peut-être est-ce là aussi une façon d'attraper ce qui dans *lalangue* contemporaine règne et de souligner comment les Uns de *lalangue* publicitaire viennent aujourd'hui trouver, piquer le quotidien, les quotidiens de chacun. Joyce nous conte en effet comment, au gré de ses déambulations citadines, Léopold Bloom avait pour rencontres de langage ⁷ certaines publicités croisées. À l'exemple de ces cinq hommes aperçus sur un pont, dont les lettres fixées sur leur chapeau blanc formaient le mot H-E-L-Y-S ⁸, nom d'un grand papetier-imprimeur de Dame Street ⁹. À l'exemple aussi de ce charlatan de la chaude-pisse qui sur les murs de tous les urinoirs de la ville avait affiché la formule : « Flybynight ». « Vol de nuit », formule apparemment innocente, mais qui en anglais pouvait aussi bien équivoquer avec le terme de braguette (*fly*) et signifier en ce cas « petit oiseau de nuit » que renvoyer au terme d'argot « fly by night » désignant le sexe féminin ¹⁰.

Ainsi, pas un endroit de la ville qui ne pouvait servir de panneau d'affichage. « Tout est bon pour mettre des affiches ¹¹ », écrit Joyce de façon paradigmatique, et pour y faire porter le coup de ses slogans énigmatiques. C'est là en effet la thèse de Léopold Bloom *alias* Joyce, fin connaisseur de *lalangue* : une bonne idée de publicité doit tenir en une formule, qui à la manière d'un Witz se devine et se déchiffre. Alors, dit-il, elle « convainc » et « décide ¹² ». Force de frappe du signifiant comme Un, à la manière, lira-t-on, de ce nom donné à un couteau de poche à deux lames, avec tire-bouchon, cure-ongles et cure-pipe, le *çavousmanque*.

Je prendrai alors cette formule, le *çavousmanque*, comme paradigme de l'intention du discours capitaliste, et cela pour au moins

6. Voir sur ce point Marie-Danièle Vors, dans J. Joyce, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1161, ainsi que Frank Budgen, *James Joyce et la création d'Ulysse*, Paris, Denoël, 2004, p. 104.

7. J. Aubert, « Introduction », *op. cit.*, p. xxv.

8. Pourrait aussi signifier : « He lies ». Voir sur ce point J. Aubert, dans J. Joyce, *Ulysse*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1416.

9. F. Budgen, *James Joyce et la création d'Ulysse*, *op. cit.*, p. 110.

10. J. Joyce, *op. cit.*, p. 172.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 740.

deux raisons. Premièrement, pour la raison qu'elle vérifie bien en quoi ce discours, comme tout discours, assoit son pouvoir sur un usage du signifiant. Lacan y insiste, « s'il n'y avait pas de langage il n'y aurait pas de maître, [...] le maître ne se donne jamais par force ou simplement parce qu'il commande, et [...] comme le langage existe vous obéissez ¹³. » Le pouvoir est donc fort, d'abord, de son maniement du signifiant, d'où il contraint les corps, mieux que par la violence. Le signifiant appelle et commande, ce que nous pourrions resserrer dans le terme même qui désigne le slogan publicitaire, il *réclame*.

Et quoi donc ? La jouissance, ainsi que Lacan l'aura fait valoir dans *Encore*. C'est là l'autre versant du signifiant que rappelle le slogan publicitaire. Le signifiant appelle et commande en raison d'un enjeu de jouissance. Il s'agit là d'abord du commandement de jouissance surmoïque, impossible à satisfaire, pour la raison qu'il devrait pallier et contredire l'effet de castration premier du langage. Toutefois, ces développements de Joyce me paraissent indiquer un autre rapport du signifiant à la jouissance, lequel participe aussi de son pouvoir. Dans son séminaire *Encore*, de même que dans *Télévision*, Lacan souligne en effet que non seulement le signifiant fait halte à la jouissance, mais il est aussi cause de jouissance. Autrement dit, le signifiant peut être lui-même substance jouissante, peut être pris comme objet joui.

Thèse résolument nouvelle, nous conduisant à devoir reconsidérer sous cet angle le pouvoir du signifiant. C'est là en effet un autre usage du signifiant Un, à considérer cette fois comme Un de *lalangue*, où pourront par exemple compter sa dimension de ritournelle, la dimension sonore de ces formules tournant en boucle. Jean Paulhan, dans un article auquel Lacan se réfère explicitement sur cette question, le démontre de façon amusante à l'appui du slogan commercial « Du beau, du bon... Dubonnet ». « Du beau, du bon... Dubonnet », voilà qui toujours commandera mieux, sera plus efficace que « Le Dubonnet est bel et beau ¹⁴ ». J'en déduis que le signifiant tient aussi son pouvoir du fait d'être joui, pour lui-même.

13. J. Lacan, « Discours de Jacques Lacan à l'université de Milan le 12 mai 1972 », dans *Lacan in Italia, 1953-1978*, Milan, La Salamandra, 1978, p. 32-55.

14. J. Paulhan, « D'un langage sacré », dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 2009, p. 610.

De là, je reviens alors au *çavousmanque* pour vérifier à présent non plus comment le discours moderne commande, mais ce qu'il commande à ses assujets. En effet, il y a certes dans les liens de pouvoir ce qui de toujours a existé : le pouvoir du signifiant lui-même, et son maniement. Mais il y a aussi cette intention de discours, qui, elle, varie selon les époques, et sur laquelle Lacan a mis souvent l'accent, tâchant d'en démasquer la logique. Parmi ses références nombreuses sur ce thème, je pars d'un passage d'une conférence donnée en février 1973 à Milan, et qu'illustre bien l'impératif du *çavousmanque*. Lacan y précise en effet ce que le discours capitaliste veut commander ou, plutôt, exploiter, le désir lui-même. « L'exploitation du désir, c'est la grande invention du discours capitaliste [...]. Qu'on soit arrivé à industrialiser le désir, enfin... on ne pouvait rien faire de mieux pour que les gens se tiennent un peu tranquilles, hein ? Et d'ailleurs on a obtenu le résultat ¹⁵. » Ainsi, un autre principe du pouvoir ici s'entrevoit. Le discours capitaliste assoit son pouvoir en exploitant le désir, ce qui aura pour effet de contraindre les corps, les rendre dociles, les faire se tenir... tranquilles. Et le tout, en silence. Ce pouvoir est en effet « beaucoup plus fort qu'on ne le croit », précise Lacan. Il est donc un pouvoir silencieux, qui parvient, sans en avoir l'air, à *asseoir* chacun.

Mais pourquoi ? Pour l'éclaircir, rappelons d'abord la fausse promesse de ce discours, laquelle est bien, comme sans doute toute promesse, une promesse de jouissance. Le discours de la science alliée au capitalisme promet aux désirs l'objet qui leur manque. À une réserve près : cet objet n'est pas l'objet *a*, propre à chacun, mais un objet plus-de-jouir en toc, préfabriqué par ce discours. Ainsi, le discours capitaliste feint d'offrir au désir l'objet qui lui manque, là où en fait il lui en impose un autre. Mais reste que l'offre de ce discours s'épuiserait assez vite si le sujet n'y trouvait quelque bénéfice. Certains critiques du capitalisme, dans le champ psychanalytique, s'accordent alors pour y voir les bénéfices d'une jouissance sans limite que procureraient les gadgets. La position de Lacan est sur ce sujet tout autre. Certes, une jouissance du sujet se satisfait dans sa participation à ce discours, mais qui s'oppose à celle promise. Lacan

15. J. Lacan, « Excursus », Intervention dans une réunion organisée par la *Scuola freudiana*, à Milan, le 4 février 1973, parue dans *Lacan in Italia*, op. cit.

qualifie en effet les gadgets de la science d'objets plus-de-jouir en toc, pour la raison qu'ils « trompent le *plus-de-jouir* ¹⁶ », n'offrant au sujet qu'une jouissance du manque, de type surmoïque, jouissance de la perte de jouissance. Les objets de consommation trompent le sujet moderne qui s'y laisse prendre en prétendant pallier sa perte de jouissance, alors qu'ils ne feront qu'entretenir le goût pour cette perte même, et sa répétition.

Nous retombons ainsi sur cette jouissance de type surmoïque, que Lacan dit à la racine du malaise dans la civilisation, et sur laquelle le discours capitaliste fonde son pouvoir. J'en résume la logique : pour river les sujets à cette jouissance du manque, industrialiser, gouverner leur désir, en leur imposant les objets plus-de-jouir en toc, lesquels, comble du comble, prétendent forclorre le manque. Pour paradigme, ce slogan publicitaire que cite le philosophe Günter Anders d'une compagnie de navigation vantant ainsi les mérites de son nouveau bateau : « Avec notre technique, vous n'avez plus rien à espérer ». Avant que d'ajouter : « Tout est là, à votre disposition ¹⁷ ».

Cette dernière formule, souligne Anders, dévoile alors le service type du discours capitaliste : *la livraison à domicile*, une autre façon d'asseoir chacun. À cette vie promise et prétendument servie, je proposerais alors, y incluant son air de slogan, le nom de : *la-vie-facile* ¹⁸. La vie facile est ainsi celle que le discours capitaliste vend, d'où serait forclore la dimension du manque, le réel de la castration. Pensons pour autre exemple à la famille Ricorée. Rien ici qui ne ressemble à la matinée d'une famille ordinaire, *a minima* chargée du réel de son quotidien. Le rêve entretenu de l'homme d'aujourd'hui serait en cela une vie dont serait exclue la dimension du réel, autant dire de l'expérience. Raison pour laquelle c'est aussi par la vie quotidienne que ce discours attrape chacun.

Encore qu'il faudrait ici préciser : qu'est-ce que le quotidien ? « Ce qu'il y a de plus difficile à découvrir ¹⁹ », répondit Blanchot qui

16. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 103.

17. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, t. II, Paris, Fario, 2011, p. 335.

18. M'inspirant ici d'une remarque de Günter Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, *op. cit.*, p. 194.

19. M. Blanchot, « La parole quotidienne », dans *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 355.

a consacré à cette question un grand texte. À défaut de pouvoir ici le commenter, je note que Lacan faisait quant à lui valoir chez l'être parlant une pente naturelle à s'installer. À peine un homme débarque-t-il quelque part, dans un désert ou une forêt vierge, qu'il « commence par s'enfermer », par « s'établir à l'intérieur ²⁰ », c'est-à-dire par se mettre à l'abri de l'Autre. Alors peut-il en avoir peur, c'est-à-dire se sentir en sécurité, quand l'orage ne gronde que dehors.

Toutefois, la psychanalyse sait que l'être parlant est de structure exilé de son origine, et que donc toujours lui résistera ce qui serait véritablement son « chez-soi ». Raison pour laquelle, écrivait Proust, faire que l'on se sente chez soi est une « opération toujours à recommencer ²¹ », que n'épuiserait jamais la répétition des gestes du quotidien. Voilà qui en somme suffit à vérifier ce que notait Heidegger : le « Dasein dans son étrangeté, l'être-au-monde originalement jeté comme pas-chez-soi ²² ». Autrement dit, le « hors-de-chez-soi » est « le phénomène le plus originaire ²³ ». Raison pour laquelle chacun sera pressé, contre cette inquiétude originelle, de s'établir dans la sécurité d'un chez-soi. C'est-à-dire, dira Freud, de tenter de retrouver ce dont la maison est le substitut : la « première demeure ²⁴ », le corps maternel. Là où, poursuit-il, « l'on était en sécurité et où l'on se sentait si bien ²⁵ ». Soit ce lieu mythique dont originairement le sujet aurait été exclu, et laissé intranquille.

J'en déduis qu'il y a ici une aspiration structurale de l'être parlant dont le discours capitaliste et ses gadgets du quotidien auront su faire marché, en faisant contre cet exil originel, ainsi que le commente Bruce Bégout, la promesse d'une tranquillité nouée au rejet de l'expérience de l'Autre ²⁶. Autrement dit, le capitalisme, à vouloir éliminer l'impossible, à vouloir colmater la béance de la castration par ses offres à jouir en toc, promet aussi bien à l'horizon de son paradis à lui un affranchissement du corps parlant. C'est là ce que montre la

20. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 177.

21. M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. IV, Paris, Gallimard, 1992, p. 158.

22. M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 333.

23. Cité et commenté par Bruce Bégout, dans son remarquable ouvrage *La Découverte du quotidien*, Allia, 2005, p. 278.

24. S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1989, p. 39.

25. *Ibid.*

26. B. Bégout, *La Découverte du quotidien*, *op. cit.*, p. 332-419.

remarquable série *Mad Men* : conjointement à la montée du capitalisme, est apparue la fétichisation de la vie quotidienne, et de son confort. C'est-à-dire l'espoir de la vie-facile, au sens de la vie tranquille ²⁷, loin des embarras du corps affecté dans sa jouissance par le langage, et donc aussi loin de la rencontre impossible des corps entre eux, nommée par Lacan « malédiction sur le sexe ». Freud le relevait déjà à sa manière, qui dans *Malaise dans la civilisation* souligne comment le discours moderne attrape les corps. Les gadgets de la science, avance-t-il, sont des « organes auxiliaires ²⁸ » pour l'homme, une façon de perfectionner ses organes et d'élargir « considérablement les limites de leur pouvoir ²⁹ ». Le discours capitaliste, à l'appui de son maniement des *éléments de langage*, nourrit donc la promesse d'une vie *light*, allégée du corps affecté, et par là aussi assoit son pouvoir.

Je reviens alors à cette phrase de Lacan : « [...] industrialiser le désir [...] on ne pouvait rien faire de mieux pour que les gens se tiennent un peu tranquilles ³⁰ ». Nous pouvons à présent préciser. En gouvernant les désirs, le capitalisme allégerait d'abord les sujets de l'embarras de leur désir, puisqu'ils n'auraient plus désormais à en répondre. Le sujet trouverait là enfin un Autre auquel remettre son orientation, comme corps jouissant et désirant. Ainsi, remarquait Lacan à Genève, « toute la politique repose sur ceci, que tout le monde est trop content d'avoir quelqu'un qui dit *En avant marche* – vers n'importe où, d'ailleurs ». Vers n'importe où, et donc aussi bien vers « n'importe quoi ³¹ », autre formule utilisée par Lacan pour désigner ce que le sujet moderne achète afin de tromper justement son ennui, ce désir d'Autre chose. Façon de dire aussi d'où tient son pouvoir le discours capitaliste. Il s'agit là d'un discours parvenant à tirer profit de ce désir d'Autre chose, plaçant en lieu et place du cadre d'une fenêtre, par où d'ordinaire *via* le fantasme se promène le regard de celui qui s'ennuie, un écran, qui enjointra au sujet d'attendre sa livraison. Souvenons-nous ici comment telle publicité avait su jadis

27. Par exemple, celle-là même à laquelle aspirait le jeune Moritz dans *L'Éveil du printemps*, qui, contre ses nuits agitées d'un désir nouveau, demande : « Pourquoi ne m'a-t-on pas laissé dormir tranquille [...] ? » Dans F. Wedekind, *L'Éveil du printemps*, Paris, Gallimard, 1974, p. 24.

28. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 39.

29. *Ibid.*, p. 38.

30. J. Lacan, « Excursus », *op. cit.*

31. J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 414.

célébrer, peut-être même interpréter, cette mise au pas des corps, chantonnant dans son slogan ce pour quoi tout le monde serait prêt, en effet, à se lever. À quoi j'ajouterais volontiers ce passage du roman de Perec, *Les Choses* : « Jérôme et Sylvie ne croyaient guère que l'on pût se battre pour des divans Chesterfield. Mais c'eût été pourtant le mot d'ordre qui les aurait le plus facilement mobilisés ³². »

Mais reste que la castration, elle, ne s'en laisse pas conter. Et que si le discours moderne affecte les sujets dans leurs conduites, la castration continuera, de structure, d'objecter à son pouvoir. Dès lors, insiste Lacan, les gadgets de la science ne parviendront pas à opérer comme véritables objets cause de désir, et ne seront que symptômes ³³. Voilà qui dès lors relativise le pouvoir desdits gadgets et laisse une place pour la psychanalyse, comme expérience. Lacan y revient dans un entretien donné en 1974. Le psychanalyste n'a pas à s'angoisser de la montée des objets de la science, lesquels ne sont dévorants que dans la mesure où les sujets se laissent phagocyter par eux. Aussi l'analyste conserve-t-il toute sa tâche, qui, elle, ne change pas. Je cite : « Trouver dans les paroles du patient le nœud entre l'angoisse et le sexe, ce grand inconnu ³⁴. »

32. G. Perec, *Les Choses*, Paris, 10/18, 1965, p. 80.

33. Je cite : « Les gadgets [...] gagneront-ils vraiment à la main ? Arriverons-nous à devenir nous-mêmes animés vraiment par les gadgets ? Cela me paraît peu probable, je dois le dire. Nous n'arriverons pas vraiment à faire que le gadget ne soit pas un symptôme. » J. Lacan, « La troisième », inédit.

34. J. Lacan, « Entretien de Jacques Lacan avec Emilia Granzotto », 1974, inédit.

Jacques Adam

Le dimanche de la vie *

Au titre de l'exposé de David Bernard « La-vie-facile » correspond celui que j'ai choisi : « Le dimanche de la vie », pour essayer de traiter par l'envers la question des principes du pouvoir.

L'expression « dimanche de la vie » apparaît dans un roman de Raymond Queneau qui raconte l'histoire d'un soldat français entre 1936 et 1939 et vient d'une formule employée par G. W. F. Hegel dans son *Cours sur l'esthétique* (1820-1829) ¹. La formule illustre certaines des valeurs représentées dans la peinture flamande du XVII^e siècle et pouvant s'appliquer aux valeurs éthiques de la philosophie idéaliste du début du XIX^e siècle. Elle est utilisée une demi-douzaine de fois par Lacan dans les années 1960 et 1970 pour questionner chaque fois les rapports entre le savoir, le pouvoir et la jouissance.

Cette inénarrable formule de Hegel figure dans la troisième partie du *Cours sur l'esthétique* et sert d'exergue au roman de Queneau : « C'est le dimanche de la vie qui nivelle tout et éloigne ce qui est mauvais ; des hommes doués d'une aussi bonne humeur ne peuvent être foncièrement mauvais ou vils ². » Dans ce contexte d'idéalisme, il s'agit de la peinture hollandaise, capable, selon Hegel, de représenter parfaitement les « vertus bourgeoises » et les « jouissances honnêtes » d'une population « pleine de sens et heureusement douée pour les arts » et qui veut « jouir une seconde fois, par la peinture, du spectacle de cette existence aussi forte qu'honnête, satisfaite et joyeuse. [...] Nous n'avons par conséquent sous les yeux, aucun sentiment, aucune passion vulgaire, mais la vie champêtre rapprochée de la nature,

* Intervention au séminaire Champ lacanien, à Paris le 24 mai 2012.

1. G. W. F. Hegel, *Esthétique*, tome II, Paris, Le Livre de poche, 1997. Traduction de Charles Bénard, revue et augmentée par Benoît Timmermans et Paolo Zaccaria.

2. *Ibid.*, p. 317. La traduction par Queneau de la phrase mise en exergue est un peu différente de celle de cet ouvrage.

dans ses conditions inférieures, avec ce qu'elle a de gai, de rusé et de comique. C'est dans cet abandon et ce sans-souci que consiste ici le moment idéal. C'est le dimanche de la vie [...] ».

Le dimanche de la vie est donc la métaphore d'un idéal de jouissance obtenu sur le parcours dialectique du savoir et de la vérité absolus. La peinture flamande « a poussé l'art de saisir le côté caractéristique des choses et de le rendre, de la manière la plus vivante, à un degré de vérité et de perfection qui ne peut être surpassé ».

Le roman éponyme de Queneau fait astucieusement suivre l'exergue hégélien d'un autre de son cru : « Les personnages de ce roman étant réels, toute ressemblance avec des individus imaginaires serait fortuite. »

Ce roman de Raymond Queneau, son douzième, commencé en 1949 et d'abord intitulé *Iéna*, date donc de 1951 et raconte l'histoire apparemment bien plate d'un soldat français, Valentin Brû, dans un moment historique au contraire haut en enjeux politiques puisqu'il s'agit du début de la Seconde Guerre mondiale. Valentin Brû, soldat « se déplaçant avec l'aisance d'un inconscient », ne pense à rien, sauf éventuellement à la bataille d'Iéna. Il est de ces personnages qui partent seuls en voyage de noces mais qui finit quand même par s'installer avec son épouse, de quinze ans son aînée, comme encadreur à Paris, près d'un beau-frère fabricant d'armes qu'il fournit à l'Allemagne juste avant la déclaration de la guerre. Mais Valentin Brû s'ennuie, et rêve surtout d'Iéna. Sa femme, malade, n'arrive plus à exercer l'activité qu'elle avait cachée jusque-là – elle est cartomancienne, voyante, diseuse de bonne aventure, sous le nom de madame Saphir – et, les temps étant difficiles, Valentin doit se substituer à elle, en prédisant lui-même le passé, le présent, le futur, et tout ce qui est demandé sur le savoir absolu du Destin des populations auquel la situation de guerre expose. L'armistice signée et la débâcle arrivant, Valentin et sa femme semblent s'orienter vers une vie tranquille, vers un dimanche de la vie auquel la capitulation de la France paraît avoir conduit ³.

3. R. Queneau, *Le Dimanche de la vie*, Paris, Gallimard, 1951. *Le Dimanche de la vie* a été adapté au cinéma en 1967 par Jean Herman (*alias* Jean Vautrin, auteur entre autres de *Billy-Ze-Kick* et *La vie Ripolin*, Goncourt 1989), avec Danielle Darrieux, Françoise Arnoul, Agnès Capri, Henri Virlojeux, Jean Rochefort, Roger Blin, etc. Bien que les dialogues soient de Raymond Queneau lui-même, le film n'a pas la saveur du roman.

Il faut resituer le contexte dans lequel Hegel, Queneau et Lacan se trouvent liés. C'est celui de l'enseignement de Kojève des années 1930, dont la position est que, de la philosophie de Hegel, se déduit naturellement une idée de la sagesse qui veut que celle-ci arrive quand le savoir absolu est atteint. À ce type de transmission du savoir hégélien, Queneau et Lacan répondent l'un par l'ironique roman du *Dimanche de la vie*, l'autre par une sérieuse mise en question de « l'extraordinaire entourloupette qui s'appelle la *Phénoménologie de l'esprit* ⁴ ».

Valentin Brû, par son apparente tranquillité, pourrait en effet être considéré comme l'incarnation même du sage kojévien. C'est ce que prétend de son côté le philosophe Pierre Macherey ⁵, qui en fait un héros qui certes semble vivre au régime de la loi de la satisfaction sans s'embarrasser du régime du désir. Est-ce le cas du soldat Brû ? Oui, pour Macherey qui voit dans l'homme de la fin de l'Histoire imaginée par Hegel l'incarnation même de la sagesse de l'accomplissement de soi, même si elle se retourne finalement en l'existence quasi animale de celui qui ne sait que céder sur son désir.

Lacan, lui, parle de « l'avènement du fainéant et du vaurien, montrant dans la forme absolue, le savoir propre à satisfaire l'animal ⁶ ». Et ailleurs, dans le séminaire sur l'identification, il dit : « Le repos repu d'une sorte de septième jour colossal en ce dimanche de la vie où l'animal humain enfin pourra s'enfoncer le museau dans l'herbe, la grande machine étant désormais réglée au dernier carat de ce néant matérialisé qu'est la conception du savoir. » Le philosophe prend même le pas sur Lacan puisqu'il conclut de ce personnage ambigu qu'est Valentin Brû que l'homme post-historique n'a plus rien à savoir parce qu'il ne peut plus rien lui arriver. Vidage du désir de savoir donc, où il ne reste plus rien à espérer ni à désirer. Macherey conclut alors sur un « humour désenchanté » propre à Queneau, à tous ses romans et à tous ses héros, dont certains, comme Valentin Brû, incarnent à son avis le « prolétaire désintéressé d'allure et de goût aristocratiques, c'est-à-dire l'esclave qui s'est libéré du désir du

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse* (1970), Paris, Seuil, 1991, p. 199.

5. P. Macherey, « Divagations hégéliennes de Raymond Queneau », dans *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990.

6. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 331.

Maître ». Voire ! Car s'il s'agissait de se libérer du Maître en s'enfonçant simplement « le museau dans l'herbe », il n'y aurait pas eu beaucoup de résistants à l'époque où Valentin Brû est censé entrer en scène dans les convulsions de l'Europe.

Que les héros de Queneau et Queneau lui-même aient de l'humour, c'est certain. Mais ce n'est pas seulement un héros hégélien que Queneau a inventé – ce qui n'a pas échappé à Lacan, ni à certains courants de critique littéraire. Le côté hégélien de Valentin Brû, c'est de vouloir, au bord de la guerre qui s'annonce, aller à Iéna, non pas pour le tourisme, mais pour l'Empire napoléonien qui représente – comme Queneau lui-même l'a transcrit dans ses notes kojévienne sur *La Phénoménologie de l'esprit* – « la réalité totale parfaite et définitive révélée par la vérité absolue que le savoir absolu a permis » – c'est-à-dire correspondant à « l'Esprit qui a la certitude et l'assurance de soi-même » (*Selbstgewisse Geist*). Mais cette formule ronflante qui pourrait traduire les aspirations de Valentin Brû n'est pas mise en place sans humour dans le roman puisque Hegel, qui professait justement à Iéna, a fini d'écrire *La Phénoménologie de l'esprit* lors de la fameuse bataille d'Iéna en 1806 – ce que Queneau savait pertinemment sans doute, étant donné sa pratique assidue, avec Lacan et quelques autres, du cours de Kojève de 1933 à 1939. La certitude et l'assurance de soi-même de Valentin Brû ne se réduisent pas à la satisfaction assouvie d'un repos repu et planqué dans le corridor de la guerre montante. Pour autant qu'il semble être à la recherche, et encore ce n'est pas sûr, d'une satisfaction absolue, sur un mode très particulier, Valentin Brû doit être considéré comme un héros anti-hégélien.

C'est en effet d'abord un être humble, discret, effacé, au point qu'il a même oublié de s'inscrire sur les registres de l'armée. En fait, il voulait être balayeur. Son ambition n'était à coup sûr pas celle d'acquérir un savoir, fût-il même non absolu. Il lui vient plutôt l'idée, dans ses moments de désœuvrement militaire, de devenir un saint, mais, n'en trouvant aucun modèle valable dans ses lectures assidues, il y renonce. Et, tellement modeste qu'il craint même de ne pas l'être assez, il se cantonne alors dans les activités les plus banales et les moins gratifiantes, se dévouant aux « corvées de chiottes » traditionnelles de l'armée.

Mais ce qu'il perçoit et qui le préoccupe, c'est le risque de se féliciter des mérites mêmes de ces rites d'abstinence auxquels il pourrait en fin de compte se consacrer avec délectation. Bref, il semble plus s'orienter sur Baltasar Gracian que sur Hegel pour tendre à la sagesse, en s'astreignant à la discrétion et à la prudence, par la voie de « ne pas vouloir faire d'éclats ⁷ ». Il ne veut pas jouir de la molle satisfaction narcissique du contentement de soi donné par le savoir-faire ou renvoyé par les modèles canoniques de l'Histoire ; il demande donc à ce que ses supérieurs l'envoient au front ⁸, ce qui lui est refusé pour cause de risque de contagion sur ses camarades d'armée. Valentin Brû finira alors sa période d'engagement dans l'armée avec le moment de la démobilisation générale de juin 1940. C'est la débâcle de l'aspiration à l'idéal de savoir, vécue par « un rebut de la jouissance ⁹ », cette sorte de saint laïc auquel pourrait ressembler Brû.

Après la parodie de savoir absolu sous la forme d'un Valentin Brû déguisé en voyante extra-lucide prophétisant le présent, le passé et l'avenir, Queneau nous présente donc un personnage final entre le saint et l'ascète ¹⁰. Un de ses camarades, prêtre dans le civil, parlait de lui comme ceci : « Valentin tentait ce que nous pouvons appeler une espèce d'ascèse, bien dangereuse pour l'athée, puisqu'elle risque, dirons-nous, de le ramener à Dieu, ce dont nous autres chrétiens ne nous plaindrions pas [...] ou de l'en éloigner à jamais, mais il faut bien dire que l'athée bénin, du type Valentin Brû, en est éloigné à tout jamais ¹¹. »

Valentin Brû, un « athée bénin », voilà une autre formule qui n'a pas dû échapper à Lacan non plus, lui qui n'a pas hésité à mettre en parallèle l'analyste et le saint. Valentin est un sujet qui sait prendre des risques, si l'on en croit son entourage, le risque de l'ascèse

7. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 28.

8. C'est ce que Queneau lui-même a demandé en octobre 1939 lorsqu'il était incorporé dans l'infanterie de l'armée française.

9. J. Lacan, *Télévision*, *op. cit.*, p. 29.

10. En 1929, le jeune Lacan écrivait à Ferdinand Alquié qu'un seul mode d'ascétisme pouvait parer au « nous-même haïssable », celui qui permet de « broyer nos désirs contre leur objet, faire échouer notre ambition par le désordre même qu'elle engendre en nous » (lettre du 16 octobre 1929). Leçon sans doute reçue par le jeune Queneau qui en fera plus tard un trait de Brû.

11. R. Queneau, *Le Dimanche de la vie*, *op. cit.*, p. 250.

réussie, de l'ascèse qui conduirait à la satisfaction absolue, celle qui pourrait même permettre de se passer de Dieu. Mais c'est ce dont justement il se passe déjà bien tout seul en étant un athée sans malignité, sans être dangereux, un athée voltairien, non pas un vrai athée comme Lacan cherchera à le définir plus tard pour le statut du psychanalyste interpellé entre la question de la sainteté et celle de la croyance, et mis en référence avec la jouissance mystique. Valentin, lui, ne serait autre que l'athée banal, celui qui ne cherche plus à savoir absolument en quoi il croit, se soumettant aux réponses du réel que l'état de guerre lui apporte.

Si le soldat Brû se déplace « avec l'aisance d'un inconscient », ce n'est pas au pas des embarras du langage, mais au rythme de ces instants où, dans la réalité, il faut savoir y faire avec le réel – le réel de ses symptômes comme de ceux de la civilisation. Ce qu'il démontre discrètement en gardant intactes en lui toutes les contraintes et les potentialités de sa libido ¹². S'il a donc perdu le goût du savoir absolu impossible à satisfaire, il a au moins conservé celui du désir. Et s'il a renoncé à devenir un saint au sens habituel du terme, c'est qu'il avait compris que « le saint ne peut aimer Dieu que comme un nom de sa jouissance ¹³ », au risque, proprement hégélien, répétons-le, de tomber dans l'équivalence de la satisfaction absolue et du savoir absolu, dans le « dimanche de la vie ». Le savoir de Valentin Brû est exactement celui d'avoir pu renoncer à être un saint ¹⁴, à être le saint de la sagesse hégélienne abonné au miracle du savoir absolu.

Le savoir peut passer pour être au principe du pouvoir. Mais Lacan n'a pas de mots assez ironiques pour fustiger ce « mythe

12. S'il aide les jeunes filles à monter par les fenêtres dans les trains bondés de la débâcle, c'est « pour leur mettre la main aux fesses ». C'est la dernière ligne du roman.

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert* (1961), Paris, Seuil, 2001, p. 421.

14. J. Lacan, « Joyce le symptôme » (1975), dans *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987. « Il n'y a de Saint qu'à ne pas vouloir l'être, qu'à la sainteté, y renoncer », p. 33. Il est intéressant de noter cette formule « il n'y a de x qu'à ne pas vouloir être x », à laquelle Lacan ajoute que Joyce se maintient là, dans cette « escapade » comme « tête de l'art ». Une formule du même type a été pertinemment employée lors d'une exposition par Antoine de Galbert à propos de « l'art brut » : il n'y a d'artiste de l'art brut que ceux qui ne savent pas ce qu'est l'art brut, ce qui permet judicieusement de dénoncer ainsi la médiatisation commerciale de ces artistes dits marginaux, « fous », hors les normes, etc. (interview lors de l'exposition « Marco Decorpeliada, schizomètres », par Jacques Adam et coll., La maison rouge, fondation Antoine de Galbert, février-mai 2010).

incroyablement dérisoire du Savoir absolu » qui ne peut faire fonctionner qu'un « discours totalisateur », pour ne pas dire totalitaire ¹⁵. Malgré « l'humour fou », dit Lacan, de cette acrobatique construction de la dialectique hégélienne, il n'en dénonce pas moins l'incroyable duperie de l'idéalisation de la raison par laquelle Hegel arrive à proposer de légiférer la jouissance qui s'attache au savoir. C'est ce que Lacan dénoncera dans le « discours universitaire » dont il proposera l'écriture à la fin des années 1960. Le savoir, pourtant, a depuis toujours été associé au pouvoir parce que ce qui sait, c'est ce qui se passe « dans les sphères éthérées, éternelles, et qui gouvernent la marche du monde ». Lacan nous le rappelle dans la première séance du séminaire *Le Savoir du psychanalyste*. Au siècle des Lumières, c'est-à-dire au temps du savoir encyclopédique, il n'était pas question d'un pouvoir du savoir. Mais quelque chose a remis le savoir au service du pouvoir, et si quelque chose a commencé à indexer le pouvoir au savoir, c'est quand les savants de l'époque se sont mis au service des maîtres de leur époque, les nobles. Cela a abouti à la Révolution française puis à une race de maîtres plus féroces qu'avant, les maîtres modernes du totalitarisme. Ceux qui peuvent se trouver mis en place d'agents dans le discours universitaire, dans le discours de la science, et *a fortiori* dans le discours capitaliste.

Ce que Lacan suggère alors, au nom de ce que l'inconscient nous apprend sur la fonction du savoir, au nom du discours du psychanalyste, c'est que pour qu'un savoir ne soit pas un pouvoir, il faut qu'il n'en puisse mais, ce savoir. C'est ce qu'il appelle « le savoir de l'impuissance », qu'il souhaiterait pouvoir être véhiculé par les psychanalystes ¹⁶. D'où l'importance de cette catégorie dans l'écriture des discours. L'impuissance, c'est celle du sujet, dans le discours universitaire, à pouvoir compter sur un signifiant maître qui mérite de soutenir le savoir. L'absolu du savoir, évidemment, tente de se faire passer pour ce signifiant maître sur lequel on devrait pouvoir compter. Queneau, Lacan – et Valentin Brû – démasquent bien sûr « l'entourloupe » de Hegel. L'impuissance, c'est aussi le propre du savoir

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, séance du 6 mai 1965.

16. J. Lacan, *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 40. Séance du 4 novembre 1971 des entretiens de Lacan à Sainte-Anne, appelés à l'époque « Le savoir du psychanalyste ».

dans le discours de l'hystérique, un savoir qui ne peut compter sur nulle vérité objective pour soutenir le sujet – ce qui est aussi bien le cas du sujet de la science. C'est la position de Valentin Brû, dérisoire madame Saphir qui, comme Hegel, mériterait peut-être le titre du plus sublime des hystériques.

Valentin Brû, c'est le savoir de l'impuissance, désigné d'emblée comme celui qui se déplace « avec l'aisance d'un inconscient », et d'ailleurs aussi rusé – mais pas malhonnête – que l'inconscient peut l'être. Ruse de l'inconscient et du désir, préférée par Lacan à la ruse hégélienne de la raison, qui consiste à supposer un sujet au savoir grâce à quoi l'expérience analytique peut sortir de la méprise du niveau transférentiel auquel le sujet, par sa demande, se trouve contraint ; seul moyen de cibler la jouissance nouée dans le symptôme. Valentin Brû s'en moque, mais sans doute pas Queneau, qui s'était soumis à l'expérience analytique de 1932 à 1936.

De l'absolu du savoir à l'absolu de la satisfaction, il y a le pas de l'éthique sur laquelle Hegel s'était, en effet, interrogé dans son *Système de la vie éthique* publié vers 1800. L'éthique, c'est ce qui se réalise dans le peuple qui représente l'identité de l'universel et du particulier et qui s'incarne sous la forme, je cite Hegel, d'une totale « jouissance de soi ». On est loin de l'éthique lacanienne. Nul jacobinisme en perspective pour une vie éthique collective. L'éthique lacanienne ne prêche pas non plus pour la jouissance autistique de soi, plutôt renvoie-t-elle à une ascèse, celle proche de la vérité du principe de plaisir, cette noble oisiveté cicéronienne, *Otium cum dignitate*, qui est la sagesse de la morale du maître à quoi Valentin Brû tend, avec plus ou moins de succès. Car si Valentin Brû a su ironiquement, comme Queneau, se faire sa religion sur la question du savoir absolu, peut-être a-t-il pu être inquiet sur ce qu'il en serait de la vérité absolue à égalité avec la Vérité révélée. On admettra que Queneau, comme Valentin Brû, sut rester dans les limites de « l'athée bénin ».

Cela nous ramène à une question sur les principes du pouvoir : sont-ils ordonnés sur la vérité ou sur le savoir ? C'est une question, après tout, à poser à Hegel lui-même. Mais Lacan y répond déjà en 1965 dans son texte « La science et la vérité », où il souligne qu'il ne convient pas de dire que quelque chose a du pouvoir parce que ce quelque chose est vrai. Ainsi, dire comme Lénine que « la théorie de

Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie » n'est pas raisonnable parce que faire la théorie de quelque chose ne renforce pas son pouvoir. Le concept ne suffit pas à soutenir automatiquement le vrai. Lacan ajoute même qu'il est absolument insuffisant de vouloir justifier le supposé pouvoir du marxisme par la « conscience prolétarienne ».

Faut-il se demander alors si le pouvoir de la psychanalyse se justifie seulement d'un inconscient qui est un savoir qui ne sait pas qu'il sait ? Et qui permettrait d'éliminer ainsi, de fait, les embarras d'une jouissance vers laquelle est toujours tourné le pouvoir que donne le savoir. Quand comprendra-t-on, se lamente Lacan, que les problèmes de conscience sont toujours des problèmes de jouissance ¹⁷ ! C'est au pas de cette conscience que notre inconscient de Valentin aurait voulu marcher un temps s'il ne s'était tôt aperçu que même l'abstinence pouvait aussi être jouissance.

Avec cette éthique romancée et incarnée par le truculent soldat Brû, vrai malin et faux escroc, Raymond Queneau a donc fait abattre son jeu à cette ruse de la raison hégélienne censée mener au savoir absolu. Le sérieux du savoir, détaché de l'absolutisme qui le tourne *de facto* en dérision, réside dans l'implacable et surprenante potentialité dont la découverte de l'inconscient freudien l'a éclairé et dont la psychanalyse a exploré les effets, ceux dont Queneau a joué en littérature avec l'OuLiPo, ouvroir de littérature potentielle, créé en 1960 à Cerisy avec François Le Lionnais et quelques autres et que les psychanalystes, qui justifieraient par là l'efficace du discours de la psychanalyse, devraient mettre au fronton de leurs institutions sous la forme « OuSaPo » : Ouvroir de Savoir Potentiel.

17. J. Lacan, *Je parle aux murs*, op. cit., p. 37.

Clinique de la féminité

Éliane Pamart

La féminité de Freud à Lacan *

Quel enjeu quand un homme rencontre une femme ? Ou, autre manière de le formuler : comment un homme peut-il aimer sexuellement une femme ? Quel enjeu pour qu'ils aient quelques chances de s'y retrouver l'un et l'autre ?

L'idée de ce séminaire est de partir des écrits de Freud, tels qu'il les a élaborés de sa clinique, et de les éclairer avec Lacan, là où Freud a laissé en suspens sa question fondamentale du « Was will das Weib ? », soit « Que veut la femme ? »

La réponse freudienne est celle bien connue du *Penisneid* et il n'envisagera aucune autre possibilité pour une femme que d'y accéder en passant par sa rencontre avec un homme, récupérant alors le phallus, en ayant un enfant garçon. Dans ses trois voies de la féminité telles qu'il les présente dans son texte de 1931 et 1932, seule celle de la maternité est qualifiée de « vraie voie ou voie normale » vers la féminité. La première est un refus de la sexualité et la deuxième, loin d'être la panacée pour Freud, relèverait plutôt de la revendication phallique.

Nous allons reprendre cette question en tenant compte du discours social de son époque qui véhiculait ces préjugés, discours qui n'est plus le même aujourd'hui avec cette notion de parité qui ouvre aux femmes d'autres mises phalliques que celle de la maternité. Si Freud faisait appel à la science pour en dire plus sur la féminité, sans doute n'avait-il pas imaginé que la science puisse leur donner accès à la maternité sans en passer par un homme. En effet, il termine son enseignement en soulignant que la féminité reste pour lui un « continent noir », ce qui montre bien qu'il n'avait pas résolu son énigme

* Intervention du 4 octobre 2011 dans le cadre des soirées de l'Atelier de psychanalyse à Rennes (EPFCL-France).

et qu'il présentait que quelque chose échappait à sa théorie phallo-centrique.

En 1932, dans son dernier texte sur « La féminité », il fait appel aux poètes et aux scientifiques de l'avenir pour répondre à sa question et il conclut : « C'est assurément incomplet et fragmentaire » et termine son article de la manière suivante : « Si vous voulez en savoir plus sur la féminité, interrogez vos propres expériences de la vie, ou adressez-vous aux poètes, ou bien attendez que la science puisse vous donner des renseignements plus approfondis et plus cohérents ¹. »

Le cheminement de Freud vers la féminité

Freud avancera pas à pas de 1923 à 1932 avec cinq textes différents qui sont exemplaires pour les déplacements d'accent de l'un à l'autre, et les oublis corrélatifs.

1923, « L'organisation génitale infantile », dans *La Vie sexuelle*.

1924, « La disparition du complexe d'Œdipe ».

1925, « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes ».

Ces trois premiers textes portent exclusivement sur la question de la castration, les deux derniers sur la féminité.

1931, « Sur la sexualité féminine ».

1932, « La féminité », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*.

Lacan parlait du « scandale » du discours analytique, parce que celui-ci était incapable d'aborder de manière spécifique la féminité ; les psychanalystes, sur les traces de Freud, persistent à penser la féminité en se référant systématiquement à l'homme. Lacan dira que ce scandale se redouble d'être « étouffé » au sein même de la communauté analytique, qui n'échappe pas aux préjugés sexués, encore bien tenaces de nos jours.

La construction de l'Œdipe a permis à Freud de rendre compte de l'attrait entre les sexes, de la vie amoureuse, tout en déduisant la féminité du complexe d'Œdipe chez le garçon. Ainsi, depuis la découverte freudienne, la référence à l'instinct est caduque pour expliquer

1. S. Freud, « La féminité », dans *Nouvelles conférences*, Paris, PUF, 1932, p. 181.

la reproduction des corps, expérience à laquelle les humains ne répugnent pas encore en dépit des nouvelles techniques que la science moderne commence à nous proposer.

Si l'inconscient fait fi de la biologie et qu'il situe le vivant dans le morcellement des pulsions partielles comme Freud l'a découvert – orale, anale, scopique et invocante –, comment s'instaure la norme hétérosexuelle, sachant qu'en matière d'amour, soit la relation d'objet, le choix narcissique au semblable est premier ?

Avec Lacan nous pouvons formuler cela autrement : comment le sujet, qui est un produit du langage et de ce fait un manque à être, peut-il s'engager à accomplir les finalités de la vie, alors que le langage, par définition, dénature les instincts ?

La conception de l'Œdipe freudien permet de répondre à cette question puisque dans l'inconscient, c'est-à-dire dans le discours en général, la différence anatomique est réduite à l'avoir phallique, elle est ainsi « significantisée », alors que les pulsions partielles sont déssexualisées.

À la question : comment un homme peut-il aimer une femme ?, Freud répond de la manière la plus logique et la plus simple : en renonçant à la mère et à la jouissance qui s'y rapporte, c'est-à-dire par une castration de jouissance. Il y a donc un au-delà de l'Œdipe, que Lacan formalise en se référant à la logique pure du langage. L'inconscient, qui tient au langage, relève donc de sa logique, qui règle la jouissance vivante des corps (il dira aussi : « Le corps c'est le lieu de l'Autre »).

Ainsi, Lacan reformule la différence des sexes par cette opposition de deux logiques, celle du tout phallique et celle du pas-tout phallique, avec ses deux corollaires de jouissances, l'une phallique et l'autre supplémentaire.

Lacan questionne, critique l'Œdipe, mais au terme de « L'étourdit », en 1972, il le logifie en un ensemble qui englobe le tout avec son schéma de la sexuation ; ce dernier s'appuie sur l'Œdipe, qui s'origine lui-même de *Totem et tabou*. Lacan ne réfute pas l'Œdipe, il le maintient mais en réduit la portée. Il donne la version définitive de cette logique dans son séminaire *Encore* en 1973, avec son schéma de la sexuation.

Cette logique concerne l'Œdipe à condition d'y reconnaître qu'elle fait l'homme « tout homme », à partir de cette grande loi de la castration du « totem et tabou », où seul le père peut jouir de toutes les femmes – c'est l'exception qui universalise la castration – mais ne lui laisse, de ce fait, au regard de la jouissance, que celle dite phallique, qui est limitée, discontinue, comme le signifiant lui-même. Avec Lacan, ce qui mérite d'être dit femme relève d'un au-delà de l'Œdipe.

Dans « L'étourdit », il réfute l'Œdipe mais en tant que mythe qui est une comédie du « Père-Orang, du pérorant Outang ² », pour le réduire à la seule logique de la castration, logique qui ne règle pas tout le champ de la jouissance, jouissance qui ne passe pas par le Un-phallique et qui reste réelle, hors symbolique. Ainsi, dire que la femme n'existe pas, c'est admettre qu'elle n'est qu'un des noms de cette jouissance réelle.

Mais Lacan a tout d'abord maintenu l'orientation freudienne. Pour illustrer son pas résolument freudien, voici ce qu'il écrit en 1958 : « On sait que le complexe de castration inconscient a une fonction de nœud, dans la structuration dynamique des symptômes [...], dans la régulation du développement – à savoir l'installation dans le sujet d'une position inconsciente sans laquelle il ne saurait s'identifier au type idéal de son sexe, ni même répondre sans de graves aléas aux besoins de son partenaire dans la relation sexuelle, voire accueillir avec justesse ceux de l'enfant qui s'y procréent ³. » Le couple hétérosexuel et la maternité sont ici réglés par une identification idéale conditionnée par le complexe de castration.

Si Lacan reste freudien dans ses premiers développements, ceux qui correspondent à ses textes de 1958, notamment « La signification du phallus » et « Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », il devient plus novateur à partir des années 1972 et 1973 avec *Encore*. Notons toutefois que les formules logiques de la sexuation n'objectent en rien au phallogentrisme de l'inconscient ; Freud et Lacan se retrouvent sur ce point.

Voyons la démonstration de Freud avec les trois textes précités.

La révélation de son texte de 1923 sur « L'organisation génitale infantile » concerne « le primat du phallus » pour les deux sexes,

2. J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 457

3. J. Lacan, « La signification du phallus », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 685.

même si Freud précise qu'il ne peut décrire cet état de chose que chez l'enfant mâle, à défaut de sa connaissance des mêmes processus chez la petite fille.

Notons que le génie de Freud l'a conduit à édifier sa théorie phallocentrique en dépit des critiques, du mépris de ses contemporains, c'est-à-dire du discours social de son époque, y compris chez les analystes qui l'entouraient, creusant ainsi le lit de la protestation pour certains de ses disciples, qui ont alors évincé ou minimisé dans leur pratique l'idée même de la castration, tels Ferenczi, Jung, Rank pour les plus connus.

Ce texte aurait pour but de réparer une négligence dans le domaine du développement de la sexualité infantile et amène l'auteur à retracer la composition de sa théorie générale de la sexualité depuis les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* en 1905, où il recense les acquis pour y intégrer un nouvel élément.

Il rappelle qu'au début l'accent portait sur la différence fondamentale entre la vie sexuelle des enfants et celle des adultes, différence qui rend la psychanalyse scandaleuse. Par la suite, il développe les organisations prégénitales de la libido, où il note une instauration diphasique du développement sexuel, ponctuée par la période dite de latence.

Finalement, ce qui retient son intérêt, c'est l'investigation sexuelle infantile vers la cinquième année, dont l'issue se rapprocherait de la forme achevée de la sexualité de l'adulte, dans la mesure où il repère que le choix d'objet est déjà bien déterminé dans l'enfance et correspond à celui effectué après la puberté. C'est ainsi qu'il conclut la dernière édition de la théorie de la sexualité en 1922.

En 1923, Freud ne se satisfait plus de cette conclusion et remarque qu'il existe une bien plus grande proximité que le choix d'objet, l'intérêt dominant pour les organes génitaux et l'activité liée existent déjà, pour les deux sexes, seul l'organe mâle joue un rôle. « Il n'existe donc pas un primat génital, mais un primat du phallus ⁴. »

Une fois cette conclusion émise, qui ne concerne que le garçon, Freud reprend le développement de l'investigation sexuelle infantile

4. S. Freud, « L'organisation génitale infantile » (1923), dans *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1982, p. 114.

en faisant valoir les effets d'après-coup indispensables à l'enfant pour qu'il admette la différence des sexes.

Si le petit garçon perçoit la différence entre les hommes et les femmes, il n'établit pas pour autant une réelle diversité de leurs organes génitaux. « Cette partie du corps facile à exciter, qui se modifie et qui est si riche en sensations occupe au plus haut point l'intérêt du garçon et assigne constamment de nouvelles tâches à sa pulsion d'investigation ⁵ », comme chez le petit Hans.

Ainsi, passer de l'universalisation de la possession de l'organe masculin – tous l'ont – à l'exception – pas tous ne l'ont –, puisque « certains êtres féminins en sont privés », est une étape primordiale mais difficilement intégrée, qui doit trouver une justification. À la vue du manque de pénis, le garçon nie et croit en voir un malgré tout ; il a bien été là, puis a été enlevé. Le manque de pénis est donc conçu comme le résultat d'une castration, conséquence d'une punition.

Freud précise que l'enfant se trouve confronté à la relation de la castration avec sa propre personne, dès lors que la représentation d'une perte est reliée à l'organe génital masculin. Il écrit : « L'on ne peut apprécier à sa juste valeur la signification du complexe de castration qu'à la condition de faire entrer en ligne de compte sa survénue à la phase du primat du phallus ⁶. »

Dans un premier temps, l'enfant croit que seules certaines femmes sont castrées, celles qui comme lui se sont rendues coupables de quelques interdits ; les femmes respectables comme sa mère restent longtemps pourvues du phallus.

La reconnaissance que la mère elle-même est châtrée s'effectue lorsqu'il comprend que seules les femmes enfantent, ce qui la dessaisit du pénis. À ce stade de l'organisation génitale infantile, il y a bien un masculin, mais pas de féminin, et la polarité sexuelle ne se formule pas en masculin et féminin, mais en organe génital mâle ou châtré.

Relevons au passage cette conclusion extrêmement précise où Freud distingue déjà le masculin comme sujet désirant, détenteur de l'instrument du désir, du féminin comme objet du désir, dans cette phrase : « Le masculin rassemble le sujet, l'activité et la possession

5. *Ibid.*, p. 114.

6. *Ibid.*, p. 115.

du pénis ; le féminin perpétue l'objet et la passivité ⁷. » Lacan les désignera comme « les tenants du désir » et « les appelants du sexe », puis reformulera cela en 1975, en situant dans la relation amoureuse qu'une femme est l'objet cause de désir, objet de sa jouissance, puis un symptôme « pour qui est encombré du phallus ⁸ ». Autre manière de décaper le ravalement freudien de la vie amoureuse...

Le texte suivant, « La disparition du complexe d'Œdipe », de 1923, prend également appui sur les effets d'après-coup et tente d'articuler la menace de castration et la sortie de l'Œdipe.

Le complexe d'Œdipe apparaît comme le phénomène central de la période sexuelle de la première enfance, avant de disparaître en succombant au refoulement auquel le temps de latence succède. Mais Freud s'interroge sur les raisons de cette disparition, qu'il associe à la survenue de douloureuses déceptions.

Il note que « la petite fille qui veut se considérer comme celle que son père aime le plus subit inévitablement un jour ou l'autre une dure punition de la part de son père et se voit chasser de tous les paradis ⁹ ». Quant au garçon, qui considère sa mère comme sa propriété, il fait l'expérience que celle-ci détourne de lui son amour et sa sollicitude pour les porter sur un nouveau venu. L'absence de la satisfaction espérée, l'incessante frustration de l'enfant conduiraient le petit amoureux à se détourner de son penchant sans espoir, ce qui ferait sombrer le complexe d'Œdipe.

L'article de 1923 prend comme point de départ le choc de la découverte du manque d'organe masculin chez la fille ; il fait partie d'une série de pertes dont l'enfant aurait eu à se faire une idée, comme le retrait du sein maternel, première de la série des pertes.

L'observation de l'organe génital féminin est celle qui finit par briser l'incroyance de l'enfant : « [...] la perte de son propre pénis est devenue elle aussi une chose qu'on peut se représenter, la menace de castration parvient après coup à faire effet ¹⁰ ».

L'autre remarque concerne le caractère doublement orienté de l'Œdipe. Avant que la menace de castration prenne effet, l'enfant avait

7. *Ibid.*, p. 116.

8. J. Lacan, *Le Séminaire, R.S.I., 1974-1975*, inédit, leçon du 21 janvier 1975.

9. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe » (1923), dans *La Vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 117.

10. *Ibid.*, p. 119.

deux possibilités de satisfaction, l'une active, où il prenait la place du père, l'autre passive, où il s'identifiait à la mère. De surcroît, il n'avait pas encore eu l'occasion de douter de l'existence du pénis chez la femme. « L'acceptation de la possibilité de la castration, l'idée que la femme est castrée, mettait alors un terme aux deux possibilités de la satisfaction dans le cadre du complexe d'Œdipe. Toutes deux comprenaient, en effet, la perte du pénis : l'une, la masculine, comme conséquence de la punition ; l'autre, la féminine, comme présupposition ¹¹. »

Si la satisfaction amoureuse œdipienne doit coûter le pénis, alors l'enfant en arrive nécessairement au conflit entre l'intérêt narcissique pour son organe privilégié et l'investissement libidinal des objets parentaux. Ainsi, l'acceptation de la possibilité de la castration, l'idée que la femme est châtrée met un terme aux deux possibilités de satisfaction.

La nouveauté dans ce texte concerne l'extrême précision du désir œdipien du petit garçon ; Freud met en évidence que la satisfaction est également attendue du père, y compris chez le garçon, qui veut « se faire aimer par le père ¹² », et que sa première rencontre du manque de pénis dans l'image du corps de l'autre féminin, qui pouvait être déniée jusque-là, s'articule à la menace de castration du corps propre, par le biais de la castration maternelle.

Donc, l'idée de la différence des sexes implique que, d'être soi-même aimé comme une femme, ou à la place de la mère, on appartenne, comme elle, à cette classe des êtres châtrés. Lacan ne cessera de montrer ce lien entre l'amour et l'être châtré : « Quand un homme aime, c'est en tant que femme, c'est-à-dire châtré, sujet au manque comme la femme, car pour ce qui est de son être d'homme, il ne comprend rien à l'amour, parce qu'il se suffit de sa jouissance ¹³ ».

À ce stade, Freud évoque alors « le refoulement » de l'Œdipe, qui interrompt le développement sexuel de l'enfant ; il note même qu'idéalement il correspond à une destruction, voire à une suppression du complexe.

Freud convient que ces observations concernent exclusivement l'enfant masculin et s'interroge sur la fille. Il constate dans un premier

11. *Ibid.*, p. 120.

12. *Ibid.*, p. 119.

13. J. Lacan, *Le Séminaire, Les non-dupes errent, 1973-1974*, inédit.

temps qu'à la vue de l'organe viril du petit garçon apparaît chez la petite fille un sentiment de préjudice. Elle se console en espérant obtenir un jour, en grandissant, un appendice aussi grand que celui du garçon : c'est ainsi que Freud repère « le complexe de masculinité de la femme ¹⁴ », qui s'accompagne d'un certain déni du caractère sexuel définitif du manque de pénis. Elle pense qu'elle a possédé autrefois un même membre que le garçon, puis qu'elle l'aurait perdu par castration ; en revanche elle n'étend pas cette conclusion aux femmes adultes.

Pour la première fois, dans ce texte de 1923, Freud énonce la différence entre les sexes de la manière suivante : « La fille accepte la castration comme un fait déjà accompli, tandis que ce qui cause la crainte du garçon est la possibilité de son accomplissement ¹⁵. »

Cette différence fondamentale en amène une autre tout aussi précieuse quant à la formation du surmoi : « S'il faut mettre hors de cause l'angoisse de castration, c'est aussi un motif puissant d'édification du surmoi et de démolition de l'organisation génitale infantile qui fait défaut. Ces modifications paraissent être bien plus que chez le garçon un résultat de l'éducation, de l'intimidation extérieure qui menace de la perte de l'amour ¹⁶ » – et n'oublions pas que Freud fait de la perte d'amour un équivalent de l'angoisse de castration pour une femme.

« Le renoncement au pénis n'est pas supporté sans une tentative de compensation. La fille glisse – on devrait dire, le long d'une équation symbolique – du pénis à l'enfant, son complexe d'Œdipe culmine dans le désir longtemps retenu de recevoir en cadeau du père un enfant, de mettre au monde un enfant pour lui. On a l'impression que le complexe d'Œdipe est alors lentement abandonné parce que ce désir n'est jamais accompli ¹⁷. »

Dans son texte de 1925, « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », Freud confie une urgence qu'il aurait à communiquer, « un résultat de la recherche », dont il ne peut attendre la confirmation, mais que « certains collaborateurs

14. S. Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe » *op. cit.*, p. 121.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 122.

zélés » pourraient prendre à leur charge. Il écrit : « Nous avons toujours pris pour objet l'enfant de sexe masculin, le petit garçon. Nous pensions qu'il doit en aller de même pour les petites filles, quoique, d'une certaine manière, différemment. On ne pouvait alors clairement constater où se révèle cette différence au cours du développement ¹⁸ » de la vie sexuelle. Ainsi, le parallélisme entre les sexes n'est qu'un préjugé, qui se savait avant même d'être découvert, clairement.

Freud situe le complexe d'Œdipe comme la première station que l'on reconnaît d'une façon certaine chez le petit garçon ; sa satisfaction doublement orientée, passive et active, avec son identification au père tendre, constituerait la préhistoire de cet Œdipe masculin.

Ce qui apparaît clairement, et depuis longtemps, déjà dans « Pour introduire le narcissisme » en 1914, c'est que la mère reste pour les deux sexes le premier objet d'amour originaire et que le choix d'objet se fait par étayage sur la satisfaction des besoins vitaux.

La nouveauté de ce texte porte sur l'intérêt que Freud accorde à l'entrée de l'Œdipe, son début, ce qui le précède et non plus exclusivement à sa sortie. Ainsi, il convient que « le complexe de la petite fille recèle un problème de plus que celui du garçon ¹⁹ ». Il s'interroge sur la préhistoire de cette relation œdipienne qu'elle établit avec son père après avoir renoncé à son premier objet d'amour que constitue la mère.

Contrairement au garçon, dont la première station s'avère aisément reconnaissable, le complexe d'Œdipe de la petite fille apparaît en trompe l'œil ; il a une « apparence fallacieuse ». Les analystes avaient bien relevé le fort lien au père, dont le comble était d'avoir un enfant de lui ; cela devient une « réalité élémentaire », indécomposable, qui montre que « le complexe d'Œdipe a ici une longue préhistoire et est une formation en quelque sorte secondaire ».

En effet, le désir d'enfant du père est une manifestation typique de l'Œdipe féminin, soit l'aboutissement d'un long parcours, qui commence avec l'autoérotisme du stade oral, pour terminer sur le changement du choix d'objet, le père à la place de la mère, ce que Freud avait déjà repéré dans son précédent texte, comme manifestation

18. S. Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes », dans *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 124.

19. *Ibid.*, p. 126.

du complexe de castration où l'envie du pénis prend une importance décisive. Pour lui, ce *Penisneid* explique aussi bien le complexe de masculinité, où la fille espère jusqu'à une époque incroyablement tardive devenir semblable aux hommes, que le détachement de la mère, qui est rendue responsable de ce préjudice.

« Les conséquences psychiques de l'envie du pénis, dans la mesure où elle ne s'épanouit pas dans la formation réactionnelle qu'est le complexe de masculinité, sont multiples et ont une grande portée. Un sentiment d'infériorité s'installe, tout comme une cicatrice, chez la femme qui reconnaît sa blessure narcissique ²⁰. »

Autre conséquence de l'envie du pénis : le relâchement de la relation tendre à la mère en tant qu'objet, mère qui est toujours rendue responsable de ce manque de pénis. Freud note également qu'après la découverte de ce préjudice, la petite fille manifeste fréquemment sa jalousie à l'égard d'un autre enfant qui serait mieux aimé par la mère, justifiant ainsi son détachement de cette dernière.

Freud démontre dans ce texte de 1925 la révolte de la petite fille contre l'onanisme phallique par le fait qu'elle est dégoûtée de cette source de plaisir par un facteur parallèle, celui de l'humiliation narcissique qui se rattache à l'envie du pénis et qui évince, de ce fait, toute concurrence possible sur ce point avec le garçon.

La reconnaissance de la différence anatomique entre les sexes écarterait donc la petite fille de la masculinité, ce qui l'orienterait vers la voie de la féminité. Pour Freud, les conséquences de ces positions subjectives sont manifestes dans l'abord de la sexualité et dans la manière d'établir une relation amoureuse. Ainsi, l'impuissance psychique chez l'homme trouverait son origine dans sa crainte de la castration et pour une femme la frigidité correspondrait à un refus de sa castration.

De même, ce qui apparaît remarquable dans ces textes de Freud, c'est sa précision. Ainsi, il avait déjà noté que, pour une femme, c'est la perte d'amour qui prenait valeur d'angoisse de castration, à défaut d'une représentation symbolique de son identification sexuelle ; une femme trouve à s'identifier dans l'amour de son partenaire : elle est pour lui le phallus qui lui manque, et son amour à lui devient le support du réel de sa castration, ce qui la rend supportable.

20. *Ibid.*, p. 127-128.

En 1937, dans son texte testamentaire « Analyse finie et analyse infinie », Freud fait de l'envie du pénis une butée infranchissable de l'analyse des femmes. Ainsi, il écrit : chez les femmes, c'est « l'envie du pénis – l'aspiration positive à la possession d'un organe génital masculin –, pour l'homme la rébellion contre sa position passive ou féminine envers un autre homme ²¹ ».

Freud remarque un peu plus tard que la notion de « refus de la féminité » aurait été dans les deux cas de figure plus exacte, ainsi nomme-t-il cette butée « le roc de la castration ». Il explique que les deux thèmes : envie du pénis et protestation virile sont liés à la différence des sexes, qu'il y a des correspondances évidentes. Il écrit : « Quelque chose qui est commun aux deux sexes, a été forcé, par la différence des sexes, à se mouler dans l'une et l'autre formes d'expression. »

La fonction phallique constitue donc l'épreuve ultime d'une analyse comme celle du savoir du sujet sur la castration et ne peut en aucun cas tenir la même place dans les deux sexes.

Lacan, dans son séminaire *La Relation d'objet*, en 1956, reprend cela en écrivant : « Toute la dialectique d'une analyse, tourne autour d'un objet majeur, qui est le phallus ²². » Ainsi, il aura le mérite d'articuler les théories de Freud et d'en contourner l'infranchissable, ce roc de la castration, en positivant le manque féminin.

La démonstration de Lacan

Avec Lacan, le pénis change de fonction en prenant une valeur signifiante pour les deux sexes et devient le phallus symbolique, comme signifiant du manque, en tant qu'il ne dit rien de ce manque. De ce fait, au-delà de la différence sexuelle, il se prête à représenter le manque à être que le langage génère pour tout sujet et rétablit ainsi la parité dans le manque ²³.

Lacan, dans « La signification du phallus », en 1958, écrit : « Le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos

21. S. Freud, « Analyse finie et analyse infinie » (1937), dans *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 266.

22. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 30.

23. C. Soler, *Ce que Lacan disait des femmes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2003, p. 33.

se conjoint à l'avènement du désir ²⁴ », et il ajoute : « On peut dire que ce signifiant est choisi comme le plus saillant de ce qu'on peut attraper dans le réel de la copulation sexuelle, comme aussi le plus symbolique au sens littéral [...]. On peut dire aussi qu'il est par sa turbidité l'image du flux vital en tant qu'il passe dans la génération. »

Si Freud avançait avec « l'avoir ou pas », Lacan distingue l'avoir de l'être... le phallus, ce qui était inenvisageable chez Freud : soit on l'avait, soit on était châtré et on le récupérerait en ayant un enfant de celui qui l'avait... La médiation par le partenaire était incontournable.

Dans « Subversion du sujet et dialectique du désir », Lacan précise : « C'est l'absence du pénis qui la fait phallus, objet du désir ²⁵. » Il positive le manque phallique de la femme en un bénéfice d'être le phallus, soit ce qui manque à l'Autre. Dans le rapport sexué, elle devient objet de désir en tant qu'être le phallus. Ainsi, dans l'amour, une femme devient ce qu'elle n'a pas, puisque grâce au désir du partenaire, « le tenant du désir », le manque se convertit en un effet d'être qui le compense.

Lacan dira : « C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée », et il ajoute : « Mais son désir à elle, elle en trouve le signifiant dans le corps de celui à qui s'adresse sa demande d'amour ²⁶. » Autrement dit, dans le corps à corps sexuel, le désir de l'homme signifié par son érection est la condition nécessaire qui le met en position « maîtresse » face à sa partenaire, qui ne peut s'inscrire dans cette relation sexuelle qu'en place d'objet de ce désir. La femme emprunte le brillant phallique pour être l'objet agalmatique de son partenaire, en suscitant son désir, d'où cette désignation, « les appelants du sexe », comme le dit Lacan.

Dans le discours, on transmet ce qui se dit de la femme, mais ce qui se dit s'énonce davantage de ses semblants que de son être propre, qui, lui, reste forclos du point de vue de l'Autre.

Dans *Un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan nous éclaire : « Le phallus est très proprement la jouissance sexuelle en tant qu'elle est coordonnée à un semblant, qu'elle est solidaire d'un

24. J. Lacan, « La signification du phallus », *op. cit.*, p. 692.

25. J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 825.

26. J. Lacan, « La signification du phallus », *op. cit.*, p. 694.

semblant ²⁷. » « Il est certain que le comportement sexuel humain trouve référence aisément dans cette parade telle qu'elle est définie au niveau animal » ; il consiste dans un certain maintien de ce semblant animal, mais ce qui le différencie, c'est que ce semblant soit véhiculé dans un discours. Si le semblant va jusqu'à l'acte de copulation, il arrive qu'aux limites du discours, qu'il s'efforce de faire tenir, un homme viole une femme ; c'est un passage à l'acte où le symbolique ne couvre plus le réel, ce réel qui échappe au discours.

Mais lorsque les semblants fonctionnent, d'un côté nous avons la mascarade féminine et de l'autre la parade virile, il suffit de penser aux militaires à défaut du paon qui nous ravit avec sa roue devant sa femelle. À ce jeu phallique, chaque partenaire répond à cette contrainte d'en passer par le « paraître » ; « faire l'homme » consiste à protéger son avoir, « faire la femme » à en masquer le manque, par les artifices et les accessoires féminins, d'où l'intérêt pour la mode et une plus grande prégnance de la mascarade féminine, qui peut aller jusqu'à l'abnégation de son être (anorexie des mannequins). Lacan parlait de la *Verwerfung* de l'être de la femme.

Aucune symétrie entre les sexes, y compris dans les semblants, que Lacan désigne d'abord par le paraître ; dès son congrès sur la sexualité féminine en 1960, il énonce qu'« images et symboles chez la femme ne sauraient être isolés des images et des symboles de la femme ²⁸ », donc du discours sur la femme, dont l'être reste forclos. On comprend dès lors qu'il puisse affirmer en 1971 : « La femme a une très grande liberté à l'endroit du semblant », avec les retombées cliniques que cela peut impliquer, y compris au niveau de la position de l'analyste dans le transfert.

Colette Soler souligne que si l'homme fait le paon avec ses plumes, une femme serait plutôt caméléon... Elle n'est le phallus que dans sa relation à l'homme, toujours pour un autre et non pour soi, ce que Freud avait déjà bien souligné, en précisant qu'il s'agissait de son partenaire.

Distinguons alors la position hystérique de la position féminine ; ainsi, vouloir être le phallus exclut de s'identifier à l'objet de

27. J. Lacan, *Le Séminaire, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 34.

28. J. Lacan, « Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine », dans *Écrits*, op. cit., p. 728.

jouissance *a*, position nécessaire pour qu'il y ait relation sexuelle et dont l'hystérique n'est pas si dupe.

Mais la quête du phallus est une quête sans fin, voire illusoire, mais non moins nécessaire, car le phallus reste voilé, c'est un signifiant qui ne dit rien au sujet, qui signifie même l'absence, la castration, et qui met chaque sujet aux prises avec les conditions de son désir, qu'il lui reste à découvrir dans la contingence de la rencontre amoureuse. Dans *Encore*, on lit : « Tout amour se supporte d'un certain rapport entre deux savoirs inconscients ²⁹ ». Lacan insiste sur la notion de reconnaissance entre deux sujets dans le choix de l'amour. Une reconnaissance à la fois instantanée et énigmatique entre deux sujets de la manière dont ils répondent ou dont ils sont affectés par l'inconscient dans leur destin de *parlêtre* et qui n'a strictement rien à voir avec la jouissance, qui ne fait pas rapport sexuel. C'est un amour qui sait que le réel de la pulsion ment au partenaire et qu'il faut bien du courage pour affronter cette impasse. On pourrait avancer que la contingence de la rencontre s'établit sur la reconnaissance obscure de cette « mêmété » face au réel du non-rapport sexuel.

Pour terminer, notons que, si Freud parlait de ravalement de la vie amoureuse à une époque où les femmes restaient confinées au sein du foyer, nous assistons à ce ravalement de l'amour qui implique ces confusions entre désir et jouissance, entre réel et imaginaire dans les jeux vidéo, les films X, etc., dans notre monde contemporain.

Colette Soler le soulignait ainsi lors des journées nationales intitulées « Clinique de la vie amoureuse » à Toulouse en 2003 : « Il ne serait pas excessif de parler d'un ravalement généralisé, car l'émancipation des pulsions a pour corrélat l'éclipse de l'amour. Celle-ci n'est pas due à la psychanalyse, plutôt à ce que nous appelons la chute des idéaux et des semblants sans lesquels l'amour ne se soutient pas. La fin de l'amour : que devient l'amour dans le régime généralisé du plus de jouir ³⁰ ? »

29. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 131.

30. C. Soler, « Subversion sexuelle », dans *Actes des journées de juillet 2003*, Paris, Éditions des Forums du Champ lacanien, p. 62.

Céline Martinez

Le pas de rêve *

J'ai choisi d'intervenir sous le titre « Le pas de rêve » pour évoquer « Le rêve de l'injection faite à Irma ». J'avais envie de travailler sur le rêve et celui-ci offrait un merveilleux point de départ ; d'abord en tant qu'il est *Le rêve*, celui par lequel Freud nous fait entrer dans sa *Traumdeutung*, celui que Lacan a longuement commenté dans le *Séminaire II*, mais aussi et surtout parce que je trouve qu'il a une résonance particulière. C'est d'ailleurs ce rêve, élevé au rang de paradigme, qui fait écrire à Freud, dans une lettre à Fliess cette phrase aux accents prophétiques : « Ici, le 24 juillet 1895, pour la première fois l'énigme du rêve a été dévoilée par Sigmund Freud ¹. »

Freud fait ce rêve à la suite d'une visite d'Otto Rank, visite lors de laquelle ce dernier lui donne des nouvelles de l'état plutôt médiocre d'Irma. Freud croit déceler dans le ton d'Otto une pointe de désapprobation et craint de se voir reprocher l'insuccès du traitement et la persistance des symptômes somatiques d'Irma. Il se prépare à répondre aux critiques qui pourraient lui être faites et passe la soirée à reprendre le cas Irma. Dans la nuit qui suit, il fait ce rêve qu'il nous rapporte :

« Un grand hall – beaucoup d'invités que nous recevons –. Parmi eux, Irma, que je prends aussitôt à part comme pour répondre à sa lettre, lui faire des reproches pour n'avoir pas encore accepté la "solution". Je lui dis : "Si tu as encore des douleurs, ce n'est vraiment que de ta faute." Elle répond : "Si tu savais ce que j'ai à présent comme douleurs à la gorge, à l'estomac et au ventre, ça me serre de partout." Je suis effrayé et la regarde. Elle a un air pâle et bouffi ; je pense finalement que

* Intervention au séminaire d'École « Le fait clinique et le dire analytique », à Bordeaux le 13 janvier 2012.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 186. Il s'agit de la lettre 137 à Fliess.

j'omets quand même de voir là quelque chose d'organique. Je l'em-mène à la fenêtre et regarde dans sa gorge. À ce moment-là, elle se montre quelque peu récalcitrante, comme les femmes qui portent un appareil dentaire. Je pense en moi-même : elle n'en a pourtant pas besoin. Du reste, la bouche s'ouvre alors très bien et je trouve à droite une grande tache blanche, et ailleurs je vois, sur de curieuses formations frisées, manifestement formées sur le modèle des cornets du nez, des escarres étendues d'un blanc grisâtre. J'appelle vite en consultation le D^r M, qui répète l'examen et confirme... Le D^r M a un tout autre air que d'habitude ; il est très pâle, boite, a le menton sans barbe... Maintenant mon ami Otto se tient aussi debout à côté d'elle, et l'ami Léopold la percute à travers son corset et dit : elle a une matité en bas, à gauche, il montre aussi une partie cutanée infiltrée à l'épaule gauche (ce que malgré le vêtement, je sens comme lui)... M dit : Pas de doute, c'est une infection, mais ça ne fait rien ; il va s'y ajouter encore de la dysenterie et le poison va s'éliminer... Nous savons aussi immédiatement d'où provient l'infection. L'ami Otto lui a administré il y a peu, alors qu'elle ne se sentait pas bien, une injection avec une préparation de propyle, propylène... acide propionique... *triméthylamine* (dont je vois la formule en caractère gras devant moi)... On ne fait pas de telles injections avec une telle légèreté... Il est vraisemblable aussi que la seringue n'était pas propre ². »

Freud, après analyse, considère ce rêve comme un plaidoyer motivé par son désir de s'innocenter. Le rêve, dit-il, martèle son innocence et tire vengeance de ceux qui ne le suivent pas. Le rêve défend l'idée que la persistance des symptômes d'Irma ne pourrait lui être imputée : la faute en incombe à Irma qui résiste au traitement, à Otto Rank qui s'est montré négligent, au D^r M qui s'est laissé bernier par l'hystérie. Il ajoute qu'il ne peut soigner par sa méthode une affection d'origine organique et prétend que ses collègues n'auraient de toute façon pas fait mieux. Ainsi, « le rêve [l']acquitte de la responsabilité de l'état de santé d'Irma, en ramenant celui-ci à d'autres facteurs ³ ».

Nous pourrions faire de ce rêve un grand nombre de lectures différentes et il a d'ailleurs été souvent commenté. Pour ma part, je m'attacherai à développer ici trois points. Le premier concerne le moment où Freud examine Irma. Cela nous amènera dans un second temps à cette formule énigmatique de la *triméthylamine*, à laquelle

2. S. Freud, *L'Interprétation du rêve* (1900), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2010, p. 142.

3. *Ibid.*, p. 154.

Lacan répond, comme j'essaierai de le montrer, par une locution non moins énigmatique. Enfin, je tenterai de dire en quoi on pourrait considérer ce rêve comme un moment de passe.

L'horreur révélée

Irma est d'abord celle qui refuse d'entendre raison. Il s'agit de lui faire accepter la « solution ». Qu'elle se soumette enfin à ce savoir qui s'en trouverait en retour élargi. L'enjeu est de la faire parler quand, récalcitrante, elle n'ouvre pas la bouche. Il faut lui sortir les vers du nez de la gorge. C'est ainsi que, dans le rêve, Freud puis ses collègues lui tournent autour, l'observant sous toutes les coutures, cherchant à voir, à savoir, à dompter ce qu'elle représente d'étrangeté, dans une tentative forcenée pour la faire entrer dans une logique qu'Hélène Cixous n'aurait pas manqué de qualifier de phallique.

Freud explique que derrière Irma il y a sa femme – qui à ce moment-là est enceinte – et l'amie d'Irma. Sous les convenances et en deçà des apparences, courent les mystères de la femme et l'effroi qu'ils suscitent. Sur le « continent noir » serpentent des fleuves de questions qui toutes confluent vers le sexe et la mort, comme en témoignent les associations de Freud, qui pour le rappeler brièvement tournent autour de la maladie de sa fille, de ses propres soucis de santé, de la cocaïne, de la perte d'un ami. On trouve ici rassemblées la culpabilité insistante de Freud, l'horreur du féminin, la dimension d'*Unheimlich*, la mise au jour du vivant, la question du savoir.

Mais de tout cela Irma ne souffle mot, incarnant quelque chose qu'elle ignore, un savoir qui ne saurait être transmis et qui, irrémédiablement, échappe. Entretemps pourtant, elle est devenue la docilité même, ouvrant très bien la bouche, se soumettant à l'examen.

Ce moment est d'une intensité difficilement définissable. Freud apparaît comme rétréci devant le spectacle de cette gorge devenue béance, qui découvre ce que la beauté voilait. Vision apocalyptique s'il en est, apocalyptique dans le sens qu'il avait autrefois, celui de révélation. Un brusque dévoilement que la pudeur féminine veillait à empêcher. C'est un moment de bascule où Freud examinant cette gorge se trouve comme regardé par elle. « Il y a là, dit Lacan, une horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les secrétas par excellence, la

chair dont tout sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse ⁴. »

Quand la bouche s'ouvre sur la gorge, elle n'est déjà plus celle d'Irma... C'est l'abysse où Freud se dilue. C'est un moment d'angoisse tel qu'on aurait pu s'attendre à ce qu'il déclenche le réveil. Mais Freud, pris par son désir de savoir, dépasse l'horreur générée par la confrontation à ce réel brut et le rêve se poursuit.

Mais la vue de Méduse, la Gorg(e)one, n'est pas sans effet. Elle produit un changement radical. Jusque-là, Freud poursuivait en rêve son dialogue avec Irma. La situation restait suffisamment proche de la réalité pour que Freud note : « Cela j'aurais pu le lui dire aussi à l'état de veille, ou bien je le lui ai dit ⁵. » Lacan parle d'un « premier niveau où le dialogue reste asservi aux conditions de la relation réelle, en tant qu'elle est elle-même entièrement engluée dans les conditions imaginaires qui la limitent ⁶ ».

Après l'auscultation de la gorge, tout s'accélère : Freud laisse place à Otto, au D^r M et à Léopold, qui se succèdent auprès de la patiente, y allant chacun de leur diagnostic, comme lancés dans une danse folle aux accents grotesques. Freud, lui, s'est absenté du cœur de l'action. Il est médusé. À sa place, on retrouve ces trois autres qui sont autant de figures d'identifications, pelures d'oignons tombées, détachées. Lacan évoque une « décomposition imaginaire ⁷ ».

Tandis que dans le premier temps du rêve l'ego est là qui projette sa forme et structure la perception, la rencontre avec quelque chose de l'ordre du réel fait passer le sujet « au-delà de cette vitre où il voit toujours mêlée sa propre image ». La décomposition et la cacophonie qui surviennent alors signent la chute de l'ego et la destruction de l'objet.

La solution de la triméthylamine

Au-delà de la vitre, du brouhaha, Freud voit écrite la formule de la *triméthylamine*. Il s'étonne devant ce mot où viennent se condenser

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud...*, op. cit., p. 186.

5. S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 144.

6. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud...*, op. cit., p. 186.

7. *Ibid.* p. 199.

« tellement de choses importantes ⁸ ». En effet, la *triméthylamine* convoque la figure de Fliess qui était spécialisé dans les affections du nez et de la gorge et défendait l'hypothèse d'un lien entre les muqueuses nasale et génitale. Fliess avait parlé à Freud de la *triméthylamine* comme d'un produit du métabolisme sexuel. Ainsi, la *triméthylamine* est associée à la sexualité. Que la formule apparaisse en caractère gras souligne l'importance du facteur sexuel dans l'étiologie des névroses mais aussi la puissance du transfert qui liait Freud à Fliess.

Freud attribue sa satisfaction au fait que le rêve confirme sa théorie ⁹ en plus de le décharger de sa culpabilité. Mais Lacan fait remarquer deux choses essentielles. La première est que le désir mis en avant comme étant à l'origine du rêve – le désir de s'innocenter – n'est pas un désir inconscient. « Comment se fait-il – demande-t-il – que Freud qui développera plus loin la fonction du désir inconscient se contente ici [...] de présenter un rêve entièrement expliqué par la satisfaction d'un désir qu'on ne peut pas appeler autrement que préconscient, et même tout à fait conscient ¹⁰ ? » À partir de là, comment expliquer, et c'est la deuxième question, l'immense satisfaction de Freud et la sortie de la culpabilité ?

Freud ne manque pas de remarquer d'ailleurs que son plaidoyer – quelque peu « baroque » – rappelle la fable du chaudron percé. En effet, l'accumulation même des arguments permet de douter de leur efficacité. Mais si ce n'est ça, qu'est-ce qui alors s'est révélé opérant concernant le sentiment de culpabilité ?

Il reste que Freud a la certitude d'avoir fait, avec ce rêve, un grand pas. Et Lacan d'appuyer : « S'il a le sentiment de l'avoir fait, c'est qu'il l'a fait ¹¹. » En quoi consiste alors le pas décisif ? Si l'on suit Lacan, il est clair que l'essentiel n'est pas tant ce dont Freud nous parle, mais tient dans un changement radical de registre : au cours du rêve, l'ego a fait place au sujet de l'inconscient.

Tout le long, Freud s'attache à analyser méthodiquement, à parcourir les méandres d'un sens dru, épais, consistant. Mais il a beau ôter les couches de sens, l'énigme subsiste, jusqu'à l'apparition de la

8. S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 152.

9. *Ibid.*, p. 154.

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud...*, op. cit., p. 182.

11. *Ibid.*, p. 183.

formule, où quelque chose qui ne peut s'analyser plus loin s'écrit. L'important, c'est d'en être arrivé à ce mot de *triméthylamine*, ce mot dont l'intérêt n'est pas tant dans les significations qu'il recouvre mais dans cette révélation « Au commencement était le verbe ». La formule fait solution et conclusion.

Lacan commente : « Au point où l'hydre a perdu ses têtes, une voix, qui n'est plus que *la voix de personne* fait surgir la formule de la *triméthylamine*, comme le dernier mot de ce dont il s'agit, le mot de tout. Et ce mot ne veut rien dire si ce n'est qu'il est un mot ¹². » Il ajoute : « L'entrée en fonction du système symbolique dans son usage le plus radical, absolu, vient à abolir si complètement l'action de l'individu, qu'il élimine du même coup son rapport tragique au monde ¹³. » Atteindre ce point de hors-sens qui a trait à l'inconscient réel permet au sujet de se voir délesté de sa culpabilité. Cela fait écho à ce qu'Albert Nguyen disait, il y a peu, au sein du cartel élargi, quand il évoquait la satisfaction éprouvée en fin de cure de savoir le réel aux commandes.

La formule de la *triméthylamine*, en tant qu'elle touche au hors-sens, s'approche de ce que Lacan appellera plus tard le non-rapport sexuel, NRS, que le sens s'efforce toujours de couvrir, de perpétuellement différer, comme Irma répugne à ouvrir la bouche. « Le désir du rêve n'est rien que le désir de prendre sens, et c'est à quoi satisfait l'interprétation psychanalytique. Mais ce n'est pas la voie d'un vrai réveil pour le sujet ¹⁴. » Autrement dit, l'interprétation risque de nourrir le symptôme de sens et de faire obstacle à la rencontre du sujet avec sa propre division. Pour reprendre la fable du chaudron de manière prosaïque, le plus important n'est-il pas que le chaudron soit percé ? Ainsi en est-il de ce rêve qui ramène le sujet à sa soumission au langage, soumission dont il sort divisé, profondément affecté.

Au-delà de ce que Freud récolte de significations, le plus précieux est ce qui ne se laisse pas saisir. Le déchiffrement trouve sa limite dans une formule qui est plutôt du côté du chiffre.

12. *Ibid.*, p. 202.

13. *Ibid.*, p. 200.

14. J. Lacan, « Compte rendu du Séminaire de l'Éthique », *Ornicar?*, n° 28, Paris, Navarin, p. 17.

J'aimerais m'arrêter maintenant sur une locution qu'on retrouve à plusieurs reprises dans le commentaire de Lacan et que j'entends pour ma part comme une réponse en écho, en différé, à la *triméthylamine* freudienne. À propos de la gorge, Lacan parle d'une « révélation du type *Mané, Thecel, Phares* ¹⁵ », puis, de l'apparition de la formule, il dit qu'elle est « comme le *Mané, Thecel, Phares* de la Bible ¹⁶ ». Enfin, il y a cette troisième occurrence, toujours à propos de la formule, où il précise « son côté *Mané, Thecel, Phares*, sur la muraille ¹⁷ ».

Cela fait référence à un épisode du Livre de Daniel ¹⁸. L'histoire raconte que le roi Balthazar (Belschatsar selon les versions), dernier roi de Babylone, avait fait servir de la nourriture dans des vases volés à Jérusalem. Immédiatement après avoir commis cet acte blasphématoire, il voit une main inscrire quelque chose sur une muraille. Daniel, à qui Dieu a donné « l'intelligence de toutes les visions et de tous les songes », est appelé pour lire et interpréter l'inscription. Daniel, lisant, annonce à Balthasar « Mané : Dieu a compté ton règne et y a mis fin. Thecel : tu as été pesé dans la balance, et tu as été trouvé trop léger. Phares : ton royaume a été divisé et donné aux Perses et aux Mèdes. » Tout ce qu'il dit arriva. Compté, pesé, divisé.

Freud, à l'instar de Daniel, est en capacité de lire ce qui pour les autres reste mystérieux. Le *Mané, Thecel, Phares* dénonce la vanité de la puissance et promet la punition ; la culpabilité de Freud, la crainte prométhéenne de l'inventeur de la psychanalyse y résonnent. Mais en dernier terme, le *Mané, Thecel, Phares* – MTP – que Freud lit dans la gorge d'Irma comme une voyante dans sa boule concerne le tragique de la destinée humaine. Dans les sillons de cette chair malade qu'il s'efforce de décrypter, il lit : « Tu es cela » sans autre sens ou explication, bien au-delà du fantasme, de la crainte de la punition. Devant cette gorge, Freud affronte avec une lucidité rare la condition humaine.

Mané, Thécel, Phares – MTP –, c'est peut-être ce qui peut être dit de plus sérieux quant au rêve de l'injection faite à Irma, en utilisant l'allusion pour faire passer l'essentiel.

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud...*, op. cit., p. 186.

16. *Ibid.*, p. 189.

17. *Ibid.*, p. 190.

18. La Bible, Le Livre de Daniel, 5, Nouvelle Édition de Genève, 1979, p. 662.

Les trois termes s'accordent avec la structure ternaire du rêve : les trois femmes, les trois collègues, les trois « formations frisées ¹⁹ », les trois branches de la formule de la *triméthylamine* et leur ramification triple. Ce chiffre 3 qu'on retrouve tout au long du rêve, Freud en soulignera la nature sacrée dans « Le motif du choix des coffrets ». Lacan, quant à lui, dit que c'est là, dans cette structure ternaire du rêve, qu'est l'inconscient.

Dans l'article sur le choix des coffrets, Freud cherche à éclaircir un thème récurrent dans la littérature : celui où un homme est amené à choisir entre trois femmes. Freud commence par constater que le « bon » choix consiste à opter pour la troisième : la discrète Cendrillon, la belle et muette Aphrodite, la pâle Cordélia, celle qui se tait ou se cache. Il indique que le mutisme qui caractérise chacune de ces femmes est « une représentation usuelle de la mort ²⁰ ». Cette troisième femme est avant tout la troisième sœur, Atropos, la dernière des Parques. C'est la mort elle-même, soit celle qui s'impose à l'homme, celle qu'il ne peut pas ne pas choisir. Irma pourrait venir compléter la liste de ces femmes fatales, à côté des « grandes divinités [...] toutes aussi bien des génitrices que des destructrices, aussi bien des déesses de la vie et de la fécondation que des déesses de la mort ²¹ ». Pour Freud, c'est par la femme que la mort se présente, c'est dans sa gorge qu'il lit son MTP.

Et s'il le lit, c'est que le MTP s'écrit, tout comme la formule sur laquelle se clôt le rêve de Freud. Dans « L'instance de la lettre », Lacan fera du rêve une « affaire d'écriture », rêve qui, en tant que tel, doit être « entendu à la lettre ». Le rêve doit être lu pour lui-même, comme un texte sacré. L'aborder par le prisme de la psychologie du rêveur serait le manquer, en tant qu'y est déposé autre chose qui n'est pas du sujet.

L'utilisation par Lacan d'une langue perdue, d'une langue qu'on dit morte produit un effet de suspension pour faire « sonner autre chose que le sens », quelque chose qui échappe à l'expérience commune.

19. S. Freud, *L'Interprétation du rêve*, op. cit., p. 152.

20. S. Freud, « Le motif du choix des coffrets », dans *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 71.

21. *Ibid.*, p. 78.

« Compté, pesé, divisé » fait référence à la loi en tant qu'elle ne peut être saisie complètement. De la triade des collègues, Lacan nous dit qu'elle a rapport à la loi, qu'elle « joue avec la parole, la parole décisive et judicative, avec la loi ²² ». Dans le rêve, la loi s'articule d'abord à la culpabilité d'un savoir en défaut, auquel tente de parer Freud en faisant appel à d'autres, mais qui se montrent bien incapables de répondre à l'énigme à laquelle les soumet la sphinge Irma. La loi à laquelle Freud se soumettra *in fine* est la loi symbolique, non sans un point de réel à jamais opaque.

Un moment de passe ?

Je me suis demandé si on ne pouvait pas considérer qu'il y avait là pour Freud un moment de passe, en tant que s'y repèrent le franchissement du plan des identifications et l'émergence du sujet de l'inconscient. L'évidence qui est la sienne d'avoir fait un grand pas rappelle le « on le sait, soi ²³ ». « On le sait, soi », en dépit d'une certaine méconnaissance, comme Freud qui ne parvient pas à mettre le doigt sur le moment crucial.

C'est peut-être à partir du rapport au savoir que l'on peut avancer sur cette hypothèse. Freud entrevoit les limites du savoir académique : aucun de ses collègues ne détient « la solution » et l'on pourrait voir dans ce constat la chute du sujet supposé savoir si Freud ne prenait pas soin de préserver Fliess. En effet, Freud dit du D^r M qu'« il affronte cette affaire en personne qui ne sait rien », mais cela le pousse à en appeler à « quelqu'un d'autre – Fliess – qui en sait plus ». Par le truchement de Fliess, Freud maintient le sujet supposé savoir, ce qui permet de trancher cette question de la passe. Il est sans doute utile de rappeler ici que nous sommes en 1895, et qu'il faudra attendre 1910 pour que Freud dise avoir « surmonté » Fliess ²⁴.

Ce rêve de l'injection faite à Irma nous donne à voir un Freud qui a le courage de Persée, le don de Daniel, la crainte d'être puni

22. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud...*, op. cit., p. 188.

23. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 571.

24. S. Freud et S. Ferenczi, *Correspondance*, tome I, Paris, Calmann-Lévy, 1992, lettre du 16 décembre 1910.

comme Prométhée pour s'être aventuré dans des régions méconnues et en avoir ramené la peste psychanalytique.

En résumé et pour reprendre l'équivoque – qui vaut en allemand comme en français – du terme de solution, *Lösung* : la solution de Freud était la bonne mais la seringue était sale. La solution, à la fois origine du mal et seule issue, rappelle ce que promet la psychanalyse : l'enfer du désir...

À relire le *Séminaire II*, et plus précisément ce qu'il dit de l'apparition de la formule, il est sensible que Lacan avait déjà idée d'un inconscient réel à côté d'un inconscient langage. Quant à Freud, le fait qu'il ne l'ait pas théorisé n'empêche pas qu'il ait rencontré là quelque chose de l'ordre du réel, « cet impossible auquel nous n'acquéons, – dit Georges Bataille – qu'acceptant la disparition ²⁵ ».

Pour terminer, je ne résiste pas à l'envie de partager avec vous une page d'Henri Michaux ²⁶. Ce Plume, dont Michaux nous conte les aventures, jamais ne lutte ni ne s'oppose. Il est, comme nous l'annonce le titre de ce passage, « un homme paisible ».

« Étendant les mains hors du lit, Plume fut étonné de ne pas rencontrer le mur. "Tiens, pensa-t-il, les fourmis l'auront mangé" et il se rendormit. Peu après, sa femme l'attrapa et le secoua. "Regarde, dit-elle, fainéant ! Pendant que tu étais occupé à dormir, on nous a volé notre maison." En effet, un ciel intact s'étendait de tous côtés. "Bah, la chose est faite" pensa-t-il.

Peu après, un bruit se fit entendre. C'était un train qui arrivait sur eux à toute allure. "De l'air pressé qu'il a, pensa-t-il, il arrivera sûrement avant nous" et il se rendormit.

Ensuite le froid le réveilla. Il était tout trempé de sang. Quelques morceaux de sa femme gisaient près de lui. "Avec le sang, pensa-t-il, surgissent toujours quantité de désagréments ; si ce train pouvait n'être pas passé, j'en serais fort heureux. Mais puisqu'il est déjà passé..." Et il se rendormit.

– Voyons, disait le juge, comment expliquez-vous que votre femme se soit blessée au point qu'on l'ait trouvée partagée en huit morceaux, sans que vous, qui étiez à côté, ayez pu faire un geste pour l'en empêcher, sans même vous en être aperçu. Voilà le mystère. Toute l'affaire est là-dedans.

25. G. Bataille, *L'Impossible*, Paris, Éditions de Minuit, 1962, p. 11.

26. H. Michaux, *Plume*, Paris, Poésie Gallimard, 1985, 2010.

- Sur ce chemin, je ne peux pas l'aider, pensa Plume, et il se rendormit.
- L'exécution aura lieu demain. Accusé, avez-vous quelque chose à ajouter ?
- Excusez-moi, dit-il, je n'ai pas suivi l'affaire. Et il se rendormit. »

Si Balthazar a été trouvé trop léger dans la balance, Plume, qui porte bien son nom, ne pèse pas plus lourd... Que Plume soit, à première vue, le négatif du roi Balthazar n'y change rien : ni l'un ni l'autre ne veut du réveil.

Lectures

Marie-Thérèse Gournel

Nelly Arcan : son corps et son écriture *

Si Joyce, avec son écriture, a fait tenir par un raboutage qui lui est propre les trois registres imaginaire, réel et symbolique, certains sujets ne réussissent pas avec leur art à maintenir un lien qui tienne ce qui menace à tout moment de les engouffrer. Nelly Arcan ¹ me semble de ceux-là.

Isabelle Fortier, de son vrai nom, est née en 1973 au Québec. Elle publia quatre ouvrages dont trois au Seuil, *Putain* en 2001, *Folle* en 2004 et *À ciel ouvert* en 2007, puis elle s'est donné la mort le 24 septembre 2009 après avoir déposé le manuscrit de son dernier roman, *Paradis clef en main*.

Peut-on reconnaître dans ses écrits le malaise dans notre civilisation moderne, comme certains critiques littéraires l'avancent, car elle dénonce les carcans de la féminité, la marchandisation des corps, imposés par la société ? Ne serait-ce pas plutôt un symptôme paranoïaque qui fait écho à notre société du scopique où « il faut pour exister être vu par l'Autre ² » ? Par ailleurs, ses écrits violents et désabusés font dire à Nancy Huston, qui préface le recueil posthume *Burqa de chair*, paru en octobre dernier, qu'elle est une philosophe nihiliste. Il est vrai que la question de l'être est centrale dans ses écrits, mais plutôt pour tenter d'y nouer un réel à l'écriture.

Sur les conseils d'un psychanalyste, cette étudiante en lettres qui s'essaie à l'écriture projette de faire un livre. Elle envoie son manuscrit intitulé *Putain* aux éditions du Seuil, qui deux semaines plus tard lui proposent une publication. En 2002, elle est en lice pour

* Intervention lors de la journée d'étude du collège de clinique psychanalytique de l'Ouest du 16 juin 2012 à Rennes.

1. Nelly Arcan (1973-2009), écrivaine québécoise, s'est suicidée à Montréal à l'âge de 36 ans.

2. A. Quinet, *Le Plus de regard*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2004, p. 314.

les prix Fémina et Médicis. Son livre est une autofiction. Elle essaie, dit-elle, de « mettre des paroles là où il n'y a que des images ³ ». « Au départ, c'était une sorte de journal intime que j'avais écrit pour un psychanalyste, mais je n'avais pas l'intention d'en faire un livre. Ce que je voulais d'abord, c'était me soigner en mettant en scène mes maux dans l'écriture ⁴. » *Putain* est un texte qui sort en jet, « je n'ai pas l'habitude de m'adresser aux autres lorsque je parle, voilà pourquoi il n'y a rien qui puisse m'arrêter ⁵ », écrit-elle pour commencer. Les phrases ont une construction métonymique, elles sont longues parfois de plusieurs pages.

Cette jeune et jolie femme blonde est en faculté de lettres à Montréal. Elle y prépare son mémoire de maîtrise sur « Le poids des mots, ou la matérialité du langage dans les *Mémoires d'un névropathe* de Daniel-Paul Schreber ⁶ », où elle saisit l'importance du corps dans la dissolution de l'univers signifiant pour Schreber.

À Montréal, cette grande ville qui représente la débauche des valeurs aux yeux de son père, les fenêtres des salles de cours de l'université « donnent sur les bars de danseuses nues, sur les néons roses de la féminité ⁷ ». Cela s'impose à elle : « Cette proximité a eu des effets sur moi, elle m'a fait basculer de l'autre côté de la rue ⁸. » Elle s'inscrit dans une agence d'escort-girls « pour les hommes plus éduqués, plus polis, plus riches mais ça reste le même travail ⁹ » de prostitution, tient-elle à préciser. Elle en fait le sujet de ce premier ouvrage, *Putain*, qu'elle qualifie d'« œuvre de chair », et d'horreur qu'il fallait écrire.

Dans tous ses écrits, les thèmes se recourent, elle traite de ce qui est inarticulable pour elle : le joint intime de la vie, son rapport au corps et au sexe. Je vais y puiser le matériel nécessaire pour en dégager ce qu'il en est de son symptôme, et de la fonction de l'écrit.

3. Entretien avec T. Ardisson, *Tout le monde en parle*, 2001.

4. Entretien à France Soir, 4 décembre 2001.

5. N. Arcan, *Putain*, Paris, Seuil, 2001, p. 7.

6. Elle le soutient en 2004 (nellyarcan.com/pdf/maitrise.pdf).

7. N. Arcan, *Putain*, op. cit., p. 14.

8. *Ibid.*

9. Entretien avec T. Ardisson, *Tout le monde en parle*.

L'autre du miroir

« Se faire » *Putain* est une réponse à ce qui l'appelle de l'autre côté de la rue, une traversée du miroir qui puise sa source dans le rapport particulier qu'elle entretient avec le petit autre, le double et l'image.

Dans un des récits de *Burqa de chair* intitulé *L'Enfant dans le miroir*, Nelly Arcan parle de son image d'enfant inaccessible car les miroirs étaient placés à hauteur d'adultes ; elle sautait pour « s'attraper au vol » dit-elle.

Son amie de l'école primaire était aussi un double, avec qui elle jouait au concours de grimaces devant le miroir. « Elle et moi on formait la paire, on vivait dans un rapport d'équivalence ; toutes les deux on avait le même poids, on portait les mêmes robes [...] on était des Dupond et Dupont ; un jour elle a pu loucher et pas moi, entre nous ça a été une première grande différence ¹⁰. » La loucherie, quelque chose de plus dans l'œil, vient différencier Nelly de son amie d'enfance, elle ne peut plus s'appuyer sur son image.

Passé le temps de l'enfance, « de la facétie et de l'autodérision où l'on se trouve à son aise devant les traits de son visage ¹¹ », une bascule s'opère vers l'adolescence où l'autre dans le miroir prend des caractères d'inquiétante étrangeté.

La question sexuelle fait une entrée fracassante quand son corps montre des signes de puberté. D'emblée elle a idée d'être déjà trop enveloppée de son sexe ¹². À 12 ans, elle était « déjà étrangère à [elle]-même ».

Elle prend du poids. Elle se voit laide, elle voit sa peau « luire », dit-elle ; sa mère soucieuse la conduit chez les dermatologues. Pour assécher cette peau grasse, elle applique la nuit des masques sur son visage, puis elle le fait aussi le jour. Mais c'est inefficace. Comme elle imagine son corps en continuité entre le dehors et le dedans, elle en déduit qu'en asséchant l'intérieur elle asséchera l'extérieur. Elle projette de « faire tarir cette source de graisse interne », pour cela « il fallait qu'[elle se] momifie et [elle est] donc devenue anorexique ¹³ ». Elle

10. N. Arcan, *Burqa de chair*, Paris, Seuil, 2011, p. 81.

11. *Ibid.*, p. 69.

12. *Ibid.*, p. 133.

13. *Ibid.*, p. 82.

tente d'assécher le corps de cette substance grasse qui est le signe du sexuel : « Je suis devenue anorexique, le jour où mon sexe est venu à bout de mes nattes et de mes souliers vernis ¹⁴ ».

Dès lors, faute de n'être la même, elle aspire à être unique en étant « l'anorexique de l'école ¹⁵ ». En espérant aussi se démarquer de sa mère, car, dit-elle, n'ayant pas vécu cela elle-même, elle ne voit pas sa maigreur. « Devant ma mère aveugle à mon poids, j'étais ravie d'être différente d'elle, de ne pas suivre le parcours de sa propre silhouette ¹⁶. » Il n'y a pas de séparation possible de l'autre du miroir autrement que dans le réel, en inscrivant une différence radicale.

Elle nous illustre le moment subjectif où la jouissance non localisée par la signification phallique a pour conséquence un envahissement du sexuel énigmatique. Elle tente de constituer un corps avec ses masques, puis son anorexie.

Le miroir s'impose entre fascination et horreur : « Les miroirs me sont arrivés en pleine face et devant eux je me suis stationnée des heures durant, m'épluchant jusqu'à ce qu'apparaisse une charcuterie tellement creusée qu'elle en perdait son nom ¹⁷. » Non séparée de l'objet, elle témoigne de la manière dont elle se débat avec l'horreur que cela impose. Ainsi tente-t-elle d'interposer quelque chose entre elle et son reflet. Pour cela, elle dévisse les ampoules de l'appartement où elle se prostitue « jusqu'à ce qu'une zone d'ombre s'interpose entre [elle] et ce qui apparaît d'[elle] dans le miroir, faute de quoi [elle est] pétrifiée ¹⁸ ». Elle tente désespérément de mettre un voile sur un réel insupportable.

Une nomination

Elle donne à son premier livre un nom de jouissance : *Putain*. Avec la prostitution, elle cherche une communauté qui se chargerait de lui trouver un nom ¹⁹, dit-elle. D'ailleurs, la prostituée porte toujours un prénom d'emprunt. Le prénom et l'inscription dans le désir de l'Autre qui nomme ou qui appelle reviennent régulièrement.

14. N. Arcan, *Putain*, op. cit., p. 168.

15. *Ibid.*, p. 93.

16. N. Arcan, *Burqa de chair*, op. cit., p. 83.

17. *Ibid.*, p. 74.

18. N. Arcan, *Putain*, op. cit., p. 128.

19. *Ibid.*, p. 15.

Elle imagine que sa mère attendait un garçon et n'avait pas de prénom pour elle à sa naissance, comme si elle ne pouvait être nommée par la mère. Ou encore elle s'invente dans *Putain* une sœur aînée morte à 8 mois, Cynthia (son prénom de prostituée), ce qui laissera sa mère dans un grand désespoir. L'objet de désir maternel est destiné à un autre.

Elle décrit une mère le regard tourné vers la télévision, se gavant de feuilletons, identifiée aux personnages. Ou encore une mère absente, couchée en boule dans son lit. Par contre, les religieuses de l'école appelées *mères*, « qui portaient un faux nom » précise-t-elle, furent pour elle un « trop de mères, trop de ces modèles de dévotes réduites à un nom de remplacement face à l'absence ²⁰ » de sa mère, décrite comme une mère en sommeil. La mère est trop absente pendant que les mères sont trop présentes.

La mère ne peut dire à sa fille ce qu'est une femme, elle ne peut la nommer femme. « Ma mère et moi on avait toutes les deux des rapports d'alter ego, on saluait nos points communs, en dehors de sa propre image que je devais lui renvoyer on était en exil l'une en face de l'autre ²¹. »

Pas de métaphore paternelle pour régler le désir de la mère

Le désir maternel est une énigme non symbolisée qui la pousse à une tentative d'interprétation. Dans son premier ouvrage, *Putain*, il me semble qu'une scène inaugurale vient mettre en exergue sa position subjective ainsi que la question du rapport entre les sexes, qui est un point d'énigme ravageant.

Enfant, elle quittait son lit et allait à la porte de la chambre de ses parents. « Je pouvais entendre ma mère, [...] cette voix que je n'entendais jamais autrement ne s'adressait pas à moi, surtout pas, mais oui ils baisaient, je le sais maintenant et j'aurais dû le savoir à ce moment de devenir folle, j'aurais dû le comprendre et quitter la maison pour toujours, [...] pour mettre un terme à ce que je ne pouvais imaginer, [...], je savais que ce qu'ils faisaient ne me concernait pas, qu'ils étaient en train de m'oublier au point de gémir d'aise, et savez-vous qu'aujourd'hui encore, je me réveille la nuit au son d'une

20. *Ibid.*, p. 9.

21. N. Arcan, *Burqa de chair*, op. cit., p. 83.

voix, j'entends une voix de femme qui rit que je ne sois pas là, je l'entends jouir aussi et ça me rend folle [...] je suis malade d'être encore couchée dans le couloir, l'oreille collée à la porte de la chambre de mes parents ²². »

Du fait de sa position subjective, il lui est inconcevable que l'autre ne s'adresse pas à elle, la voix de la mère ne peut pas faire écho au père. Ce qui est forclos fait retour dans le réel par la voix qui persiste au-delà de la scène. Cette scène met au jour la question de son existence dans l'Autre. De même, les réponses des parents à ses questions d'enfant sur leur nudité, le respect de leur intimité, ne lui ont pas suffi, elle ne voulait pas de ces réponses-là, dit-elle ²³, elles sont inassimilables. Par ailleurs, si son père n'a pas eu la fonction séparatrice, elle en cerne quelque chose quand elle lui reproche de ne pas lui avoir donné la place qu'il devait lui laisser.

« Il y avait donc cette place entre eux qui m'ouvrait les bras pour que je la remplisse de ma personne [...] il fallait que je sois pour eux ce qu'ils ne pouvaient pas être l'un pour l'autre, voilà donc une place pour moi ai-je sans doute pensé dans ma tête d'enfant [...] je porte sur moi tout ce qui les séparait ²⁴. » Elle se met en lieu et place du désir de l'Autre. Elle s'est installée régulièrement dans le lit de ses parents, entre eux, soutenue par la complaisance du père, elle est un mur entre la mère et lui.

Le père est décrit comme tantôt tendre, complaisant, ou au contraire lointain, préoccupé par les idées de bien et de mal, de Dieu et du paradis. Il lui parle des histoires de la Bible, elle en garde une peur d'être changée en statut de sel. Elle insiste sur le père absent, en voyage d'affaires, fréquentant les prostituées, collectionneur de maîtresses ne pouvant résister dans ce monde fait de « multitude de femmes à aimer ²⁵ ». Elle lui prête des femmes se succédant en série mais un désir mort pour la mère, la femme devenue mère n'intéressant plus le père. Une position père-versement orientée qui reste une énigme et l'oblige à une construction. Elle en déduit que « les couples n'existent pas, ça ne peut pas exister car il y aura toujours une putain

22. N. Arcan, *Putain*, op. cit., p. 180.

23. *Ibid.*, p. 183.

24. *Ibid.*, p. 175.

25. *Ibid.*, p. 77.

pour venir mettre du sien dans leurs baisers ²⁶ ». Il y a une mise en continuité pour elle de l'enfant entre les parents à la putain.

Parfois, elle rêve d'un père incestueux, une version du père de la horde de Freud, celui qui peut avoir toutes les femmes et les filles. Dans ses moments d'ennui, en attendant ses clients, elle s'imagine « une grande famille de femmes comblées par un seul homme [...] une mère et ses deux filles, une mère qui serait la fille d'un homme et de qui elle aurait eu ses deux filles ²⁷. » De même, elle a l'idée que son père pourrait être un jour derrière la porte de son studio de prostituée ²⁸. Ou encore, elle cherche à déstabiliser ses clients en les interrogeant sur leurs filles. Verraient-ils leurs filles escort-girls ?

Un corps livré à l'Autre

L'accès au corps nécessite que le symbolique le découpe en zones érogènes, en bords tracés par le langage. Une des conditions d'accès est que le langage introduise un moins du côté de la mère, alors perçue comme désirante et comme manquante. Par la lucidité de son témoignage, Nelly Arcan nous révèle les aléas de l'embarras qu'un sujet peut éprouver quand cette condition n'est pas remplie : « Ce corps qui n'est plus celui d'un enfant ni tout à fait celui d'une femme n'est toujours pas le mien ²⁹. »

La solution est de livrer ce corps à la jouissance de l'Autre. Elle se fait putain en livrant son corps aux partenaires sexuels qui deviennent une série d'hommes détestés en masse, un agglomérat de « bouts d'hommes ³⁰ ».

Le désir de plaire lui est imposé, appelant dans son sillon le regard de l'Autre perpétuellement présent. Tout la regarde, les photos des magazines, la publicité, les images du Net..., « cette foule imaginaire réduite à un seul regard braqué ³¹ » sur sa personne dans une « voyance immonde ³² », dit-elle.

26. *Ibid.*, p. 172.

27. *Ibid.*, p. 75.

28. *Ibid.*, p. 90.

29. *Ibid.*, p. 168.

30. *Ibid.*, p. 19.

31. N. Arcan, *Burqa de chair*, op. cit., p. 43.

32. N. Arcan, *À ciel ouvert*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2010, p. 228.

Elle dénonce une tyrannie de la beauté imposée par la société, alors qu'elle incarne un archétype de l'obsession de l'esthétique. Joue-t-elle de cette ambiguïté, comme l'avance Nancy Huston dans sa préface ? Aux journalistes qui l'interrogent sur cette contradiction, elle répond : « C'est malgré moi ³³. » Ce « corps brut » est à parer pour en faire « un vrai corps de femme ». L'argent gagné en se prostituant « sert à ça, à se détacher de sa mère, à se redonner un visage à soi ³⁴ », se faire un corps, effacer les traces de l'autre en utilisant la chirurgie esthétique.

Le roman *À ciel ouvert* traite particulièrement de ce sujet. Elle abandonne l'énonciation à la première personne pour la mise en scène de personnages fictifs. Les deux femmes du roman : Rose et Julie, incarnent toutes les deux ces femmes obsédées par le foisonnement de l'image, de la mode et de l'esthétique. L'obsession esthétique y est associée à une « burqa occidentale », où « l'acharnement esthétique recouvre le corps d'un voile [...] qui met à la place de la vraie peau, une peau sans faille, étanche, inaltérable, une cage ³⁵ ». Pour « capturer le désir masculin », une femme ne peut échapper à la nécessité d'être belle et est dans l'obligation de s'imposer une vie de privations et de contraintes. Le personnage du roman, Julie, les appelle des « femmes vulves ». « Les femmes vulves sont entièrement recouvertes de leur propre sexe, elles disparaissent derrière ³⁶. » Les femmes se font la guerre, chacune observe l'autre pour repérer ce qui pourrait lui manquer.

L'autre du miroir est dans la rue, les magazines. Ces « Schtroumpfettes », comme elle les nomme, la défient par leur beauté. Alors, pour se tenir loin de ce qui a conduit sa mère à devenir « une larve ³⁷ » non désirée, elle ne trouve d'autres issues que de refaire indéfiniment la plastique de son corps. Elle se soumet au diktat de la beauté pour *ex-sister*, faire quelque chose d'unique avec ce corps, qu'il tende vers le domaine de la culture ³⁸ au risque de se désincerner.

33. Entretien avec T. Ardisson, *Tout le monde en parle*.

34. N. Arcan, *Putain*, op. cit., p. 35.

35. N. Arcan, *À ciel ouvert*, op. cit., p. 90.

36. *Ibid.*

37. N. Arcan, *Putain*, op. cit., p. 35-36 et régulièrement.

38. N. Arcan, *Folle*, Paris, Seuil, 2004, p. 95.

Le pousse-à-la-femme

Elle aspire à incarner « ce qui manque à l'ensemble ³⁹ », être La femme qui fait jouir tous les hommes. Elle construit une fiction, un *pousse-à-la-femme*. Rose, l'héroïne de *À ciel ouvert*, pour reconquérir Charles, qui lui a été ravi par Julie, supplie son chirurgien esthétique de tenter une intervention chirurgicale qui lui restituera un sexe de petite fille. À partir des goûts sexuels particuliers de Charles, elle a construit un désir de désir de l'autre avec un petit *a*. Il est constitué, nous dit Luis Izcovich, à partir de « ce que le moi capte comme étant l'objet de satisfaction pour son semblable ⁴⁰ ». De là, elle pousse le rêve vers l'idée d'être celle qui va surprendre tous les hommes. Rose met en scène le dévoilement de ce Sexe au public pour susciter le scandale qui devrait être « le premier d'une longue liste, par laquelle elle se ferait exister en images, ensuite dispersées dans le monde entier, par le biais d'Internet ⁴¹ ». Elle va exister sur la Toile. La réalisation suscite un malaise qui entraîne la chute mortelle de Charles. Elle échoue donc dans la reconquête de l'objet aimé. Romancé, ce *pousse-à-la-femme* reste velléitaire.

Cependant, être l'unique, la seule, la meilleure a conduit l'auteur vers une quête infinie. « La médiocrité était intolérable pour qui se prenait pour Dieu ⁴² », justifie-t-elle. Mais, contrairement à Schreber, cette solution n'est pas pacifiante. En faisant disparaître les marques de vieillesse, elle efface aussi celles de la vie, ce qui la conduit dans une impasse. Elle n'est pas en contact avec Dieu comme Schreber mais elle constitue la société moderne en grand Autre tyrannique. « Refléter le monde dans lequel on vit ⁴³ », voilà ce qu'elle cherche à atteindre dans son écriture.

Une écriture reflet réel

À la question de ce qui conditionne l'arrêt de la prostitution ⁴⁴, elle répond : « Ça s'est succédé, je me suis mise à écrire ⁴⁵. » Elle met

39. L. Izcovich, *Les Paranoïaques et la psychanalyse*, Paris, Éd. du Champ lacanien, 2004, p. 315.

40. *Ibid.*, p. 327.

41. N. Arcan, *À ciel ouvert*, *op. cit.*, p. 247-248.

42. N. Arcan, *Burqa de chair*, *op. cit.*, p. 141.

43. Entretien avec Patrick Poivre d'Arvor.

44. Entretien avec T. Ardisson, *Tout le monde en parle*.

45. *Ibid.*

en continuité ces deux activités. Pour celle qui veut, comme le souligne Nancy Huston, « plaire et se vendre », la publication fait passer la vente du corps à la vente de l'écriture. Elle expose les mérites de la publication pour Schreber et Artaud, ceux qui se mettent à « écrire pour mieux être entendu ». Elle pense que ce fut pour eux un enjeu vital, permettant « l'accréditation de leur pensée ou encore de leur existence comme sujet de la parole ⁴⁶ ».

Certes, la publication sera pour elle une façon de se faire un nom, de se donner une autre date de naissance. Mais est-ce suffisant ? Elle trouve une adresse, un lecteur pour établir « une grande complicité » : « Je leur ai appris que vomir pouvait être une façon d'écrire et ils m'ont fait comprendre que le talent pouvait écœurer ⁴⁷. » La beauté sur le corps et la laideur dans l'écriture semblent être ce qu'elle vise. Elle défend une écriture cassante, où le sexe est désérotisé, n'est-ce pas une tentative vaine d'extraire l'objet par l'écriture ? Néanmoins, l'évolution de l'œuvre l'amène à abandonner l'expression à la première personne, pour moins s'exposer dit-elle. Une façon de se décaler du miroir toujours là.

Mais l'écriture échoue à mettre à distance le regard omnivoyant, comme elle le raconte dans *La Honte*, ce récit de *Burqa de chair*, après son passage dans un show télévisé québécois en 2007. L'animateur l'interroge sur ses contradictions et fait une allusion à sa tenue et son décolleté ; elle perd pied. Les jours suivants, elle vacille et est précipitée dans un état de perplexité. « Le jugement du monde entier, reflété par son visage défait, s'était rabattu, ce soir-là, dans son décolleté ⁴⁸. » Par l'écriture, elle tente de traiter l'énigme : que lui veut l'Autre ? Est-ce la robe qu'elle portait, son corps ? Elle se regarde indéfiniment dans sa robe pour trouver « le point ombilical de sa honte, la tache aveugle de son décolleté ⁴⁹ ».

À cette occasion, elle dit combien l'écriture ne l'oriente pas dans le monde. « En dehors de ses livres, elle ne valait rien. Elle n'était sûre de rien. La signification ne prenait sa pleine valeur que sur le papier.

46. Mémoire de maîtrise p. 14, nellyarcan.com/pdf/maitrise.pdf, p. 14.

47. N. Arcan, *Folle*, op. cit., p. 168.

48. N. Arcan, *Burqa de chair*, op. cit., p. 95.

49. *Ibid.*, p. 97.

À l'extérieur, elle livrait mal la marchandise, elle souffrait de désorientation. À l'extérieur, le monde n'avait jamais grand sens ⁵⁰. »

La clef dans la poche

Elle construit son dernier roman autour du suicide sans cesse présent dans les ouvrages précédents. Dans sa vie, Isabelle Fortier est passée plusieurs fois à l'acte suicidaire. « On a tous déjà pensé se tuer. Au moins une fois [...]. Il y a des gens pour qui ces pensées ne passent pas [...]. Elles s'imposent, elles s'impriment, elles les suivent pas à pas, dans leur dos ⁵¹ [...]. »

Dans *Paradis clef en main*, Toinette, qui a raté son suicide, pourtant superbement bien orchestré par une société secrète, se retrouve paraplégique dans un grand « chiotte blanc », où elle urine et défèque. Une seule lettre différencie Toinette de toilette, ce qui tombe à point nommée, dit-elle avec ironie. L'héroïne est enfin bien nommée, quand le corps qui n'est plus qu'un déchet condense toute sa force dans sa voix, vociférant contre la mère tant détestée et tant aimée. Mais lorsque cette mère perd de sa toute-puissance pour être emportée par un cancer, la fille décide de vivre. Là encore, cette fin optimiste n'est-elle pas ce que l'autre attend ? Isabelle Fortier est au bout de son écriture. Elle n'attend pas la publication, elle se pend dans son appartement après avoir déposé chez son éditeur la dernière mouture du roman.

L'écriture « qui devait se dénouer s'est resserrée toujours plus jusqu'à ce que le nœud prenne toute la place ⁵² », elle n'a été qu'un dépôt de jouissance, un dévidoir et fut finalement dévastateur pour le corps. L'écriture ne l'a pas décollée de la jouissance, mais l'a ramenée à son être de déchet. Ne serait-ce pas une *poubellication* ⁵³ ?

50. *Ibid.*, p. 104.

51. N. Arcan, *Paradis clef en main*, Montréal, Coups de tête, 2009, p. 6.

52. N. Arcan, *Putain*, op. cit., 4^e de couverture.

53. J. Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 252.

Bruno Geneste

Samuel Beckett, arpenteur de l'ek-sistence *

Je remercie tout d'abord Albert Nguyên de m'avoir invité à poursuivre mes élaborations sur *l'indéfinissable* Samuel Beckett dans ce séminaire d'École. Je me suis lancé dans ce travail il y a un an lors d'une soirée du Forum, c'est donc aussi l'occasion de remercier plus généralement le pôle de Bordeaux-Région pour l'écho que j'y ai trouvé et les pistes que cela m'a suggérées, me permettant d'essayer de faire à chaque fois un pas de plus.

Les « effets d'affects » sont à décliner chez Beckett sur plusieurs plans, mais je m'en tiendrai à l'examen de deux questions.

La première concernera le rapport de Beckett au symbolique, à la lumière de ceci que, dans la mélancolie, l'indistinction borroméenne de l'imaginaire et du réel, de l'image de soi et de la Chose, s'y fait partenaire d'un symbolique ravageant. Ce témoignage de l'invasion de l'image par l'objet, on en trouve trace dans la correspondance des années 1930. L'image, celle d'un « jeune crétin », tint en effet un temps, prenant appui sur « les tourments imbéciles qu'[il] chérissait comme dénotant l'homme supérieur ». « Le malheur, la solitude, l'apathie, les ricanements étaient des éléments qui signaient la supériorité et assuraient un sentiment d'arrogante "altérité" [...] ce n'est qu'à partir du moment où cette façon de vivre, ou plutôt cette négation de la vie, a donné lieu à des symptômes physiques si terrifiants qu'il n'était plus possible de la poursuivre, que j'ai pris conscience de tout ce qui était morbide en moi. En bref, si le cœur n'avait pas mis en moi la peur de la mort, je serai toujours en train de picoler, de ricaner, de traîner en me disant que je suis bien trop bon pour le reste ¹. » Quelle solution Beckett a-t-il mise en œuvre par une pratique de la

* Intervention au séminaire École « Effets d'affects », le 13 février 2009 à Bordeaux.

1. Cité par J. Knowlson, *Beckett*, Solin, p. 244-245.

lettre pour rendre incomplète cette figure féroce du surmoi et pour restaurer le borroméen ? Chemin faisant, j'invoquerai le ressort subjectif de la solution, fondé sur sa version du père.

Deuxièmement, au-delà des effets de l'affectation par le symbolique, c'est de l'affect en tant qu'effet que je parlerai. En particulier, comment passer de la douleur d'exister à l'amour ? *Lalangue* en serait-elle l'instrument ?

Le rictus du vivant

Je commencerai par ce que j'appellerai « le rictus du vivant », à partir de ce dramaticule qui a pour titre « Solo ». « Sa naissance fut sa perte. Rictus de macchabée depuis ². » Ce trouble qui a pour nom dans la mélancolie douleur d'exister condamne à une vie définitivement immobile d'où tout mourir est exclu. Le vivant s'y fait fondamentalement coupable dans l'inconvénient d'être né : « Du moment que c'est encore ce qu'on appelle un vivant, il n'y a pas à se tromper, c'est lui le coupable ³. » La douleur « tirée comme un bouchon » encombre le tableau clinique au point d'exclure tout autre affect pour faire de la vie, comme le disait Beckett, « une vallée de larmes ».

« Au sein premier fiasco. Lors des premiers faux pas. De maman à nounou et retour. Ces voyages. Charybde Scylla déjà. Ainsi de suite. Rictus à jamais. De funérailles en funérailles. Jusqu'à maintenant. Cette nuit. Deux billions et demi de secondes. Peine à croire si peu. Funérailles de – il allait dire d'êtres chers ⁴. » La mélancolie, expérience « solo », sans Autre. De son expérience de la mélancolie, Freud tirait ce constat qu'« on ne peut reconnaître clairement ce qui a été perdu ». Le mélancolique a beau savoir qui il a perdu, il ne sait pas ce qu'il a perdu avec l'être cher. D'où la prudence de Sam : « il allait dire »... Freud émet l'hypothèse que ce qui est perdu, c'est le moi dans un procès où l'ombre de *La Chose* vient le noircir. « L'ombre de l'objet tomba ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné ⁵. »

2. S. Beckett, « Solo », dans *Catastrophe et autres dramaticules*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 30.

3. S. Beckett, *Malone meurt*, Paris, Éditions de Minuit.

4. S. Beckett, « Solo », *op. cit.*, p. 30.

5. S. Freud, « Deuil et mélancolie » (1915), dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1968, p. 156.

Avec Lacan, et le texte de Beckett nous donne là argument, nous pouvons aller un peu plus loin. L'Autre ne répond pas sur le vivant, et c'est au sujet qu'incombe de fomenter une réponse. Que fait alors le mélancolique ? Au fiasco primordial, tombe l'interprétation : coupable d'un faux pas. Rictus de macchabée dès lors, et du « fun » aux funérailles le saut se fait qui se sanctionne d'un « trouble au joint le plus intime du sentiment de vie ». Faux pas forclusif rendant vain de parcourir l'avenue qui mène au signifiant second qui fonde l'entrée du sujet dans la chaîne et sa division. Sujet renvoyé du même coup au « temps béni du bleu », au « bleu jamais qu'imaginé... dit en poésie céleste », poésie qui fait l'humus du *parlêtre* ; c'est une expérience qui fonctionne à rebours de la certitude cartésienne de l'existence du « je », « je » à propos duquel Beckett ironise dans *L'Innommable* en en faisant un sujet éphectique, sceptique : « Je. Qui ça ? »

Des gargouillis du cœur au Pas Tout-dolent

Le texte de Beckett est travail d'archive ⁶ de l'expérience mélancolique. L'archive sert, et en premier lieu, à faire de la place pour que surgisse le neuf d'un événement poétique. Elle se distingue d'un témoignage esthétique des « vérités irrespirables » dont un Cioran s'était fait le secrétaire dans une pratique cynique de l'aphorisme. « Le moi est un promontoire sur le rien, où il rêve d'un spectacle de réalité ⁷. » Lucidité mélancolique : le moi n'est qu'un trou. Mais ce qui peut-être l'a maintenu en vie, Cioran, c'est l'insu qu'écrire creuse la faille d'une vérité que les mots ne font qu'empirer. C'est justement ce que Beckett sait, et entre réel et vérité il fait un choix, celui de l'impossible et du savoir de la structure. Trois dates font son temps logique.

L'épisode majeur, qui nécessitera le voyage à Londres pour rencontrer Bion (la psychanalyse n'étant alors pas autorisée à Dublin), est situable de la mi-1933, date de l'infarctus de Beckett père. Après sa mort, Sam est saisi dans la Dawson Street d'une « curieuse expérience » de pétrification. « Je n'ai pas pu continuer. Je me suis aperçu que je ne pouvais plus avancer. » Insomnies, effroi, angoisse pure et

6. Archive à situer sur les deux plans de l'expérience et des mots. Sur ce dernier point, la reprise de mots à des années d'intervalle fait chiasme, trou. Cf. l'étude qu'en propose Éveline Grossman dans *L'Angoisse de penser*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2008, p. 91-108.

7. E. M. Cioran, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, p. 521.

symptômes physiques à dominante cardiaque complèteront l'accès mélancolique : le « cœur gargouillant » de l'objet perdu appelle aux retrouvailles. La recherche d'une parade se fait bruyante dès cette époque de l'analyse avec Bion. Ainsi peut-on lire dans sa correspondance avec son ami Mac Greevy qui l'enjoint à la « bonté » et au « désintéressement » comme idéal salvateur : « Le démon – prétiosa margarita [perle précieuse] ! – m'infligera-t-il tant soit peu moins de suées, frissons, crises de panique, rigueurs et emballements cardiaques parce que mes motivations sont altruistes et le bien-être d'autrui ma préoccupation ? Macché ! [Et alors !] Ou bien y a-t-il moyen de mettre la douleur, la monstruosité et l'incapacité au service d'une cause méritante ? Va-t-on exiger à tout prix une crucifixion pour laquelle il n'y a pas de demande ? » Ce n'est pas de ce côté qu'ira Sam pour parer à « une composition invalide depuis le départ et qu'il faut complètement démolir », mais dans un premier temps vers « un quétisme abject tout entier rapporté à soi ⁸ ».

La solution se précisera lors du voyage en Allemagne dans la lettre adressée au traducteur Axel Kaun le 9 juillet 1937. Beckett y espère un temps « où le langage sera utilisé au mieux là où il est malmené avec le plus d'efficacité » : « Comme nous ne pouvons pas le supprimer d'un seul coup, tâchons au moins de le discréditer. Y forer un trou après l'autre jusqu'à ce que ce qui est tapi derrière lui, que ce soit quelque chose ou rien, commence à suinter – je ne peux pas imaginer de but plus élevé pour un écrivain d'aujourd'hui... » Y forer des trous afin, précise-t-il, de « ne percevoir autre chose qu'un vertigineux chemin de sons reliant des abîmes insondables de silence ⁹ ? ». Car ce qu'il faut contrer, c'est bien la fureur du langage et le bruit du surmoi qui, à clouer l'image au pilori de l'objet, font l'efficace d'une douleur sans autre. *Premier amour* (1945) rend compte de cette première lutte par une décomplétion de la douleur. « Ce que je connais le moins mal, ce sont mes douleurs. Je les pense toutes, tous les jours, c'est vite fait, la pensée va si vite, mais elles ne viennent pas toutes de la pensée [...]. D'ailleurs je les connais mal aussi, mes douleurs.

8. Quétisme qui est donc subverti dans sa définition, puisque la totale passivité du cœur et des mœurs permettant d'atteindre un état continu d'amour et d'union avec Dieu se fait là... sans Autre.

9. S. Beckett, « La lettre allemande » (1937), dans *Objet Beckett*, catalogue de l'exposition au centre Pompidou, Paris, Éd. Imec, 2007, p. 15.

Cela doit venir de ce que je ne suis pas que douleur. Voilà l'astuce. Alors je m'en éloigne, jusqu'à l'étonnement, jusqu'à l'admiration, d'une autre planète. Rarement, mais cela suffit. Pas bête, la vie. N'être que douleur, que cela simplifierait les choses ! Être tout-dolent ¹⁰ ! »

La solution prend enfin son assiette en 1946, date d'une révélation dans la chambre de sa mère alors qu'il apprend qu'elle est atteinte de la maladie de Parkinson, révélation qui constitue le moment d'une séparation d'avec la langue maternelle et d'avec Joyce. Il lui faut désormais, contrairement à ce dernier, aller non pas tant vers la *claritas* épiphanique que vers l'obscurité et « dans le sens de l'appauvrissement... de la soustraction plutôt que de l'addition ». « J'ai pu penser à Molloy et aux autres le jour où j'ai pris conscience de ma folie. Ce n'est qu'à dater de ce moment-là que je me suis mis à écrire les choses telles que je les sens ¹¹. »

Le bien-dire... millimétré

Les figures létales du symbolique sont une constante dans l'œuvre, figures d'un Maître absolu qui suffoque ou parchemine le corps. Le cylindre du « Dépeupleur », envahi d'une lumière jaune soufre et de brusques variations de climat, en est une, provoquant ce « dessèchement de l'enveloppe [qui] enlève à la nudité une bonne partie de son charme en la rendant grise et transforme en un froissement d'orties la succulence naturelle de chair contre chair ¹² ». Mais plus qu'un épuisé du surmoi, qui voudrait le mettre au rang de l'inscription sèche, Beckett et son texte sont « écopeurs » du possible du signifiant pour faire surgir le point où il ne peut répondre.

Épuisement du possible, qui passera d'abord, comme l'a noté Deleuze, par une Langue I telle que « les mots ne proposent plus le possible à une réalisation, mais donnent eux-mêmes au possible une réalité qui lui soit propre, précisément épuisable », « langue où l'énumération remplace les propositions », propositions qui enfermeraient dans l'adhérence aux formes figées du sens. Cf. *L'Innommable* : « M'avoir collé un langage dont ils s'imaginent que je ne pourrai jamais me servir sans m'avouer de leur tribu, la belle astuce. Je vais le leur arranger,

10. S. Beckett, *Premier amour*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 24.

11. J. Knowlson, *Beckett, op. cit.*, p. 453.

12. S. Beckett, *Le Dépeupleur*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, p. 47.

leur charabia. Auquel je n'ai jamais rien compris du reste, pas plus qu'aux histoires qu'il charrie, comme des chiens crevés. » Les petites histoires de l'inconscient-langage, le sujet de l'énonciation et la supposition de savoir sont charabia renvoyé hors champ de l'expérience.

Épuisement ensuite des mots eux-mêmes, dans une Langue II dominante à partir de *L'Innommable*, pour atteindre à un « vrai silence » qui briserait le flot des mots, puis Langue dite III par Deleuze, qui situe le hiatus de façon immanente, n'importe où entre deux termes, deux voix ou variations de voix, point de vide atteint même avant que la série soit épuisée et le flux des voix tari. Deux exemples de ce dernier procédé. Beckett emploie dans *Cette fois* l'expression de « contenir le vide » ; les mots contiennent le vide au sens de le remplir et en même temps ils l'enferment en eux-mêmes : ils le remplissent comme ils en sont plein. C'est le « contien » du signifiant, comme l'écrit Lacan, ouvert sur le dire. L'indécidable y est au rendez-vous, comme dans cette séquence : « Pouvoir s'arracher aux traces. De l'illusion ¹³. » S'arracher aux traces de l'illusion ? S'arracher aux traces, illusion ? Pouvoir, illusion ? Traces, illusion ?

C'est à la jonction de ces langues que l'on peut situer *Le Dépeupleur* (1970). « Séjour où des corps vont cherchant chacun son dépeupleur », dans un cylindre, allusion à la cheminée sans visage de l'Horreur nazie, mais surtout allégorie de l'Enfer de Dante. « Dantiste ¹⁴ », Beckett l'était en effet, et *La Divine Comédie* aura été le livre de sa vie. Mais « Le cylindre » n'est l'Enfer qu'à en subvertir la sortie. Là où Dante propose de retourner vers le Monde ensoleillé par une fente ¹⁵, c'est le corps même du symbolique que Beckett affirme fendu d'un « infaisable amour ¹⁶ ». On a beau y grimper, dans le cylindre, accoupler les signifiants « homme » et « femme », ça laisse de « l'Un-tout-seul », que Lacan fait équivaloir à l'Un-dire ¹⁷.

13. S. Beckett, *Mal vu mal dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 75.

14. Cf. « La réponse à Marcel Ritter » sur l'*Unerkannte*. Lacan y évoque un curé qu'il qualifie de « dantiste » et note que c'est à raison que l'on ne s'intéresse qu'à l'Enfer dans *La Divine Comédie*, parce que c'est la question du désir qui y est traitée : « Le désir c'est l'enfer »...

15. Dante, *La Divine Comédie*, Paris, Hatier, 1963, p. 46 : « J'aperçus, à travers une ouverture étroite une partie des belles choses que porte le ciel : enfin nous sortîmes et pûmes revoir les étoiles. »

16. S. Beckett, *Le Dépeupleur*, op. cit., p. 33.

17. J. Lacan, « ...Ou pire, compte rendu du Séminaire 1971-1972 », dans *Autres écrits*, op. cit., p. 551.

C'est à ce point de *l'ek-sistence* du dire aux dits que Sam tient, s'éloignant par là du précepte wittgensteinien « ce qui ne peut pas se dire, il faut le taire ». Dire toujours, dire encore jusqu'à plus mèche... parce que c'est ce qui fait nœud pour le parlêtre¹⁸. Ainsi pouvait-il confier à Adorno dans leurs entretiens¹⁹ qu'il s'était fixé comme tâche de se mouvoir dans un espace infiniment petit, « un point sans *dit-mansion* », à la crête de ces trois « brico-langues » du symbolique qui, rompant la Vérité, ouvrent sur l'inexistence de la jouissance et le « hors deux²⁰ » de l'infaisable amour.

Faire fonctionner ce point, cette « Planck » incompressible au-delà de laquelle on ne peut rien voir ni savoir, ne peut se soutenir que de la répétition, telle que Lacan l'envisage dans *...Ou pire*. Avec l'appui de Frege, il fait la différence entre le « zéro-néant » – ce qui n'a pas d'existence – et le zéro en tant qu'il est signifiant de l'inexistence. Il fonde l'Un comme successeur d'un premier zéro (néant) et le positionne au niveau d'un second zéro, qui est celui de l'inexistence, et qui désigne le réel de l'Un-dire. Les Uns en tant qu'ils se répètent, uns du symbolique, ne sont jamais que répétition de l'Un de l'inexistence, cet Un qui n'existe qu'en échappant à toute symbolisation. Beckett sait que la répétition est porte du réel, que c'est elle qui en fore le trou « fermé pour de bon », le manque du manque qui fait le réel bouchon. La solution du « voisin de zéro » est dans le savoir que le néant *n'ek-siste* pas, que le Néant n'est pas l'inexistence et qu'on peut toujours la rater mieux. *Cap au pire*, qui est dire de l'existence renouvelé à la frange de cet impossible, est la démonstration de la nécessité d'un « Encore » qui débouche sur une satisfaction qui permet de balancer « stembrouille²¹ » entre vérité menteuse et abîme de l'être, pour atteindre au point d'un bien-dire qui satis-fasse, « puis-qu'il n'y a qu'à plus-en-dire que réponde le pas assez²² ».

Ce « pas-assez », c'est bien le pas millimétré à pic de falaise auquel Beckett, arpenteur de la structure, incessamment procède, comme il le dira à Charles Juliet. Il lui faut avancer, et je gagerai que,

18. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII, R.S.I.*, inédit, leçon du 11 février 1975.

19. T. W. Adorno, *Notes sur Beckett*, Nous, 2008, p. 19.

20. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 18 décembre 1973.

21. J. Lacan, « Préface à l'édition anglaise du *Séminaire XI* », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2000, p. 571.

22. J. Lacan, « *...Ou pire*, compte rendu du Séminaire 1971-1972 », p. 551.

dans cette entreprise, il met en œuvre sa version du père. Que l'éta-lonnage phallique et la métaphore paternelle n'aient pas fonctionné ne doit pas nous faire mésestimer le style de Beckett père... mètreur et marcheur invétéré. Sam a pu se ressaisir de sa version à l'accom-pagner dans les montagnes dublinoises, lieu où il s'était réfugié à sa naissance, mais aussi lieu de passe d'un amour, comme en témoi-gnent maints textes, dont le plus éloquent est « Assez ». « Pour pou-voir de temps à autre jouir du ciel il se servait d'une petite glace ronde. L'ayant voilée de son souffle et ensuite frottée contre son mol-let il y cherchait les constellations. Je l'ai ! s'écriait-il en parlant de la Lyre ou du Cygne. Et souvent il ajoutait que le ciel n'avait rien ²³. » L'amour, c'est dire que nous avons « le bleu du ciel », qui équivaut, comme le souligne Blanchot ²⁴, à son vide. C'est un événement poé-tique du même ordre qui est produit à la fin de *Cap au pire* où, aux limites du vide illimité de l'obscurissime pénombre, un étoilement de trois têtes d'épingles déjoue le pouvoir de néantisation que cause le signifiant.

Avant d'aller plus loin, je voudrais faire une hypothèse sur cette pratique de la lettre, comme solution à ce qui entre symbolique et réel ne s'est pas effectué en termes de fonction phallique. La mise en fonction du signifiant phallique ressortit de la fonction du Nom du père, or, dans le cas de Beckett, force est de constater sa carence, et la question ne porte pas moins sur la vie que sur le sexe. Il a sou-ligné ce suspens de la vie entre naissance et mort dans une formule connue : « Nos mères nous ont accouchés au-dessus d'une tombe. » Ou encore dans sa correspondance à Bram et Marthe Van Velde, quand il signale, le 24 novembre 1954, qu'il ne peut écrire une bonne lettre car il neige et vente dans son âme « à enterrer toutes les vieilles tombes ²⁵ ». Comment survivre ? À ce « joint » de la vie et du sym-bolique, pas de signifiant phallique, mais une suppléance par la pra-tique de la lettre, l'écriture comme « autre mode du parlant dans le langage ²⁶ ». À l'hors-corps de la jouissance phallique, y substituer

23. Dans *Têtes mortes*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 42.

24. M. Blanchot, *L'Écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 202.

25. Dans *Objet Beckett*, op. cit., p. 81.

26. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1975, p. 252.

l'écriture, et, concédait-il à Charles Juliet le 24 octobre 1968, Godot, « ça s'organisait entre la main et la page ²⁷ ».

**« Imagination morte, imaginez » :
l'imaginaire de la consistance**

J'en viens pour finir à cette satisfaction spécifique de Beckett, qui se profile comme conséquence de l'effectuation du dire qui restaure le borroméen par un évidement qui en permet la consistance. Cet évidement « écope », comme je l'ai suggéré précédemment, la jouissance du signifiant.

Adorno a raté Beckett, non seulement pour avoir soutenu publiquement, malgré les démentis de ce dernier, que l'Hamm de *Fin de partie* était une figure d'Hamlet, mais plus fondamentalement par sa méconnaissance de la consistance imaginaire que construit une pratique *évidante* de la lettre. Il l'a ravalé dans l'erreur impardonnable ²⁸ du sens, qui fait la lunule des nœuds de l'imaginaire et du symbolique, sans prendre la mesure que c'est justement ce contre quoi était engagée la lutte. Car, en ce lieu, ne peut guère se profiler autre chose que l'inhibition comme mode de suffocation de *Lavie* dans le symbolique. Beckett écrivait pour pouvoir respirer, pariant sur un bon-heur qui se fonde non pas des idéaux de l'Autre ²⁹ mais de ce vide qui fait « la renverse du souffle » : « Goulûment seconde par seconde... Encore une seconde. Rien qu'une. Le temps d'aspirer ce vide. Connaître le bonheur ³⁰. »

C'est pourquoi la *Théorie esthétique* qu'Adorno lui dédie fait fausse route : « Au point zéro où fonctionne la prose de Beckett [...] jaillit un nouveau monde d'images, à la fois sinistre et riche [...]. Le caractère minable et abîmé de cet univers symbolique est l'empreinte, le négatif du monde administré ³¹. » Or, il n'est pas question pour Beckett de faire surgir un nouveau monde d'images, mais bien plutôt de nous présenter d'où l'image sort, soit d'Un-dire aphasique et

27. C. Juliet, *Rencontres avec Samuel Beckett*, Paris, P.O.L., 1999, p. 20.

28. Cf. Beckett à Unsel, cité par J. Knowlson, *Beckett, op. cit.*, p. 609 : « C'est ça le progrès de la science : que les professeurs puissent s'obstiner dans leurs erreurs. »

29. Cf. *La Dernière Bande*, qui est l'effondrement de ces idéaux.

30. S. Beckett, *Mal vu mal dit, op. cit.*, p. 76.

31. T. W. Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1995, p. 55-56.

atone. Cette « présentation de ce qui résulte de l'immixtion de notre fonctionnement imaginaire dans cette figure de trou du symbolique où se perd le regard ³² » est une « réélisation » du fonctionnement imaginaire, telle que Lacan l'envisage lors de la séance du 18 janvier 1977 du séminaire *L'insu que sait*, lorsqu'il procède à cette figuration inédite de l'engendrement de la consistance imaginaire. L'imaginaire se raccorde au réel en ce point de J(A barré) avant de se replier après coup dans le symbolique.

Si on ne sait pas très bien où s'arrêtent R et I dans cette « façon très peu symbolique ³³ » qu'a Lacan de formuler les choses, il nous précise cependant deux choses essentielles : l'imaginaire est pour une part étranger au symbolique, et c'est cette étrangeté qui détermine un imaginaire qui n'est pas du spéculaire mais de la consistance, soit un imaginaire troué ; deuxième chose, que l'imaginaire se raccorde à J(A barré) implique une jouissance qui intéresse « l'Autre du corps », le corps comme Autre ³⁴.

Donnant consistance à l'imaginaire comme *ex-sistant* à l'image du corps, Beckett nous conduit à ce qui de l'imaginaire s'anime et se jouit de la vie. Jouir de la vie, c'est jouir de l'écart avec le « fatras » signifiant : à condition de se servir des mélodies de *lalangue*. Dans l'équivocité qu'elles portent, elles produisent un « sens blanc », un trou d'air qui réanime la jouissance du corps. « Et s'exhalera le soupir ce ne fut donc que ça. Soupir qui ira s'enflant jusqu'à tout emporter. Tout le cher fatras ³⁵. »

À la fin de sa vie, supportant de moins en moins le mensonge des mots, Beckett s'est orienté vers le support vidéo, que je dirai « court-métrage du songe », pour l'ajuster au rêve et à son ombilic. Rien ne compte plus dès lors que le point d'« imagination morte » où se raccorde l'« imaginez » de l'imaginaire de la consistance, en acte. Ainsi *Quoi où ?*, réalisé pour la télévision allemande et monstration de la voix comme instrument de la question, peut-il s'entendre comme un « Ce qui n'est pas dit c'est où ³⁶ ? ». Depuis cette question

32. M. Bousseyroux, *Figures du pire*, Toulouse, PUM, 2000, p. 194.

33. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, inédit, séance du 18 janvier 1977.

34. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII, R.S.I.*, inédit, séance du 17 décembre 1974.

35. S. Beckett, *Mal vu mal dit*, op. cit., p. 71.

36. M. Bousseyroux, *Figures du pire*, op. cit., p. 201.

irrémédiablement ouverte, cette « marge infinie ³⁷ », Beckett fait *disparaître* les substances épisodiques de l'objet *a* : voix éteinte et regard perdu au-delà d'un certain point.

C'est là que je m'arrêterai, avec cette question de l'ouverture à l'a-mur. À placer sa « folittérature ³⁸ » comme « moyen » entre symbolique et imaginaire ³⁹, « le pas Beckett » fraie l'animation de la substance jouissante et le « reflourissement » de la douleur en a-mur.

37. D. Rabaté, *Poétiques de la voix*, Paris, José Corti, coll. « Les essais », 1999, p. 69.

38. H. Cixous, *Tombe*, Paris, Seuil, coll. « Réflexion », 2008, p. 9.

39. Évitant d'une part le sens où se recolleraient l'imaginaire et le symbolique et d'autre part l'identification dernière au gisant, « marbre » du grand Phi.

Entretien avec David Bernard

De quoi la honte nous fait-elle signe ?

Marie-José Latour

De quoi la honte nous fait-elle signe * ?

Marie-José Latour : Je voudrais d'abord remercier Hélène et Florence qui ont été tout de suite partantes pour nous accueillir dans cette très jolie et jeune librairie, la librairie Les Beaux Jours, que le pôle 8 de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien leur souhaite des plus nombreux !

Nous avons le plaisir d'accueillir David Bernard, qui est psychanalyste à Rennes, AME de l'EPFCL. Tu es également maître de conférences à l'Université. Tu as publié l'an dernier aux éditions du Champ lacanien ta thèse de doctorat, qui a d'ailleurs reçu le prix de thèse du SIUEERPP, sous le titre *Lacan et la honte, De la honte à l'hontologie, Étude psychanalytique*. Je te remercie d'avoir accepté l'invitation de notre pôle dans un emploi du temps serré.

D'abord un mot sur le titre de cet ouvrage qui conjugue une certaine simplicité – Lacan et la honte – à une grande complexité – de la honte à l'*hontologie* –, ce qui devrait attiser la curiosité et le désir des lecteurs ! Vous allez l'entendre, David Bernard a cette grande qualité de rendre lisibles des concepts complexes et essentiels et c'est ce qui nous a donné envie de l'inviter. C'est un ouvrage dont l'érudition va bien plus loin que les références attendues, puisque, autant qu'à la philosophie et à la psychanalyse, tu fais appel à la littérature et au cinéma. On croise bien sûr Freud et Lacan, mais également Franz Kafka et François Bon, Giorgio Agamben et Georges-Arthur Goldschmidt, Jean-Paul Sartre et Robert Walser, Romain Gary et Dostoïevski, Bergman et François Dupeyron, etc.

* Entretien avec David Bernard à Tarbes le 12 mai 2012 à propos de son livre *Lacan et la honte*, Paris, éditions du Champ lacanien, 2011. Transcription faite par Marie-José Latour et relue par David Bernard.

C'est un travail très construit, dont la lecture de la table des matières donne déjà un certain nombre d'indications. Deux parties autour d'une « passion nécessaire » : « L'instant de voir la honte » (« La honte à travers le miroir », « La honte et le regard »), qui met donc en évidence ce que la honte doit à l'instant et au regard, et « *L'hontologie* », non pas l'ontologie qui concerne ce qui est relatif à l'être en tant que tel mais *l'hontologie* avec un « h », qui reprend un néologisme de Lacan sur lequel nous reviendrons également, qui met en évidence ce que la honte doit à la condition de l'être parlant (le « nous » du titre de cette rencontre : « De quoi la honte nous fait-elle signe ? »). Deux parties qui se concluent logiquement par « La honte autrement », autrement dit pas sans la honte qui nous porte au cœur de l'être parlant et nous invite, de cette honte, à ne pas avoir honte sans pour autant s'y abîmer, c'est-à-dire vouloir savoir et apprendre de ses hontes, comme tu l'écris page 194. Tu arrives donc en suivant ce fil de la honte à dire ce qu'il en est de l'éthique de la psychanalyse et c'est tout simplement remarquable, d'autant que tu le fais en répondant en quelque sorte à Lacan puisque en 1970, dans son séminaire, ce sont précisément les universitaires que Lacan interpellait sur cette question !

Ma première question, appelée par la première phrase de ton livre : « D'abord et déjà la preuve par la clinique », est plutôt une invitation. J'ai l'idée que ce n'est pas seulement un exercice universitaire qui est au départ de cette idée de faire une thèse sur la honte. Peux-tu nous dire un peu de ce qui t'a conduit à mettre les feux sur ce dont habituellement on se tait ?

David Bernard : Déjà un grand merci à vous pour cet accueil, un grand merci aux collègues du Forum, un grand merci à la librairie et à ces jours qui commencent, ces beaux jours !

En réponse à ta question sur ce qui m'a donné envie de travailler sur ce sujet, outre le point personnel qui fait que l'on se sent concerné par quelque chose, je pense là à deux choses. La première, c'est une remarque de Colette Soler lors d'une conférence ¹ faite il y a longtemps à Nantes, où elle indiquait que le névrosé n'avait pas honte au bon endroit. Il a honte de ses symptômes alors qu'il n'y a

1. C. Soler, « Qu'est-ce qu'un moi fort ? », conférence prononcée à Nantes, inédit.

aucune honte à avoir de ses symptômes. Mais une autre honte peut être utile, qui est celle que l'on peut avoir devant les exemples, non pas les modèles, les exemples, c'est-à-dire les quelques-uns qui n'ont pas cédé sur leur désir, comme l'on dit de façon trop habituelle. Il y avait donc là quelque chose qui m'avait soulagé sans doute d'un point de vue personnel (*rires*). L'autre point, c'est l'interpellation de Lacan dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse* ². Il y dit d'ailleurs qu'il souhaiterait démarrer ses leçons en réveillant ses auditeurs et qu'en général il se retient ! Or, sur cette question de la honte, il ne se retient pas. Il y va d'emblée très fort puisqu'il sait que la honte, on n'en parle pas facilement, et qu'il y a donc là un point structural qui présente certaines difficultés de transmission. Il le dit d'ailleurs à propos de la castration dans le séminaire *L'Angoisse* ³. Ce n'est donc pas simple de transmettre quelque chose sur ces questions car on y résiste, tout un chacun.

Puis ce qui m'a aussi accroché, c'est que je ne comprenais rien à ce chapitre sur la honte dans ce séminaire, et qu'en même temps cela me parlait et avait donc un effet de réveil pour moi. D'ailleurs, c'est aussi un point de méthode chez lui. Il dit bien qu'il a tout fait pour qu'on ne puisse pas le lire en diagonale ⁴, et il explique pourquoi : quand on ne comprend pas, on a une question, et quand on a une question, on se réveille ⁵ ! Notre pente naturelle est ainsi d'aller vers ce que l'on comprend tout de suite, d'où le risque d'aller uniquement lire des auteurs qui « éclairent » Lacan. C'est très avantageux, je m'en sers aussi beaucoup, mais à l'occasion trop de lumière sur le texte de Lacan fait qu'on ne lit plus Lacan et qu'il n'y a plus cet effet de réveil.

Enfin, le dernier point, c'est que dans la clinique la honte est extrêmement présente. Tu l'as dit tout à l'heure, tout un chacun a pu en faire l'expérience, c'est-à-dire en être touché, touché au corps.

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

3. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004.

4. Il dira en effet à propos de ses *Écrits* : « Tout est organisé pour interdire que ces textes soient lus en diagonale », dans *Interview au Figaro littéraire* (relue par Lacan), le 29 décembre 1966, par Gilles Lapouge, inédit.

5. Il énonce ainsi : « Un discours est toujours endormant, sauf quand on ne le comprend pas – alors il réveille », J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre*, inédit, leçon du 19 avril 1977.

C'est pour cela que je suis parti dès les premières lignes de mon livre de quelque chose qui pourrait paraître anecdotique mais dont on peut tirer enseignement. Un instant de honte qui réveille ! Enfin, quand je me suis intéressé à cette question, j'ai eu la surprise de voir à quel point on en avait peu parlé dans le champ de la psychanalyse, de la psychopathologie, mais aussi de constater qu'aujourd'hui on en parle de plus en plus, et mon livre en fait partie. Il y a donc quelque chose de cet affect qui nous fait signe du plus singulier de chacun mais aussi de l'époque et qui nous donne l'occasion d'en apprendre quelque chose.

M.-J. Latour : Dans la multitude des formules de ton livre, toutes plus pertinentes les unes que les autres quant à l'accointance de la honte et du regard, j'en extrais une : « Ce qui fait la honte, c'est la rencontre d'un regard. » Il me semble que c'est là en quelque sorte ta thèse. En t'appuyant sur une lecture magnifique de *L'Être et le néant*⁶ de Sartre, tu montres avec Lacan comment « le sujet honteux est un qui est surpris à désirer [dimension du désir que Sartre avait mise de côté dans son analyse de la position du voyeur] un pris la main dans le sac des jouissances ». Avons-nous là une première réponse à la question qui fait le titre de notre invitation, de quoi la honte nous fait-elle signe : la honte est un index de la jouissance ?

D. Bernard : Oui. On ne va pas faire ici trop de références bibliographiques mais déjà dans le séminaire *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*⁷, Lacan donne, en passant, cette définition de la honte. Elle est un instant de réduction du sujet à ce qu'il est comme objet cause du désir, à ce qu'il est comme sujet désirant. Instant de destitution sauvage du sujet, qui réduit le sujet, qui le destitue, mais où l'on trouve aussi un des effets intéressants de cet affect de honte qui va contre le moi, qui va contre le sujet voulant parader avec son moi fort, qui va contre le sujet voulant se remparder derrière sa belle image, par laquelle il veut autant se donner à voir à l'autre que s'en cacher. La honte vient donner comme un coup de griffe dans cette image et amène le sujet à s'éprouver comme sujet désirant.

6. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1976.

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

Pour préciser le rapport du sujet à la jouissance, je dirai qu'il y a donc le sujet affecté par la faute de jouissance, la jouissance qui ne convient pas, aussi bien celle qui manque que celle qui est là en trop. La honte concerne ainsi le registre du manque autant que celui de l'excès, et reste corrélée à la castration. Mais elle est aussi centrée par l'un des objets cause du désir, le regard. C'est là que Lacan rend hommage à Sartre, et cela très tôt, notamment à ses analyses sur la question de la honte. Certes, Lacan se distingue de Sartre sur un plan puisque Sartre présente le sujet voyeur pris la main dans le sac de ses jouissances, comme sujet néantisant, alors qu'au contraire Lacan le dit sujet désirant. Mais il rend hommage aux analyses de Sartre sur la question du regard, Lacan faisant valoir le trajet en retour du regard qui fait que dans cet instant de honte le sujet se voit être vu. Cela peut être décliné de plusieurs façons différentes. Par exemple, dans ce *Séminaire XI*, Lacan dit bien qu'on est parlé avant que de parler. Il insiste souvent là-dessus : avant que le sujet ne naisse, il est déjà parlé, il porte déjà un prénom, on le mandate déjà à partir de tel ou tel espoir parental, « il sera ceci ou cela ». D'ailleurs, notons combien les jeunes parents commencent souvent par dire à propos de leur premier enfant : « Il fera bien ce qu'il voudra. » Il y a là comme une dénégation structurale, qui indique que la question n'est pas si simple. Mais outre ce lieu de la parole qui préexiste au sujet, Lacan indique aussi dans ce séminaire que le sujet est soumis à un regard originel. Cet Autre qui préexiste au sujet, il lui préexiste aussi comme regard, et Lacan s'appuie là sur les analyses de Merleau-Ponty qui fait valoir cette place particulière du regard. Enfin, à propos de ce trajet en boucle de la pulsion et de « se voir être vu », ce qui m'a intéressé est ce que dit Lacan à propos de Pensée dans le texte de Claudel, *Le Père humilié*⁸. Pensée est aveugle, et Lacan en fait une figure de la pudeur puisque, précisément, elle ne peut pas se voir être vue.

M.-J. Latour : Cette articulation de ce qui est un effet de castration et ce qui est un effet de jouissance reprend l'articulation entre le sujet honteux et celui qui dit « c'est honteux ». Si « le sujet honteux est un se voyant être vu au point où il est signe de rien », celui qui dit « c'est honteux » dénonce un Autre éhonté. Cela te conduit, me semble-t-il, à proposer une topologie de la honte. Peux-tu nous en dire deux mots ?

8. P. Claudel, *L'Otage*, suivi de *Le Pain dur* et de *Le Père humilié*, Paris, Folio, 1972.

D. Bernard : Quelque chose dont je n'ai pas parlé dans mon livre, c'est ce que Lacan va amener sur la question de la jouissance comme jouissance hors corps. Je vous invite sur ce point à lire le livre remarquable de Giorgio Agamben, *Nudités*⁹. Agamben y revient sur le commentaire que saint Augustin a fait de la faute première d'Adam et Ève et sur le stratagème que Dieu a trouvé pour sanctionner leur faute : désormais, l'homme pourra maîtriser toutes les parties de son corps... sauf les parties sexuelles ! En ce lieu du corps, il y a donc quelque chose qui est inéducable¹⁰, non maîtrisable, à quoi saint Augustin ajoute alors un commentaire très drôle sur la tentative et les performances de maîtrise de son corps par l'être humain. D'ailleurs, cette aspiration a aussi une grande actualité avec la place du sport dans notre société, mais aussi une portée éducative, voire politique¹¹ : comment faire pour que les corps marchent droit, se tiennent bien, se tiennent tranquilles ? On en a également un exemple dans *L'Éveil du printemps*¹² de Frank Wedekind, où un adolescent, Moritz, fait un rêve érotique qui le réveille, le bouscule et l'affecte de honte. Il diserte alors sur la façon dont il fera faire beaucoup de sport à ses enfants pour qu'ils puissent dormir tranquilles ! Pour le petit Hans, c'est la même question qui se pose avec ses premières érections : *qu'est-ce que c'est que ça ?* Hans donne du coup à son engin un surnom, *wiwimacher*, traduit en français par « fait-pipi ». Mais Lacan précise bien qu'il l'a appelé comme ça « parce qu'il ne sait pas comment l'appeler autrement¹³ ». Comme on ne sait pas comment nommer cela, il y a un effet d'invention, une trouvaille de la langue¹⁴, qui viennent désigner ce point de jouissance phallique hors corps. Il y a donc aussi dans ce qui fait la honte cette jouissance hors corps, inéducable et parasitaire.

9. G. Agamben, *Nudités*, Paris, Payot et Rivages, 2009.

10. L'organe phallique a ses « humeurs », dira autrement Lacan dans « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 461. Il ajoute encore : « On lui impute d'être émotif... Ah ! N'eût-on pu mieux le dresser, je veux dire l'éduquer. Pour ça on peut toujours courir », *ibid.*

11. Il serait ici intéressant d'étudier les rapports de la gymnastique et de la politique.

12. F. Wedekind, *L'Éveil du printemps*, Paris, Gallimard, 1974, p. 22.

13. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », 4 octobre 1975, inédit.

14. D'où pourraient être aussi interrogés les rapports du signifiant et de la honte, de quoi les mots sont gros.

M.-J. Latour : Comment articulerais-tu la culpabilité, la honte et la pudeur ? Il me semble que ce n'est pas la même chose. La pudeur serait-elle un bon usage de la honte ?

D. Bernard : Il faudrait peut-être déjà distinguer des pudeurs. Lacan a souvent utilisé cette expression : les « fausses pudeurs ». Cela me fait notamment penser à cet autre commentaire qu'il fait sur « l'honnête qui tient à l'honneur » dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse*¹⁵, de même qu'à la chanson de Brassens : le « regard oblique des passants honnêtes ». Une fausse pudeur, à l'occasion, peut en effet permettre de réduire l'autre à la honte pour se laver de ses propres hontes. Marie-Jean Sauret, qui a dirigé ma thèse, m'avait fait cette remarque à propos du maniement de la honte qui a pu avoir lieu au moment du nazisme : réduire l'autre à la honte pour en faire l'objet honteux à recracher. Une tout autre forme de pudeur est de faire avec le manque, notamment avec le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel¹⁶, ainsi que l'énonce Lacan, mais sachant aussi que la pudeur n'est pas sans être érotisée. Ce n'est pas seulement une façon de se cacher, il y a des pudeurs très séduisantes si l'on raccorde cela à la question du voile. Quant à la culpabilité, cela m'évoque le dire de Freud notant qu'il est plus aisé pour les analysants de parler de leur faute que de leur honte. Ce qui laisse à penser que la honte ment moins que la culpabilité, dont Freud insiste beaucoup pour dire qu'elle est un affect déplacé. Cela convoque bien davantage le sujet. Et dans cette réduction du sujet qui est convoquée, les mots manquent. J'avais été ainsi frappé par l'expression d'un analysant revenant sur une séquence honteuse : « Oh non ! »

M.-J. Latour : Justement, le geste que tu fais là, la main devant la bouche, rejoint la main devant le regard, dont nous avons fait l'image de l'affiche annonçant notre rencontre. Quand tu commentes le film de Dupeyron, *La Chambre des officiers*, tu dis très justement : « La honte peut être une lâcheté par rapport à un moment de lucidité forcée. » Il se trouve que j'ai vu hier soir le film de Rithy Panh, *Duch, le maître*

15. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit.

16. Lacan dira en effet : « La seule vertu, s'il n'y a pas de rapport sexuel [...] c'est la pudeur », dans *Le Séminaire, Livre XXI, Les non-dupes errent*, inédit, leçon du 12 mars 1974.

des forges de l'enfer. Nous sommes devant un type qui s'explique sur sa responsabilité dans le massacre appliqué de douze mille Cambodgiens. La honte est quasiment le dernier mot du film, mais Duch n'a pas honte de ce qu'il a fait. Nous, les spectateurs, avons honte, jusqu'à se voiler le regard, ne voulant pas voir ni entendre, se voiler le regard pour ne pas être vu se voyant être vu. Cela m'a fait penser au film de Dupeyron sur ceux que l'on a nommés « les gueules cassées » de la Grande Guerre et au commentaire que tu en fais.

D. Bernard : Cela en effet s'appuie sur le témoignage d'une infirmière et il y a notamment cette scène effroyable, où un père va retrouver son fils. À cet instant-là son fils qui ne le reconnaît pas s'écrie : « Pas papa ! » Cette scène va avoir pour cet homme un effet de mélancolisation. De ne pas être reconnu, il va s'éprouver comme une charge pour l'humanité. C'est une destitution qui n'est pas celle d'un rougissement de désir, mais une réduction à un objet déchet sans aucune brillance phallique. Là, ce n'est pas le « oups ! », ce n'est pas le lapsus honteux, mais un effet de mélancolisation qui va conduire cet homme à se suicider. La clinique de cette destitution que comporte la honte est donc plurielle.

M.-J. Latour : Cela nous amène à la question de l'*hontologie*, soit à ce rapport entre l'être et la honte. Que pourrais-tu dire pour rendre un peu plus parlant ce néologisme de Lacan qui joue sur ce qui est relatif à l'être et qui indique qu'il n'y aurait de rapport à l'être que marqué par la honte ?

D. Bernard : Une étudiante m'a rapporté une scène : gardant des enfants, elle a noté que l'un d'eux, tout jeune, venait vers elle spontanément à chaque fois qu'il avait fait une bêtise en disant : « Je n'ai pas fait de bêtise ! » Nous avons là un aperçu du caractère inéducable de ce qui fait le sujet, le sujet est celui qui fait des bêtises, qui ne se réduit pas à une sage image. Cela me rappelle le temps où nous avions des images lorsque nous étions sages ! C'est d'ailleurs toujours intéressant lorsqu'un analysant commence à se souvenir de son style de bêtise à lui. Ce matin, dans l'avion, j'ai même noté ceci dans le séminaire de Lacan *Les Formations de l'inconscient* : « À tout jamais le désir

humain restera irréductible à aucune réduction et adaptation ¹⁷. » Ce qui renvoie aussi à ce que Freud dit sur le « désir indestructible ». Structuralement, le sujet n'en fait donc qu'à sa tête. Là où l'on voudrait qu'il se tienne un peu tranquille, qu'il finisse son assiette, c'est tout cet écart que l'on repère chez l'enfant qui face à la demande éducative de l'Autre y résiste, quand il commence à faire le « difficile », comme on dit. Cela permet donc d'indiquer la résistance structurale du sujet désirant, lequel fait tache, face aux idéaux et aspirations de l'Autre. La question de l'*hontologie* comporte que le sujet ne peut se réduire à une image, mais qu'il est corps, corps affecté, entaché, un peu à la façon du sparadrap du capitaine Haddock.

M.-J. Latour : Impossible de s'en défaire ! Finalement, tu donnes une réponse à la question que nous posons : de quoi la honte nous fait-elle signe ? Elle fait signe d'un sujet...

D. Bernard : D'un sujet... et du corps parlant. Mais aussi de ce qui fait l'actualité du discours contemporain (et Agamben avance aussi des choses là-dessus), où l'on voudrait qu'il n'y ait plus d'expérience. Lacan attrape ainsi dans son séminaire une formule qui courait à l'époque : « "Ça ne mérite pas la mort", dit-on à propos de n'importe quoi, pour ramener tout au futile. » Vouloir tout réduire au futile, c'est-à-dire, du moins tel que je le comprends, vouloir forclure la dimension du réel et de l'impossible. Les slogans publicitaires le montrent, qui promettent l'accessibilité absolue. Cela me fait penser au livre du philosophe Günther Anders, *L'Obsolescence de l'homme* ¹⁸, où il reprend un slogan d'une compagnie de navigation disant : « Vous n'avez plus rien à espérer, avec nous tout est possible ! » Anders en déduit que le service type du discours actuel, du discours capitaliste, c'est la « livraison à domicile ». Il dit cela dans les années 1950 et en effet cela est paradigmatique. Cela ferait croire que l'on pourrait s'asseoir dans son fauteuil, et que tout serait libre d'accès sans qu'il y ait plus cette dimension de l'expérience ¹⁹ contre laquelle on se cogne...

M.-J. Latour : Ni du désir...

17. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, p. 313.

18. G. Anders, *L'Obsolescence de l'homme*, t. II, Paris, Fario, 2011.

19. Celle du réel.

D. Bernard : Ni du désir. La honte, comme la place qu'elle a aujourd'hui dans les recherches, serait donc le signe d'un effet retour du sujet désirant et du corps parlant.

M.-J. Latour : Justement, sur cette question du discours capitaliste, tu fais valoir comment il a produit une autre « variété » de la honte. Tu fais une analyse d'ailleurs remarquable, ce n'est pas si souvent que les psychanalystes se penchent sur les ouvrages des sociologues, du livre de Stéphane Béaud et Maurice Pialoux sur la condition ouvrière ²⁰. À partir des interviews qu'ils ont fait des ouvriers, tu montres comment il y aurait une honte produite par le discours capitaliste qui serait la honte d'être unique.

D. Bernard : Je le dois vraiment à Anders et à ce livre de Béaud et Pialoux qui a été pour moi lumineux, non seulement pour ses analyses, mais pour les témoignages d'ouvriers qu'il rapporte. Dans cet ouvrage, nous pouvons lire en effet comment certains ouvriers témoignent être affectés par le discours actuel, qui a changé. Les sociologues ont enquêté pendant une dizaine d'années dans une usine Peugeot à Sochaux, période au cours de laquelle s'est produit le passage du taylorisme à la nouvelle idéologie et la nouvelle méthode de production dites « zéro défaut », ou idéologie de la qualité. L'idéologie de la qualité à laquelle nous sommes tous soumis, y compris dans les établissements de soins, nous vient de l'industrie automobile japonaise. Ces ouvriers témoignent de façon très vive comment ils sont affectés d'être réduits à un objet pour l'autre, voire à un objet de jouissance pour l'autre. Et l'affect de honte peut en être l'index. Ils disent comment on leur demande d'en faire toujours plus, un « plus » qui résonne encore aujourd'hui politiquement, comment on veille de très près à ce que dans leur activité et leur rythme de production il y ait zéro défaut. Certains de ces ouvriers confient alors comment, face à cette demande, ils s'appliquent au contraire à faire des erreurs, à garder leur petite marge d'erreur, en cachette, ce qui est une façon de se séparer de cette demande et d'y résister. Une ouvrière dit : « Si on ne faisait pas d'erreurs, on ne serait pas humain. » Cela dit en effet à quel point non seulement l'erreur est humaine mais l'erreur, c'est

20. S. Béaud et M. Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière, Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

l'humain, au sens du lapsus, de l'acte manqué, du pas de côté, comme Lacan dira : le symptôme, c'est l'humain. Cette honte qui affecte le sujet moderne, et qui est entretenue par le discours capitaliste, serait alors, montre Anders, celle de ne pas se réduire à un objet gadget performant, à la façon de Chaplin dans *Les Temps modernes*, la honte de ne pas réussir cela. La honte de ne pas être un gadget, autrement dit, pour nous, la honte d'avoir un corps... parlant.

M.-J. Latour : Cette surveillance, ce flicage permanent, tu l'articules à un « usage canaille de la puissance du regard ». Quel est cet usage canaille ?

D. Bernard : J'ai l'idée qu'avec l'*hontologie* il y a là comme une fragilité structurale du *parlêtre*. Or s'il y a là un point structural, alors il peut y avoir, selon les discours, des managements de cela, c'est-à-dire qu'il est possible d'accentuer cela, de faire usage de ce point-là, de réduire l'autre à la honte. Pensons ainsi à l'idéologie nazie, et à la façon dont elle a pu vouloir réduire l'autre à un objet honteux. Sans même parler des camps, le port de l'étoile jaune. C'était faire en sorte que l'autre soit toujours vu, qu'il fasse toujours tache et qu'il n'ait plus le droit de se cacher. Soustraire à un sujet la possibilité de se cacher peut en effet abolir un sujet. À partir de la clinique plus quotidienne, on peut d'ailleurs noter à quel point les enfants sont désireux de pouvoir se cacher. Les cabanes que les enfants font sont une façon de se séparer de l'Autre et de lui manquer, en veillant à ce que cet Autre les cherche, qu'il ne soit pas indifférent à cette séparation, sinon cela serait un peu pathétique ! (*Rires.*) La psychose le met aussi en évidence. Ma première idée était qu'il n'y avait pas de honte dans la psychose. N'importe quoi ! Il suffit d'écouter ces sujets pour entendre à quel point ils sont affectés par cela, mais par des circuits à l'occasion différents, et notamment quand le sujet a la certitude de ne plus avoir la possibilité de se cacher, d'avoir un secret. On retrouve également cela dans la certitude d'être surveillé, la certitude de la transmission de pensées, etc. Lacan, à propos d'une présentation clinique dans le séminaire *Le Sinthome* ²¹, l'homme aux paroles imposées, dit que, si ce type risque de se suicider et cette fois de réussir,

21. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 96.

c'est parce qu'il a l'idée qu'il est absolument transparent, c'est-à-dire qu'il n'a pas la possibilité d'avoir un secret. Et à partir de ce point précis, Lacan dit qu'il est foutu, sauf s'il invente quelque chose, bien sûr. Étymologiquement, « secret » vient de « séparer ». On a donc là, avec l'*hontologie*, un point structural, dont des discours à l'occasion peuvent se servir et faire un mauvais usage.

M.-J. Latour : Un usage canaille donc.

Je sais qu'il y a d'autres collègues qui ont lu ton livre. Qui veut prendre la parole ?

Sophie Pinot : Je voudrais insister sur ce point à propos de ce qui se passe dans les institutions, où l'on supprime tous ces endroits-là, et les effets que ce « nettoyage » peut avoir sur les enfants.

D. Bernard : Cela me permet d'évoquer l'un des textes d'August Aichhorn²² où il compare deux types d'institution, celle où c'est, en gros, le bazar, où il y a la plainte du voisin car les adolescents sont allés pêcher la truite dans son étang, etc., et celle où tout est propre, rangé. Et il dit : « Mais enfin, pensons à ce qu'est la chambre d'un enfant ! » Qu'est-ce qu'il y a dans la chambre des enfants, si ce n'est du désordre ! Grande question ! (*Rires.*) Est-ce possible que la chambre d'un enfant soit rangée ? On y trouve quoi ? Des trois fois rien, des bouts de ficelle, des bouts de machin, cachés dans des coins, et Dieu sait si c'est important ! Chacun a son coin, je crois, où il peut se soustraire un moment aux autres. Dans ce qui fait la vie d'un sujet, il est nécessaire de consentir à ce qu'il y ait des choses un petit peu en marge. Il y a aussi là-dessus un texte remarquable de Walter Benjamin dans *Sens unique*²³. Il y égrène ses souvenirs d'enfance et explique notamment comment il avait mis dans un tiroir des coquilles de noix qui étaient des bateaux, un bout de ficelle qui était un serpent, etc., et comment il ne fallait surtout pas que sa mère vienne ranger tout cela. Or il intitule ce souvenir « Enfant désordonné ». J'ai trouvé cela commenté chez Georges Didi-Huberman²⁴...

22. A. Aichhorn, *Jeunes en souffrance*, Éd. Champ social, 2005.

23. W. Benjamin, *Sens unique*, Paris, Revue, 1978.

24. G. Didi-Huberman, *Quand les images prennent position*, t. I, Paris, Éditions de Minuit, 2009, p. 206-209.

M.-J. Latour : C'est quelqu'un dont nous parlons souvent ici, au forum sur le pouvoir de l'image

D. Bernard : J'ai une admiration pour le travail de ce monsieur. Il reprend cela : qu'est-ce que le désordre et notamment chez l'enfant ? Le désordre est cette façon de désassembler les choses pour en faire l'expérience, comme le dit Baudelaire dans « Morale du joujou », pour voir ce qu'il y a dedans, pour chercher l'âme de l'objet, comment tout ça se désintrie. Il y a donc là quelque chose d'essentiel qui se joue et qui ouvre la question de la façon dont les institutions consentent à cela. Cela ouvre une autre question qui mériterait que l'on y réfléchisse : qu'est-ce que le quotidien ? De quoi est-ce fait ? Il y a un très beau texte de Maurice Blanchot là-dessus : « La parole quotidienne ²⁵ ». C'est une question majeure : comment l'institution consent-elle à ne pas tout surveiller, veut-elle ne pas tout surveiller ?

Une partie de l'enregistrement est inaudible. À partir des questions et remarques de Pascal Padovani, Michel Formento, Claude Carassou, Colette Lethier, furent évoqués : la différence entre logique de pousse-à-l'aveu et logique analytique, la honte du manque à être et la honte de l'être en trop, la culpabilité, la honte de vivre, la mélancolie à distinguer de l'effet de mélancolisation, le fantasme, etc.

Anne Théveniaud : Je voudrais demander des précisions sur la honte et l'(h)ontologie.

D. Bernard : Ce que j'en ai compris est que cela vient pointer ce qu'est le sujet comme corps parlant, comme corps affecté dans sa jouissance, sujet originellement lié au regard de l'Autre et toujours à essayer de soigner son image.

M.-J. Latour : Il me semble que si Lacan dit qu'il n'y a pas d'ontologie, c'est bien parce que nous parlons et, du fait de parler, il ne peut y avoir de fixation de l'être, il ne peut y avoir de science de l'être. C'est pour cette raison, me semble-t-il, qu'il l'écrit avec un « h » puisque, selon ta formule, David, c'est justement la honte qui nous porte

25. M. Blanchot, « La parole quotidienne », dans *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

au cœur de l'être parlant. C'est dans les quelques lignes très serrées du *Séminaire XVII* ²⁶ que Lacan produit ce néologisme en convoquant les philosophes.

D. Bernard : C'est un point très important auquel je tiens beaucoup également, et qui concerne aussi les écoles de psychanalyse. Lacan insiste pour dire que la psychanalyse n'a pas à proposer d'ontologie, c'est-à-dire n'a pas à proposer de vision du monde. Freud le dit explicitement également dans sa trente-cinquième des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* : à la différence de la philosophie, de la politique, etc., la psychanalyse n'a pas de vision du monde à proposer, elle n'a pas à promettre de guérir de l'impossible. Et ce n'est pas pour rien que Freud ramène dans ce texte ses trois impossibles : gouverner, éduquer, soigner...

Michel Formento : Lacan y ajoutera un quatrième.

D. Bernard : Oui, faire désirer. Il s'agit donc de *faire avec* cet impossible et non de « boucher les trous de l'édifice du monde ». C'est une question cruciale car certains voudraient nous vendre aujourd'hui la psychanalyse comme vision du monde pour, avec ça, faire de « l'éducation freudienne » en France et ailleurs ²⁷. C'est aussi contre cette ontologie-là que Lacan ramène la question de l'*hontologie* avec un « h », y incluant et y ramenant au contraire l'impossibilité de tout dire.

M.-J. Latour : Cela tombe bien puisque nous allons être obligés de nous arrêter là. Je voudrais te laisser le dernier mot, sur une belle formulation que tu proposes en réponse à la question « Qu'est-ce qu'une vie honteuse ? », soit : « Une vie qui ne mérite pas qu'on en meure. »

D. Bernard : C'est l'une des thèses de Lacan du séminaire *L'Envers de la psychanalyse*, et la question de ce qui peut transcender une vie, et

26. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 209.

27. Cf. J.-A. M. dans son débat avec M. Onfray : « [...] (re)prendre en charge l'éducation freudienne du public français et, à terme, en l'étendant sur tous les continents [...] développer une humanité analysante », dans *Philosophie magazine*, n° 36, février 2010.

d'un bon usage possible de cet affect. Alors, bien sûr, attention, il ne s'agit pas de dire comment faire avec la honte, mais, à condition de retrouver cet effet de réveil, d'aller contre la consistance moïque, et d'en apprendre quelque chose. Sur ce point, j'aime bien cette autre phrase de Freud, en 1914, dans son texte « Remémoration, répétition, perlaboration ²⁸ ». Il ne parle pas explicitement de la honte, mais dit que le pari de la psychanalyse est de faire que le sujet cesse de considérer le symptôme comme quelque chose de « méprisable », pour en faire au contraire « quelque chose de précieux pour sa vie ultérieure ». Quel renversement !

28. S. Freud, « Remémoration, répétition, perlaboration », dans *La Technique psychanalytique*, Paris, PUF, 2005.

Chronique

Claude Léger

Pris au dépourvu, rattrapé par le temps, soumis à une *deadline* inflexible, inexorable, inoxydable, « ça chauffe ! », comme pouvaient dire les soutiers du Titanic ou les cheminots au temps de la Pacific 231. Ou encore : « Chaud devant ! », comme le vociféraient les garçons de brasserie parisienne, avec une inimitable délicatesse.

Étienne Klein a judicieusement placé en exergue d'un chapitre de son livre *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*¹, intitulé « Quel est le moteur du temps ? », une citation de J. L. Borges : « [Le temps] c'est un feu qui me dévore. Mais je suis le feu². » On s'en défend habituellement par un « Y a pas l'feu ! » procrastinateur et désinvolte. Paul Eluard disait cela plus élégamment : « Nous passons notre vie à renverser les heures. Nous inventons le temps³. »

Mais que de temps perdu à des vétilles, des fadaises, des petits riens (tiens, tiens...) ⁴. Pour revenir à de plus sérieuses considérations, je reprends ma lecture d'Étienne Klein : « Le cours du temps, ou passage du temps⁵, ne serait qu'une simple apparence pour de nombreux physiciens contemporains. Certains vont même jusqu'à considérer le passage du temps comme une pure illusion, comme un produit culturel abusivement dérivé de la métaphore du fleuve⁶. » On la trouvait évidemment chez Borges, la métaphore. Avant le feu, il y avait en

1. É. Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Flammarion, 2007.

2. J. L. Borges, *Enquêtes*, dans *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, p. 816.

3. P. Eluard, *Poésie ininterrompue*, 1946.

4. Variante : « Tintin, tu repasseras ! » Le problème, c'est que l'Histoire ne repasse pas les plats, selon le bon docteur Destouches, végétarien et martyr.

5. Voir si l'on ne trouve pas cela chez W. Benjamin, dans ses passages parisiens...

6. É. Klein, *Le facteur temps...*, *op. cit.*, p. 62. Un de mes patients, schizophrène et néanmoins géomètre, considère que c'est par pur effet placebo qu'on est entraîné vers la mort.

effet le fleuve qui l'emportait et même le tigre qui le déchirait. Peut-être pensait-il au calendrier chinois.

« Ô temps, suspends ton vol... » De quel volatile peut-il bien s'agir ? Le seul à figurer dans le bestiaire bouddhique, à part le coq dont le vol n'est pas assuré, c'est le dragon, lequel est un cracheur de feu, mais qu'on serait bien en peine de voir répertorié dans *L'Histoire naturelle* de Buffon. Dans le contexte d'urgence où je me trouve, je serais plutôt enclin à lire ce vol comme un larcin : Ô temps, au voleur !

Lamartine se sert de la métaphore du lac, plutôt que de celle du fleuve. Son lac doit être gigantesque : « L'homme n'a point de port, le temps n'a point de rive. / Il coule et nous passons. » Encore heureux que ce ne soit pas lui qui passe et nous qui coulions.

Faudra-t-il, pour nous dégager de toutes ces métaphores et aller au plus pressé, invoquer les mânes d'Héraclite, de Parménide, de Zénon ou d'Empédocle ? Rien n'est moins sûr. Prenez Héraclite : « Toutes choses sont convertibles en feu et le feu en toutes choses ⁷. » Et le fragment suivant : « Car on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve ⁸. » Mais Parménide, son contradicteur de la génération suivante, n'est évidemment pas d'accord : « [...] l'être embrasse au plus près l'être. Or il est immobile, pris dans les limites de formidables liens. Il est sans commencement ni fin ⁹. » Souvenons-nous de son disciple Zénon d'Élée et de ce qu'il fit subir à une pauvre tortue en l'épuisant, tout ça pour lui faire gagner une course ridicule contre Achille, pourtant surnommé l'incomparable. Là, le facteur temps en prend un sacré coup.

Empédocle était lui aussi un élève de Parménide, mais un Sicilien, qui avait viré pythagoricien. Jean Bollack traduit ainsi un passage de *La Nature*, qu'il préfère nommer *Les Origines* : « Pauvre dans leurs vies est la part de la Vie : à peine ils l'assemblent, voués à un rapide destin, ils s'envolent, emportés comme fumée ¹⁰. » Et, selon le principe qu'il n'y a pas de fumée sans feu, Empédocle est allé, comme on sait, se faire griller dans l'Etna.

7. Héraclite, « Fragment XC », dans *Les Présocratiques*, Paris, La Pléiade, 1988, p. 166.

8. *Ibid.*, « Fragment XCI », p. 167.

9. Parménide, « Fragments, B VIII », *ibid.*, p. 262.

10. Empédocle, « Arguments et témoignages », dans *Les Origines*, t. II, Paris, Gallimard, 1992.

Faute de temps, nous allons enjamber les siècles, sauter à pieds joints par-dessus Platon et Aristote, pour aller, en passant, rendre hommage à l'évêque d'Hippone, car son paradoxe sur le temps nous plaît bien : « Qu'est-ce, en effet, que le temps ? [...] Si personne ne me pose la question, je le sais ; mais, si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus ¹¹. » Il y en a un autre qui n'est pas mal : « [...] si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ¹² ? » Le livre XI des *Confessions* d'Augustin est donc, vous l'aurez compris, consacré au temps, en deux temps trois mouvements, où, comme dit Augustin, « le passé et l'avenir nous sont présents dans les représentations de notre esprit ¹³ ». J'en viens là où je voulais en venir, en faisant mes excuses aux prisonniers et au directeur, pour passer cavalièrement par-dessus les trois temps du « Temps logique ¹⁴ ».

Allez, hop ! Ouvrons *Les non-dupes errent*, à la séance du 11 décembre 1973, inédite, toujours inédite ; mon exemplaire est fait à partir de « notes intégrales, prises par un groupe d'élèves » : « Entre votre Symbolique, votre Imaginaire et votre Réel, depuis le temps que je vous les ressasse, vous sentez pas que votre temps, votre temps se passe à être tirailés ? En plus, ça a un avantage, hein, ça suggère que l'espace implique le temps et que le temps, c'est peut-être rien d'autre, justement, qu'une succession d'instant de tiraillement. [...] Le temps, c'est peut-être que ça, enfin, l'éternité de l'espace... ce qui sort là d'un coincement sans remède. Ouais. Le nœud borroméen, décidément, n'est pas du tout un truc négligeable. »

Dites donc ! Vous avez vu ça ? Ces petits riens commencent à se pousser du col, à faire du chiqué et de l'épate, à se parer des plumes du paon ¹⁵. Encore heureux qu'on n'ait pas eu droit à *Sein und Zeit*, à Agamben et au temps qu'il reste, et pourquoi pas au temps qu'il fait,

11. Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, 14, tr. J. Trabucco, Paris, GF, 1964, p. 264.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, Livre XI, 18, p. 267.

14. On trouve déjà chez Augustin une structure tripartite du présent : le présent du passé, la mémoire ; le présent du présent, l'intuition ; le présent du futur, l'attente. Cela évoque un peu le temps pour comprendre, l'instant de voir et le moment de conclure.

15. J. de La Fontaine, « Le Geai (Léger) paré des plumes du paon » (1668), dans *Fables*, Livre IV.

à la théorie de l'univers-bloc de l'espace-temps contre le présentisme, à la *Growing Block Theory* – Étienne Klein a plein d'idées là-dessus.

Assez !

À la question : « Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ? », saint Augustin répondait, avec quelque contorsion, qu'il ne voulait pas répondre de la même façon que quelqu'un de sa connaissance qui cherchait à éluder la difficulté du problème, à savoir : « Il préparait un enfer pour les curieux ¹⁶. »

Il est grand temps d'envoyer ce salmigondis à la responsable du *Mensuel*, en espérant qu'on ne me le retournera pas avec un commentaire du genre : « Prenez donc le temps de vous relire ¹⁷. »

2 octobre 2012

16. Saint Augustin, *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 262.

17. Théorie de l'espace-temps inversé. Et quoi encore ?

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

