

## sommaire du n° 174, janvier 2024

■ Ouverture	3
■ Séminaire École	
J. Lacan, <i>D'un discours qui ne serait pas du semblant</i>	
Séance du 20 janvier 1971	
Bernard Nominé et Pascal Padovani	7
■ Comment parler du corps ?	
Yann Dujeancourt-Mesure, Introduction	21
Nadine Cordova, Le(s) corps en psychanalyse : parcours	26
Brigitte Hatat, Se faire un corps. Entre ardeur et vacuité	35
■ Logique du fantasme (1/2)	
Denys Gaudin, D'un <i>cogito</i> mijoté façon Morgan	44
■ Entre-champs	
Anne Meunier, Pour une éthique du numérique ?	
<i>Les Robots « émotionnels »</i>	61
■ Entretien avec Sabine Huynh	
Pas de vie sans le poème. S'apparenter à un pouâte	65
■ Paris 2024	
XII <sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums	
<i>L'angloisse, comment la faire parler ?</i>	
Patrick Barillot, Argument	83
Gabriel Lombardi, Antécédents de la question	86
Marc Strauss, L'empoigne	88
VIII <sup>e</sup> Rencontre d'École	
<i>Savoir et ignorance dans le passage à l'analyste</i>	
Collège international de la garantie, cig 2023-2024, Argument	90
■ Brèves	
Anne Migliorini, À propos de <i>Dessins et maux d'enfant</i> ,	
de Marie-José Latour	94
Josée Mattei, À propos de <i>En toi plus que toi</i> , de Nicole Bousseyroux	96
■ Fragments	
Un homme et une femme	98
L'impudence d'un semblant	99

Directrice de la publication

**Natacha Vellut**

Responsable de la rédaction

**Bruno Geneste**

Comité éditorial

**Karim Barkati**

**Anne Castelbou-Branaa**

**Ahmed Djihoud**

**Pantchika Doffémont**

**Denys Gaudin**

**Isabelle Geneste**

**Céline Guégan-Casagrande**

**Adèle Jacquet-Lagrèze**

**Mélanie Jorba**

**Laurence Martin**

**Roger Mérian**

**Jean-Marie Quéré**

**Vandine Taillandier**

**Catherine Talabard**

Maquette

**Jérôme Laffay et Céline Delatouche**

Correction et mise en pages

**Isabelle Calas**

## Ouverture

Ce n'est pas tâche aisée que d'écrire la psychanalyse. À plus d'un titre.

À considérer que lire et écrire sont un seul et même acte, les textes fondateurs de la psychanalyse ne coulent pas de source.

Lire Freud demande d'entrer dans une écriture – syntaxe, vocabulaire – dépassée. Les nouvelles générations sont bien souvent rebutées en première intention par le style « d'un autre siècle ». Et la traduction de l'allemand en français, Lacan le rappelle régulièrement, n'est pas sans difficulté ; parfois jusqu'au contresens.

Lire Lacan nécessite de suivre un cheminement de réflexion oral dans lequel la pensée se cherche avant de s'affirmer. L'apprentissage de la lecture contemporaine tourné autour des mots-clés et de la mise en valeur de concepts immédiatement accessibles ne prépare pas à une telle approche.

La question se pose alors d'écrire la psychanalyse dans une écriture contemporaine. Chacun trouvera son style propre. Écrire comme Freud, parler comme Lacan, ne garantit pas la pertinence du propos. L'identification aux maîtres n'ouvre pas la voie au désir singulier. Écrire relève de l'intime.

Le rapport à l'écrit est radicalement modifié par l'analyse. *L'extime* ne prend corps que de s'articuler à *l'intime* ; sans cette considération, l'écriture reste objectivante et froide. Freud en relatant avec une précision chirurgicale ses cures et Lacan en ouvrant le cheminement de sa pensée témoignent avec une honnêteté notable de la façon dont l'articulation entre *intime* et *extime* prend corps pour eux.

### Le risque d'écrire

Écrire, c'est prendre le risque de la disjonction entre *intime* et *extime*. Passer de l'oral à l'écrit aura été toute la spécificité, et sans doute la difficulté, de la retranscription des séminaires de Lacan. Ce qui est remarquable chez Lacan, c'est qu'il ne parle pas tant parce qu'il a quelque chose à dire que pour découvrir ce qu'il a à dire. Toute la puissance de son enseignement est

là. Le paraphraser, c'est perdre le sens de la psychanalyse qui est de découvrir ce que nous avons à dire.

### Écrire et être corrigé

Un comité de lecture ne vise pas seulement la cohérence d'un sommaire ou de références. Il doit être, à mon sens, le garant de l'adéquation entre son intention et la visée du *Mensuel* qu'est le lecteur. L'attention du correcteur quant à la syntaxe défailante, à la ponctuation – une simple virgule peut changer le sens d'une phrase –, à ce qu'il ne comprend pas ou trouve confus, prévient l'inadéquation entre l'intention et la visée. Écrire pour le *Mensuel*, c'est consentir au travail du correcteur. Le correcteur se place entre l'auteur et le lecteur. Ainsi garantit-il que ce dernier ne soit pas oublié ou effacé par le propos.

Puisse le *Mensuel* témoigner, au sein de notre communauté, de ce travail sans cesse à remettre sur le métier.

Jean-Marie Quéré

## SÉMINAIRE ÉCOLE

---

Jacques Lacan

*D'un discours qui ne serait pas du semblant*  
séance du 20 janvier 1971

L'articulation, j'entends algébrique, du semblant – et comme tel il ne s'agit que de lettres – et ses effets, voilà le seul appareil au moyen de quoi nous désignons ce qui est réel. Ce qui est réel, c'est ce qui fait trou dans ce semblant.

[...]

Ce qui, dans un discours, s'adresse à l'Autre comme un Tu, fait surgir l'identification à quelque chose qu'on peut appeler l'idole humaine. [...] C'est bien dans la mesure où quelque chose dans tout discours qui fait appel au Tu provoque à une identification camouflée, secrète, qui n'est que celle à cet objet énigmatique qui peut être rien du tout, le tout petit plus de jouir d'Hitler, qui n'allait peut-être pas plus loin que sa moustache.

J. Lacan,  
*Le Séminaire, Livre XVIII,*  
*D'un discours qui ne serait pas du semblant,*  
leçon du 20 janvier 1971,  
Paris, Le Seuil, 2006, p. 28 et 29

## Bernard Nominé Pascal Padovani \*

### Bernard Nominé

Il nous revient donc de commenter cette deuxième leçon du séminaire, qui porte essentiellement sur la question du semblant tel qu'il fonctionne dans le discours entre les sexes et plus exactement entre les genres, pour reprendre un thème à la mode aujourd'hui, dont on peut remarquer que Lacan, sans doute influencé par la lecture qu'il a faite du livre de Stoller, *Sex and Gender*, l'introduit déjà en 1971. Dire qu'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est dire qu'il y a entre les sexes essentiellement des rapports de discours où c'est le semblant qui mène la danse.

Mais avant d'aborder cette question cruciale, qui sera très certainement traitée lors de nos prochaines journées à la fin du mois de novembre, le découpage que nous avons dû faire pour la lecture de ce séminaire nous attribue de ne commenter que la première partie de cette leçon.

Dans cette première partie, il est surtout question de la structure de discours, et Lacan va insister sur la fonction du semblant et sur son rapport à la vérité. On pourrait penser spontanément que le semblant, c'est le contraire de la vérité. Eh bien, avec sa structure de discours, Lacan va chambouler ce préjugé.

[...] la dernière fois, on a pu [...] se demander où je veux en venir. [...] il serait peut-être plus impliqué de se demander d'où je pars, ou même d'où je veux vous faire partir. [...] pour aller quelque part avec moi, et puis ça peut aussi vouloir dire vous décaniller d'où vous êtes. (p. 23)

### Pascal Padovani

« D'où je veux vous faire partir » : on peut redoubler ce double sens d'un autre, contenu dans le « plus-de-jour pressé » de la séance précédente. Lacan s'est souvent plaint de la presse de son public, de son affluence et de son attente. Pressés d'en savoir plus, d'un côté (où veut-il en venir ?), mais aussi « pressés comme des sardines » dans cet amphithéâtre bondé ; et

encore « pressés comme des citrons », dans le discours universitaire. C'est de cette place que Lacan veut les déplacer.

C'est pour moi l'occasion d'introduire un auteur que je lis en ce moment. Il s'agit du logicien Bertrand Russell. Il est bienvenu ici, et j'en parlerai plus longuement un peu plus loin. Il se trouve que Bertrand Russell a donné en 1920 quinze conférences, à Londres et à Pékin. Ces conférences ont été publiées en 1921 sous le titre *Analysis of Mind*<sup>1</sup>, « Analyse de l'esprit ». Voici comment se termine sa préface, datée « Pékin, janvier 1921 » : « Il y a quelques allusions à la Chine dans ce livre, elles ont toutes été écrites avant que je ne sois allé en Chine, et elles ne prétendent pas à l'exactitude géographique. J'ai simplement utilisé le mot "Chine" comme un synonyme de "une contrée lointaine", quand je voulais illustrer des choses pas du tout familières. »

Entre parenthèses, dix ans après, en 1930, un autre voyageur est allé en Chine : Richards, auteur de *Mencius on the Mind*, paru en 1932 (avec qui Lacan débat, plus loin dans le séminaire).

### Bernard Nominé

Il s'agit pour Lacan de favoriser, chez ceux qui l'écoutent, et aujourd'hui chez ceux qui le lisent, un changement de discours. Il y a analyse dès qu'il y a changement de discours. Si l'on se pressait pour aller écouter Lacan en 1971, c'est parce que, dans son séminaire, il opérait un changement de discours. Cela ne veut pas dire qu'à la place qu'il occupait dans son séminaire il ait été l'agent du discours analytique. Il le précise dans cette leçon : « Je ne suis pas ici dans la position de l'analyste. »

Alors, dans quelle position était-il dans son séminaire ? Dans la position du maître ? Dans la position de l'hystérique ? Laissons la question en suspens, je vous proposerai une réponse le moment venu, au fil du texte, car je crois que Lacan nous donnera lui-même une indication très précise.

Revenons au texte.

### Pascal Padovani

J'ai tout d'abord appuyé sur ceci, que le semblant qui se donne pour ce qu'il est est la fonction primaire de la vérité. (p. 24)

Je renvoie à la séance précédente, aux pages 13 et 14 : « Elle [l'interprétation] n'est vraie que par ses suites, tout comme l'oracle. L'interprétation n'est pas mise à l'épreuve d'une vérité *qui se trancherait par oui ou par non*, elle déchaîne la vérité comme telle. »



## Bernard Nominé

« Le semblant se donne pour ce qu'il est », c'est-à-dire : « la fonction primaire de la vérité ». Cette assertion est très forte. Elle fait écho pour nous à bien d'autres énoncés, comme celui de *la vérité menteuse*. Mais comme, récemment, je devais introduire le séminaire sur l'acte analytique pour nos collègues espagnols, ce *semblant* comme *fonction primaire de la vérité* me fait penser à ce tour de force que Lacan effectue au départ de son séminaire en 1968 en faisant, tenez-vous bien, « l'éloge de la connerie », et il la réfère à la vérité. Il y a *la vérité de la connerie*, ça, ça n'a rien de révolutionnaire, mais il y a aussi *la connerie de la vérité*, ce qui est beaucoup plus difficile à avaler. Là où Freud a été révolutionnaire, c'est quand il a pris au sérieux la connerie du symptôme, parce que le symptôme hystérique se présentait à cette époque, pour le médecin neurologue qu'il était, comme une connerie, c'est donc quand il a pris cette connerie au sérieux qu'il lui a donné la dimension du symptôme au sens analytique du terme, c'est-à-dire comme indice d'une vérité qui parle.

Lacan tient à nous faire remarquer que Marx a, lui aussi, estimé que certains faits sociaux pouvaient être considérés comme des symptômes, c'est-à-dire une manifestation d'une vérité.

Lacan reprend là un thème qu'il a déjà évoqué dans « Du sujet enfin en question », quand il écrit : « Il est difficile de ne pas voir, dès avant la psychanalyse, introduite une dimension qu'on pourrait dire du symptôme, qui s'articule de ce qu'elle représente le retour de la vérité comme tel dans la faille d'un savoir [...]. On peut dire que cette dimension, même à n'y être pas explicitée, est hautement différenciée dans la critique de Marx. Et qu'une part du renversement qu'il opère à partir de Hegel est constituée par le retour de la question de la vérité <sup>2</sup>. »

Mis à part le fait que je ne vois pas exactement d'où Lacan a pu extraire cette fonction explicite du symptôme chez Marx, je crois qu'il faut souligner qu'on ne peut pas confondre *symptôme social*, dans une lecture marxiste du malaise dans la civilisation, et *symptôme particulier*, qui témoigne, dans une optique psychanalytique, de la façon dont chacun jouit de son inconscient.

Si le symptôme se manifeste comme la connerie de chacun, c'est-à-dire s'il témoigne de sa vérité, s'il parle, c'est parce qu'il emprunte la voie du semblant, qui est un constituant essentiel de la structure de discours. Lacan revient donc sur l'armature du discours telle qu'il l'a construite lors du séminaire précédent. Et il nous fait remarquer que chaque discours s'initie à partir d'une place qu'il a diversement nommée jusque-là, soit comme

*dominance*, soit comme *désir*, soit comme *agent*. Le terme d'*agent* disait déjà qu'à cette place on ne fait que semblant d'être l'initiateur du discours, l'agent n'agissant pas pour son propre compte. Le véritable point de départ du discours, c'est la place en bas et à gauche, Lacan le démontrera très précisément l'année suivant ce séminaire, dans une de ses conférences à Sainte-Anne. Par contre, la place en bas et à gauche, Lacan l'a toujours désignée comme celle de la vérité.

Cf. les différentes versions de la structure de discours :

<u>désir</u>	→	<u>Autre</u>
vérité		perte
<u>argent</u>	→	<u>travail</u>
vérité		production

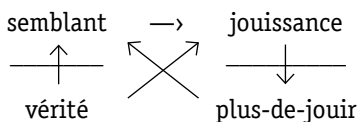
En 1971, dans ce séminaire que nous mettons à l'étude, Lacan spécifie la place en haut et à gauche de *semblant*. Mais il ne requalifie pas les trois autres places. Il faudra attendre l'année suivante, dans ses *Conférences à Sainte-Anne*, pour qu'il se justifie et donne une dernière version de la structure de discours. Lors d'une séance où Lacan était particulièrement en verve, commençant à dire qu'il ne parlait que pour les murs, il s'est mis à faire un long développement sur la fonction du mur.

Lacan a souvent évoqué le mur du langage, mais ce jour-là il se réfère à un passage du *Traité de la peinture* de Léonard de Vinci où le maître conseille à son élève, avant de se lancer dans la peinture, de regarder attentivement « les murs maculés de taches, ou faits de pierres multicolores, dans l'idée d'imaginer quelque scène, tu trouveras une analogie avec des paysages de montagne, des rivières, des rochers, des arbres, des batailles, des visages, une infinité de choses que tu pourras réduire à une forme simple et compléter. »

Prenons donc cette métaphore du vieux mur salpêtré comme étage supérieur de l'armature du discours. À ce niveau, quelque chose peut se lire comme une écriture à partir d'une apparence, d'un semblant, perçu dans la tache de salpêtre sur le mur. Ce semblant s'organise et prend un sens plutôt agréable, qui fait disparaître l'impression désagréable du mur taché de moisissure. Trouver du sens est toujours agréable. Ce plaisir du sens, Lacan l'appelle aussi *jouissance*.

semblant → jouissance

D'où vient ce sens qui apparaît sur le mur du langage ? Il vient – nous dit Lacan – de ce qui travaille derrière le mur. Nous savons depuis Saussure que ce qui peut se lire sur le mur de la langue est le résultat de ce qui travaille en dessous, au niveau du rapport complexe du signifiant à son signifié. Il y a donc ce qui apparaît comme parole, comme sens sur la surface du mur et puis il y a ce qui travaille derrière, logiquement ; c'est un réel qui n'a aucun sens et cependant c'est ce qui oriente le sens qui s'inscrit à la surface du mur. Ainsi, dans l'armature du discours, d'après Lacan, derrière le mur on peut situer la vérité et le plus-de-jouir.



Si l'on reprend le discours du maître, on voit qu'à la place du semblant il installe un signifiant maître. Le succès du maître ne tient pas à sa force mais à la valeur qu'il sait donner au signifiant maître comme semblant qui impose sa lecture du monde (S1 → S2).

### Pascal Padovani

Si le discours du maître fait le lit, la structure, le point fort autour de quoi s'ordonnent plusieurs civilisations, c'est que le ressort est tout de même bien d'un autre ordre que la violence. (p. 25)

C'est à nuancer. Le maître est lui-même issu d'un processus violent (lutte à mort...), et cette violence doit être amortie, tempérée. Cela a toujours été le rôle des conseillers. Je peux citer par exemple Meng-Tseu, que Lacan commente longuement dans la suite du séminaire. *Les Quatre Livres* sont un recueil des conseils donnés aux différents princes rencontrés. Par exemple au Livre I : « Vos cuisines regorgent de viandes, mais le visage décharné du peuple montre la pâleur de la faim. Agir ainsi, c'est exciter des bêtes féroces à dévorer les hommes. [...] Vous devez gouverner comme étant le père et la mère des hommes, et non pas exciter les bêtes féroces à dévorer les hommes <sup>3</sup>. »

Lacan poursuit :

Néanmoins, il faut le dire, c'est une certaine forme d'alibi que de nous intéresser tellement à ce qui n'est pas le discours du maître, dans la plupart des cas une façon de noyer le poisson ; pendant qu'on s'occupe de ça, on ne s'occupe pas d'autre chose. (p. 26)

Un bref commentaire ici : si les entreprises colonialistes se livraient, c'est bien connu, à un pillage sans vergogne des terres découvertes, elles s'accompagnaient de botanistes, ethnographes, etc., embarqués dans les navires marchands (et armés).

### Bernard Nominé

Soulignons ensuite les termes que Lacan utilise pour désigner les quatre places : ce sont des « godets », dans lesquels glissent les S1, S2, S et a. Les godets sont des contenants, on y trouve à boire ce que l'on veut. Pour moi, ce signifiant résonne avec la jouissance, *il godimento* italien, *o gozo* portugais, *el goce* espagnol, les trois dérivant du *gaudium* latin. Mais cette étymologie qui me va bien est contredite par une étymologie plus sérieuse qui prétend que *godet* viendrait du néerlandais *kodde*, qui désigne un morceau de bois cylindrique.

Laissons ces godets de côté, car Lacan utilise également un néologisme à sa façon pour désigner ces places, ce sont non pas des dimensions mais des *demansions*. Ailleurs, pour évoquer les trois dimensions du réel, du symbolique et de l'imaginaire, il parlera de *dit-mansion* <sup>4</sup>. Le mot *mansion*, en français, n'est plus utilisé ; au Moyen Âge, il désignait une auberge d'étape. En anglais, le mot *mansion* désigne une belle demeure, un manoir. Pour en revenir à l'armature du discours, disons que chacune des places peut contenir ou héberger l'un des quatre termes de la structure.

Ainsi, plutôt que de considérer que le semblant est le contraire de la vérité, Lacan nous propose cette formule : « La demension de la vérité supporte celle du semblant » (p. 26).

### Pascal Padovani

Platon [...] se demandait où était le réel. (p. 27)

C'est le moment d'introduire deux références importantes à Platon et à Aristote. Chez Platon, on a la notion d'idée (εἶδος). L'exposition la plus claire se trouve dans le *Phédon*, 78c-79d (pagination dite Stephanus <sup>5</sup>). À la question de ce qu'est le réel même, αὐτὴ ἡ οὐσία, Platon répond qu'il a deux formes, qu'il est double, δύο εἶδη τῶν ὄντων, « de deux formes les étants ». L'une est visible, tombe sous les sens, l'autre est invisible, c'est l'idée, l'être en soi de chaque chose, ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό. Par exemple : LE cheval *versus* tel cheval. C'est finalement le concept, l'autre face du signe saussurien. Aristote s'intéresse au contraire à l'individu.

L'individu, ça veut exactement dire – ce qu'on ne peut pas dire. Et jusqu'à un certain point, si Aristote n'était pas le merveilleux logicien qu'il est, qui

a fait là le pas unique, décisif, grâce à quoi nous avons un repère concernant ce que c'est qu'une suite articulée de signifiants, on pourrait dire que, dans sa façon de pointer ce qu'est l'*ousia*, autrement dit le réel, il se comporte comme un mystique. Le propre de l'*ousia*, c'est lui-même qui le dit, c'est qu'elle ne peut d'aucune façon être attribuée. Elle n'est pas dicible. (p. 27)

Mais elle peut s'écrire peut-être. C'est la lettre, en usage dans le discours scientifique.

Mais voyons de près chez Aristote. Par exemple dans les *Catégories*, 2b25 : Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστὶν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος <sup>6</sup>. « Ce qu'on peut dire du réel, au plus juste, avant tout, et au mieux, c'est qu'on ne peut pas le dire, ni d'un sujet ni dans un sujet. » μήτε λέγεται : on ne peut pas le dire. C'est une négation très forte ici, μή, presque un aveu d'impuissance. Et le littéral du texte est beaucoup plus clair que les traductions traditionnelles, qui emploient le terme vague d'attribution, alors qu'il est beaucoup plus simple d'utiliser « dire ». On ne peut pas ne pas penser ici à Wittgenstein, dernière proposition du *Tractatus* : « Ce qu'on ne peut pas dire il faut le taire <sup>7</sup>. »

C'est du côté de la fonction et de la variable que tout ça trouve sa solution. (p. 27)

[...]

Il s'agit de pointer ceci que notre discours, notre discours scientifique, ne trouve le réel qu'à ce qu'il dépend de la fonction du semblant.

L'articulation, j'entends algébrique, du semblant – et comme tel il ne s'agit que de lettres – et ses effets, voilà le seul appareil au moyen de quoi nous désignons ce qui est réel. Ce qui est réel, c'est ce qui fait trou dans ce semblant [...]. (p. 28)

Un exemple magistral, Frege, *Que la science justifie un recours à l'idéographie* et *Sur le but de l'idéographie*, parus en 1882 <sup>8</sup>. Ces deux petits articles constituent sa réponse aux critiques de Shröder. On y trouve développé un appareil formel réduit à ses constituants minimaux : trois simples traits. Je trouve ça formidable.

Le but que poursuit Frege est le suivant : il s'agit de parer aux imperfections du langage, qui ne satisfait pas à une condition primordiale, celle d'univocité (mais attention : le contraire de l'univoque n'est pas ici l'équivoque, mais plutôt le malentendu). Un cas typique : « C'est le même mot qui sert à désigner un concept et un objet particulier tombant sous ce concept, par exemple "le cheval". » D'où une nouvelle, et belle, définition de la notion de signe : « Aussi avons-nous besoin d'un ensemble de signes,

purifiés de toute ambiguïté. [...] Les signes donnent présence à ce qui est absent, invisible, et le cas échéant inaccessible aux sens. »

On assiste alors à la construction d'une idéographie :

- trait horizontal — = le contenu qui fait suite à ce trait est une unité. Cela peut être n'importe quoi, un calcul, une description, etc. On ne se prononce pas sur la vérité de la chose ;








- trait vertical devant le trait horizontal  $\vdash$  = c'est une affirmation, un trait de jugement porté sur le contenu : « J'affirme que ... ». La chose est alors soumise à l'épreuve de vérité ;

- trait vertical sous le trait de contenu  $\neg$  = négation d'un contenu.

On peut ajouter un trait d'implication (si... alors) :  $\supset$

L'ensemble de l'appareil logique construit par Frege se développe à partir de ces trois traits. Mais, à la suite d'une remarque de Schröder, il précise : « Mon langage formulaire sacrifierait à la coutume japonaise de l'écriture verticale [...] Il [Schröder] stigmatise l'énorme consommation d'espace de l'idéographie. » S'ensuivent une contre-argumentation et une critique du formalisme de Boole. En conclusion, Frege répond à ces critiques et termine ainsi : « Il me suffira d'avoir rectifié l'interprétation fallacieuse qu'il donne du but de l'idéographie et d'avoir montré qu'au moins une partie de ses remarques désobligeantes ne m'atteint pas. » En effet, il ne faut pas croire que ces débats de logiciens se déroulaient dans le ciel pur des idées.

Ce symbolisme minimal est très proche de l'écriture chinoise à son origine : les hexagrammes, employés dans la divination, et qui ne résultent pas de la schématisation d'images primitives, comme dans les écritures indo-européennes, mais de la mise en série de lignes alternativement (et verticalement) pleines et brisées, faites pour être non pas prononcées mais déchiffrées. Ces petits bâtons sont du bois d'achillée (nous renvoyons à l'ouvrage de James Février, *Histoire de l'écriture*, paru en 1959 <sup>9</sup>). En voici un exemple :

Trigrammes supérieur → inférieur ↓	 <i>qián</i> le Ciel	 <i>zhèn</i> le Tonnerre	 <i>kān</i> l'Eau
 <i>qián</i> le Ciel	 1	 34	 5

S'il y a quelque chose que je suis, il est clair que c'est que je ne suis pas nominaliste, je veux dire que je ne pars pas de ceci que le nom, c'est quelque chose qui se plaque, comme ça, sur du réel. (p. 28)

C'est une drôle de formulation. Lacan est-il ou n'est-il pas nominaliste ?

On trouve la thèse contraire, une thèse nominaliste, dans le *Cratyle* de Platon <sup>10</sup>, un dialogue complètement loufoque où il est montré que les noms sont des semblants si parfaits, ressemblent si bien aux choses, qu'à la fin on ne peut plus distinguer, on ne sait plus si on désigne les choses ou les noms (c'est au repère 432d). C'est précisément pour éviter cette confusion que Platon, en manipulant des lettres, γράμματα (432e), ajoutant, retranchant, déformant, faisant des jeux de mots permanents, introduit finalement de l'arbitraire et de l'approximation, « pour ne pas arriver trop tard là où il faut » (433b).

Je reviens à Lacan. Dans le séminaire *L'une-bévue...*, à la séance du 8 mars 1977 <sup>11</sup>, il commente un passage de *La Vita nuova* de Dante (chap. XIII <sup>12</sup>), commentaire lui-même commenté par François Regnault dans son article « Passions dantesques <sup>13</sup> ». Voici le passage de Dante en question : « Le nom de l'Amour est si doux à entendre qu'il paraît impossible que ses œuvres soient autrement que douces, car les noms suivent les choses auxquelles ils sont appliqués, comme il est écrit : *nomina sunt consequentia rerum*. »

Et le commentaire de Lacan : « Dante énonce ça dans un écrit qu'il a fait en latin et il l'appelle *nomina sunt consequentia rerum*. [...] Non seulement les noms ne sont pas la conséquence des choses, mais nous pouvons affirmer expressément le contraire. »

Puis le commentaire de Regnault : « Lacan n'est pas nominaliste. On risque de s'embrouiller dans un paradoxe propre à la psychanalyse, parce que d'un côté, si pour Lacan *nomina non sunt consequentia rerum*, qu'il y a l'arbitraire du signe, de l'autre, les signifiants agissent bien sur le réel de la cure, et confirment l'intuition de Dante selon laquelle les noms sont bien les conséquences des choses. Comment la psychanalyse est-elle possible, puisque la psychanalyse consiste à agir sur les choses à partir des noms ? »

C'est évidemment ce que Lacan se demande : « En effet, déboucher sur l'idée qu'il n'y a de réel que ce qui exclut toute espèce de sens est exactement le contraire de notre pratique, car notre pratique nage dans l'idée que non seulement les noms, mais simplement les mots, ont une portée. Je ne vois pas comment expliquer ça. Si les *nomina* ne tiennent pas d'une façon quelconque aux choses, comment la psychanalyse est-elle possible ?

La psychanalyse serait d'une certaine façon du chiqué, je veux dire du semblant <sup>14</sup>. »

Je reviens, pour clarifier, sur Russell, *Analysis of Mind*. Ces conférences sont une exposition, et une prise de position dans le débat nominalisme *versus* réalisme. Russell tranche dans ce débat d'une façon très fine.

En parlant de façon très approximative, on peut dire que l'idéalisme tend à supprimer l'objet, alors que le réalisme tend à supprimer le contenu. L'idéalisme, ainsi, dit que rien ne peut être connu, excepté nos pensées, et que tout ce que nous connaissons de la réalité est mental <sup>15</sup>.

Ça, c'est la position de Platon.

Alors que le réalisme maintient que nous connaissons les objets directement, certainement dans la sensation, et peut-être aussi dans la mémoire et dans la pensée.

Ça, c'est la position d'Aristote.

[...] Je vais essayer de vous persuader, au fil de ces conférences, que la matière n'est pas si matérielle et que l'esprit n'est pas si mental qu'il est généralement supposé. Quand on parle de matière, il semble que l'on penche vers l'idéalisme, quand on parle de l'esprit, il semble que l'on penche vers le matérialisme. Ni l'une ni l'autre de ces positions n'est vraie <sup>16</sup>.

## Bernard Nominé

Le réel auquel a affaire la psychanalyse n'est pas le réel que la physique vise. Pour nous, le réel, c'est le fantasme, nous dit Lacan. C'est-à-dire le rapport disjonctif entre le sujet et l'objet qui le divise. Ce rapport, c'est la vérité cachée dans le discours du maître, il est derrière le mur. Il est, au contraire, ce qui s'anime sur le mur du discours de l'analyste, mais il y fonctionne à l'envers, puisque c'est l'analyste comme semblant d'objet qui met au travail la division de l'analysant.

À ce propos, Lacan revient sur la place qu'il occupe dans le discours qui constitue son séminaire. « Mon discours n'a en aucun cas le caractère de ce que Freud a désigné comme le discours du leader », dit-il. Là, il revient sur un terme avec lequel il a apostrophé son public lors de la séance précédente, le traitant de « plus-de-jouir pressé », ce qui, à mon sens, est une indication précise de la place qu'il pense occuper dans le discours qui sous-tend son séminaire.

Installer le public qui se pressait à son séminaire à la place du plus-de-jouir, pressé d'écouter ses élucubrations, revient à dire, à mon avis, que dans ce dispositif Lacan est à la place du \$, la place du sujet analysant qui produit un travail, le *work in progress* du séminaire. On comprend alors qu'il



ait pu se plaindre plus d'une fois de cette pression qu'exerçait sur lui ce public nombreux qui se pressait à venir l'écouter, qui le pressait au travail du séminaire. Plusieurs fois d'ailleurs il lui est arrivé de confier à son auditoire qu'il avait rêvé que l'amphithéâtre était vide.

Cette hypothèse permettrait de situer ce qui se passait dans le séminaire de Lacan. Quelque chose qui rompait avec le discours universitaire, bien évidemment, mais quelque chose qui n'était pas non plus de l'ordre du discours du maître, ni même du discours de l'hystérique, quand bien même Lacan ne se refusait pas, par moments, d'y faire le pitre. Ce dont il était question était bien de l'ordre du discours analytique. Lacan n'y occupait pas la place de l'agent mais celle du sujet au travail de l'analyse.

$$\frac{\text{public} = \text{plus-de-jouir pressé}}{S_2} \quad \longrightarrow \quad \frac{\text{Lacan analysant}}{S_1}$$

Il me semble que tous ceux qui, à la suite de Lacan, se risquent à ce genre d'exercice en quoi consiste un séminaire, peuvent témoigner de cette presse que constitue l'auditoire, qui attend d'eux qu'ils fournissent ce travail qui peut alimenter la production du discours analytique. Peut-être que si Lacan avait utilisé les termes de *plus-de-jouir pressant*, son apostrophe aurait été mieux accueillie.

### Pascal Padovani

Ce qui, dans un discours, s'adresse à l'Autre comme un Tu, fait surgir l'identification à quelque chose qu'on peut appeler l'idole humaine. [...] C'est bien dans la mesure où quelque chose dans tout discours qui fait appel au Tu provoque à une identification camouflée, secrète, qui n'est que celle à cet objet énigmatique qui peut être rien du tout, le tout petit plus-de-jouir d'Hitler, qui n'allait peut-être pas plus loin que sa moustache. (p. 29)

Il me semble qu'il y a là, avec l'introduction du semblant, un changement de perspective. Assimilée à un trait, trait d'identification dans le séminaire du même nom (1961-1962), cette petite moustache a ici plutôt une valeur de signe, signe d'une jouissance à peine voilée, et même plutôt dévoilée, c'est-à-dire obscène (on peut dire la même chose de la voix, des éruptions d'Hitler). L'effet en est une hypnose collective, une communion de jouissance dont on sait qu'elle a mené au pire.

J'ajoute une petite remarque au sujet de « l'Autre comme un Tu ». La relation totalitaire (et totalisante) du peuple au *leader* est, et c'est la conséquence de cette jouissance partagée, non pas anonyme mais personnelle. En témoigne la formulation même du serment que prononçaient non seulement

les soldats, mais aussi les fonctionnaires et, par extension, le peuple entier : « Je jure devant Dieu obéissance inconditionnelle à Adolf Hitler... » (et non « à la nation » ou « à la Constitution »).

### Bernard Nominé

Le dernier paragraphe que nous avons à commenter porte sur le racisme, qui n'est pas l'apanage de l'idéologie du national-socialisme puisqu'il est inhérent à tout discours, et spécialement au discours du maître et à sa régression dans le discours universitaire. Rappelez-vous ce que Lacan pointera dans « L'étourdit », un an plus tard, à propos du « racisme des discours en action <sup>17</sup> ».

Le discours du maître qui instaure des places significatives dans la dialectique peut faire la promotion de la race. Mais il produit du plus-de-jouir qui lui échappe. Cependant, la tentation est grande d'essayer de maîtriser ce plus-de-jouir. C'est l'ambition du système totalitaire. Son agent est l'Un absolu, non pas ce semblant de S1 soutenu par sa castration qui caractérise la position du maître. Certes, le racisme s'enracine, de structure, dans cette discrimination des places ordonnée par le discours du maître, mais ce racisme de structure n'est pas celui du Troisième Reich qui pour établir son empire devait éliminer tout ce qu'il ne pouvait pas contrôler comme impureté de la race.

La *Volksgemeinschaft*, la communauté raciale de peuple forgée par Hitler, impliquait qu'il faille éliminer le plus-de-jouir qui ruinait la consistance de cette communauté idéale. Ce plus-de-jouir, Hitler, dans son délire, l'avait désigné comme *Gegenrasse*, c'est-à-dire non pas l'autre race, qui aurait représenté un S2 par rapport à S1, la race aryenne, mais la contre-race, c'est-à-dire justement le plus-de-jouir reconnu comme danger pour *La* race.

Or, s'il y a un discours qui réduit l'autre à un objet plus-de-jouir, ce n'est pas le discours du maître, c'est le discours universitaire. Lacan n'a pas manqué de noter que ce discours universitaire a pu servir à une autre forme de totalitarisme, celle qui a sévi dans l'Union des républiques socialistes soviétiques au moment même où sévissait le nazisme en Allemagne. Quel genre de ségrégation cela a-t-il produit ? La réponse est simple : la lutte des classes, qui est une autre forme de ségrégation.


Si ces deux totalitarismes ont fleuri au même moment, ce n'est sans doute pas par hasard. Le nazisme a prospéré sur le fond d'une hantise de la lutte des classes et le bolchevisme a prospéré sur la hantise du nazisme. On voit bien, dans ce qui s'échange aujourd'hui entre l'Ukraine et la Russie, que la page n'est pas tournée.


















Ce que se renvoient Israël et l'État palestinien répond à la même logique implacable. Il suffit qu'une communauté, quelle qu'elle soit, se reconnaisse, voire revendique, ce statut de plus-de-jouir que l'autre voudrait anéantir pour sa survie, ou pour la survie de son idéal, pour justifier qu'on se fasse la guerre.

Voilà comment je comprends cet énoncé visionnaire de Lacan sur lequel se termine la partie que nous avons à commenter :

[...] toutes les formes de racisme, en tant qu'un plus-de-jouir suffit très bien à le supporter, voilà ce qui est maintenant à l'ordre du jour, voilà ce qui nous pend au nez pour les années à venir. (p. 30)

---

\*  Commentaire de la séance du 20 janvier 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (p. 23-30) lors du séminaire École 2023-2024, à Paris, le 9 novembre 2023.

1.  B. Russell, *Analysis of Mind*, 1921, A Penn State Electronic Classics Series Publication 2001, p. 6.
2.  J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 234.
3.  Confucius et Mencius, *Les Quatre Livres de philosophie morale et politique de la Chine*, trad. M. G. Pauthier, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1846, p. 105.
4.  J. Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, leçon du 13 novembre 1973.
5.  Platon, *Phédon*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1926.
6.  Aristote, *Categoriae*, éditions W. D. Ross, Oxford University Press, 1992.
7.  L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1961, p. 176.
8.  G. Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Le Seuil, 1971, p. 63 et 70.
9.  J. Février, *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, 1984, chap. IV, p. 69.
10.  Platon, *Cratyle*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Guillaume Budé », 1969.
11.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit.
12.  Dante Alighieri, *La Vita nuova*, trad. M. Durand Fardel, 1898 (édition électronique).
13.  F. Regnault, « Passions dantesques », *La Cause freudienne*, n° 58, Paris, Navarin, 2004.
14.  J. Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire inédit, leçon du 8 mars 1977.
15.  B. Russell, *Analysis of Mind*, *op. cit.*, p. 14.
16.  *Ibid.*, p. 25.
17.  J. Lacan, « L'étourdit », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 462.

## COMMENT PARLER DU CORPS ?

---

## Yann Dujeancourt-Mesure

### Introduction \*

À Paris, j'avais vu qu'on se servait sans hésiter de l'hypnose comme d'une méthode faite pour créer et ensuite supprimer des symptômes chez les malades. Puis la nouvelle nous parvint qu'à Nancy était née une école qui, dans une large mesure et avec un succès particulier, utilisait à des fins thérapeutiques la suggestion avec ou sans hypnose. Il se fit ainsi tout naturellement que pendant les premières années de mon activité médicale, la suggestion hypnotique devint, mises à part les méthodes psychothérapeutiques plutôt occasionnelles et non systématiques, mon principal instrument de travail. [...] Dans l'intention de perfectionner ma technique hypnotique, je me rendis dans l'été 1889 à Nancy, où je passais plusieurs semaines. Je vis le vieux et touchant Liébeault travailler sur les femmes et enfants pauvres de la population ouvrière, fus témoin des expériences étonnantes de Bernheim sur ses patients de l'hôpital et en ramenai les impressions les plus fortes quant à la possibilité de puissants processus animiques, qui n'en restent pas moins dissimulés à la conscience de l'homme <sup>1</sup>.

Ces mots d'introduction sont ceux de Freud, qui arrive, le 19 juillet 1889 depuis Vienne, à la gare de Nancy. La même année, Victor Prouvé peint ses *Voluptueux*, Émile Friant sa *Lutte*, et les écoles de psychiatrie de Paris et de Nancy se font face. D'un côté Charcot, son aura et l'école de la Salpêtrière, pour qui les symptômes hystériques ont un fondement objectif et physiologique, de l'autre Bernheim qui sera considéré en 1900 comme le plus grand psychothérapeute de son temps, avant que ne vienne l'éclipser la parution de *L'Interprétation des rêves*.

Charcot produit et résout des symptômes corporels, sous hypnose, sur l'hystérique. Bernheim, lui, dégage la dimension de la suggestion de celle de l'hypnose, qu'il étend au-delà de l'hystérie. Pour lui, « l'hypnotisme de la Salpêtrière est un hypnotisme de culture » qui ne se fonde donc pas sur l'anatomie. Le procédé nancéen a ceci d'innovant qu'il permet de traiter le patient non plus à l'état hypnotique mais bien à l'état de veille, ce que reprendra Freud dans sa psychanalyse.

Pour autant, le Viennois écrit l'année suivante dans une lettre à Fliess : « Pour ce qui est de la Suggestion, vous savez ce qu'il en est. J'ai entrepris ce travail très à contrecœur, seulement pour rester partie prenante dans une affaire qui ne manquera pas d'influencer profondément la pratique des neurologues dans les prochaines années. Je ne partage pas les vues de Bernheim, qui me semblent étroites <sup>2</sup>. »

Deux ans plus tard, en 1892, Freud a totalement renoncé à l'hypnose et à la suggestion et se lance dans le projet d'écriture de ses études sur l'hystérie, qui seront publiées en 1895 et qui contiennent le fameux cas Anna O., où Bertha Pappenheim, auprès de Joseph Breuer, y inventa sa fameuse *talking cure* : thérapie par la parole.

Que s'est-il alors opéré dans ce renoncement ? Renoncement à la suggestion, renoncement aux injonctions médicales impératives, à tout le vocabulaire autoritaire de Bernheim. Nous dirions renoncement à la maîtrise du corps par la parole du maître. Renoncement au discours du maître. Si la suggestion s'intéresse aux effets de la parole du médecin sur le malade et ses symptômes, la psychanalyse, elle, se tourne du côté du savoir contenu dans la parole analysante, à qui elle tente de restituer sa cause.

Voilà qui semble orienter la réponse à la première partie de notre question : comment parler ? qui est à entendre de deux façons : *comment parler est-il possible ?* dans la mesure où parler, ça ne s'apprend pas, ça surgit, comme un cri, dans l'acte de dire, et *comment parler ?* au sens de *selon quelles modalités se parler ? au sein de quel discours ?*

Dans la psychanalyse, la parole est réglée par l'association libre ; elle se veut débarrassée de toute censure. Sur un divan, la parole se rêve : libre. Mais faites l'expérience – je vous le recommande, bien évidemment – et vous sentirez à quel point elle est lestée, cette parole. Il n'est pas rare, même, qu'elle tourne en rond. C'est que le désir qui l'anime, cette parole, est orienté. Il a un sens déchiffrable par l'intermédiaire des signifiants de la langue. À se vouloir libre, la parole pourtant trébuche, bafouille et se perd dans les imbroglios et les malentendus, les lapsus. Et c'est tout ce ratage signifiant organisé qui semble contaminer le corps dans ses symptômes – en témoigne la psychopathologie de la vie amoureuse.

Alors, venons-en à la deuxième partie de la question : que dire du corps ?

Le mot, dès son utilisation latine, prend les sens conjugués d'*organisme humain*, de *personne*, de *partie principale*, et est également employé pour des *objets matériels* et pour désigner des *ensembles de personnes ou de choses*. En droit, le Code justinien prend le titre de *corpus juris*, qui détermine les règles organisant la vie sociale. Mais c'est peut-être l'expression

*faire corps* qui nous renseigne le plus sur ce qu'est un corps. *Faire corps*, c'est *ne faire qu'un*. Se rassembler. Au fond, le corps n'est qu'un ensemble d'éléments organisés entre eux. Le corps s'oppose à l'atome, à l'irréductible qu'il contient. Il se découpe. Charge à chacun d'utiliser les bons outils : le chirurgien ses bistouris et scalpels, le psychanalyste lacanien la topologie borroméenne. Une structure, pourrions-nous dire. La preuve, c'est qu'en enlevant un de ses éléments, on en dénature la fonction. Alors, vous me direz, quel rapport entre les corps célestes et les corps humains ? « Une vaste constellation de signifiants <sup>3</sup> », c'est par cette expression que Lacan désigne l'astronomie chinoise. Notre corps, accueilli dans un monde de langage, n'est-il pas *une vaste constellation de signifiants* ? Avant de confier notre destin aux entrailles des cellules de notre corps, à la génétique, n'était-ce pas au chant des étoiles ?

À ne faire qu'un encore et encore, il faut bien reconnaître qu'un corps, ça compte. Ça compte, un corps, à tel point qu'il nous apparaît comme un bien dont on peut jouir. N'est-ce pas ce qui, dans une relation dite de pouvoir, dans la dialectique du maître et de l'esclave, pousse l'être humain à tenter de s'approprier le corps d'autrui, à défaut ses productions ?

Comment parler du corps ? C'est ce à quoi vont tenter de répondre les orateurs de cette journée répartis en deux tables :

- celle de ce matin concerne la psychanalyse et la science, car « [l]e discours analytique n'est pas un discours scientifique, mais un discours dont la science nous fournit le matériel <sup>4</sup> », nous dit Lacan. La psychanalyse, s'adossant à la science, concerne un domaine aux frontières de celle-ci, à savoir le réel du sujet. Psychanalyse et science, même si, vous l'entendrez, leurs objets et leurs logiques sont distincts, se doivent malgré tout réponses. La psychanalyse comme au-delà de la science ?

- la table de cet après-midi accueillera psychanalystes et artistes, car psychanalyse et arts prolongent le même sillon d'un réel poétique. Psychanalyse : muse dans l'éblouissement de l'absurde ?

La parole va être confiée aux deux présidentes de séance, que je remercie vivement : Giselle Biasotto-Motte et Lidia Hualde, psychanalystes membres de l'École des Forums du Champ lacanien, école qui organise cette journée. Elle a été créée en 1998 et contient dans sa dénomination le mot « Forum ».

Faire forum, ce n'est pas faire corps, ce n'est pas faire qu'un, c'est faire place à la dissonance du débat et des malentendus. Aujourd'hui, l'exercice est particulièrement audacieux tant l'éclectisme des disciplines est grand.

Les sept intervenants que vous entendrez, je les remercie à leur tour très chaleureusement. Ils ont accepté de parler devant vous d'un sujet extrêmement vaste sans bien savoir à quel public ils auraient affaire, ni être liés, pour la plupart, directement à la psychanalyse. C'est aussi ce que recherche cette école : non pas à imposer la psychanalyse comme nouveau discours du maître, elle n'en a de toute façon pas les moyens, mais à faire vivre, dans la cité, un discours, celui de la psychanalyse, qui ne peut que – politiquement – s'articuler aux autres.

À ces remerciements, s'ajoutent ceux dus à tous ceux qui ont participé à l'organisation de cette journée et notamment à la ville de Nancy par l'intermédiaire de Brigitte Fazan, qui croit à la psychanalyse dans le champ de la culture et à sa place dans l'enseignement des jeunes médecins. Un remerciement particulier au musée des beaux-arts et à Muriel Mantopoulos pour l'autorisation d'utiliser le sublime tableau de Friant *Devant la psyché* pour affiche de cet événement. Pour ceux qui ne connaissent pas encore le peintre lorrain, je les invite à découvrir une partie de son œuvre place Stanislas. Une demande spéciale à Susana Gallego de voir exposé ce tableau au musée pour que le corps s'affiche dans sa plus pure jubilation spéculaire, jouissance de l'image.


Merci encore au Muséum-Aquarium, à Éloïse D'Alascio et à l'équipe de médiation qui nous accueillent aujourd'hui et nous ont préparé un parcours témoignant de l'évolution des espèces qui se sont adaptées à leur environnement. Gageons que l'espèce humaine saura en faire autant. Concernant ce parcours, nous avons dû faire un choix et renoncer à l'autre proposition qui nous a été faite : « La taxidermie : traitement du corps de l'animal et étapes pour réaliser une naturalisation ». Vous savez, en psychanalyse, nous avons le concept de refoulement et, avec lui, celui de retour du refoulé. Je crois que cette médiation avortée sur la taxidermie ne reparait pas par hasard dans cette introduction. Allez jeter un œil au muséum et vous verrez que tous les animaux dits naturalisés sont tous affectés d'une même gangue qui les anime : celle du semblant. Semblant en tant que vérité et mensonge tout à la fois. Ce qui rend ces cadavres d'animaux si vivants, c'est la dimension du semblant que leur offre la technique des hommes. Et si vous suivez Lacan dans le fait que « le signifiant est identique au statut comme tel du semblant », vous avez là une bien belle illustration de corps affectés par le langage.





Reste à remercier tous ces réceptacles de nos messages : vos corps ici présents, bientôt gagnés par la douce torpeur propre à l'écoute rêveuse



d'une journée de conférence – et les nôtres, se pliant à l'exercice non moins satisfaisant de : transmission.

---

\*  Introduction à la journée « Comment parler du corps ? », organisée par le pôle Bourgogne Franche-Comté, le 30 septembre 2023 à l'Aquarium de Nancy.

1.  S. Freud, *Œuvres complètes*, t. XVII, 1923-1925, Paris, Puf, 1992, p. 64-65.
2.  S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Paris, Puf, 2006, lettre du 29 août 1888, p. 38.
3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973, p. 139.
4.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 141.

Nadine Cordova

## Le(s) corps en psychanalyse : parcours \*

*Comment parler du corps ?* Voilà une question à laquelle j'ai cru pouvoir répondre avec le titre « Le(s)corps en psychanalyse : parcours ». Or, je me suis confrontée au terme de *corps*, à ses différentes définitions, à son contexte tant historique, culturel que scientifique. Notre façon de parler du corps même dans une analyse est toujours influencée par le discours contemporain, par l'état de la science et par notre histoire personnelle. Cela veut dire que parler du corps est instable et subjectif. En proposant une journée de travail où s'entrecroisent plusieurs disciplines, n'est-ce pas déjà une façon de signer que le corps ne s'attrape pas si facilement, que ce corps qui ne parle pas avec des mots parle d'une époque, des maux d'une époque, des maux d'une histoire, et nous ne pouvons qu'en parler. À ce titre, je remercie le pôle 12 Bourgogne Franche-Comté de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien de proposer ce thème dans ce cadre ouvert. Je sais, Yann Dujeancourt-Mesure, que cette journée, vous l'aviez envisagée de longue date, mais une pandémie passant par là a fait que les corps ont dû attendre pour se rencontrer aujourd'hui. Vous avez tenu bon et je m'en réjouis.

*Comment parler du corps ?* Le cadre de mon intervention, c'est la psychanalyse. Pour déplier mon propos, j'aurais pu parler de l'expérience des psychanalyses, c'est-à-dire des cures, et proposer des vignettes cliniques. Là, nous aurions eu des énoncés à foison sur lesquels j'aurais pu m'appuyer pour traiter notre thème. En effet, les sujets que nous recevons n'ont de cesse de parler d'une façon ou d'une autre de leur corps, de leur relation au corps. Ils ne se posent pas la question de savoir comment parler de leur corps ou des corps, ils en parlent, enfin, ils essaient de dire leur désagrément, voire leur dégoût, à l'égard de leur image, de celle qu'ils renvoient, ils essaient de démêler les fils enchevêtrés de leurs éprouvés. Quant à nous psychanalystes, quand nous ne sommes pas dans les cabinets, quand nous pensons notre pratique, comment parlons-nous du corps ? Le chemin n'est pas aisé et c'est celui que j'ai essayé d'emprunter. Il est certain que nous ne

comment parler du corps ?

parlons pas de la même chose en fonction des théories qui nous orientent, même dans le champ lacanien. Pourquoi ? Il me semble que c'est parce que chacun a une expérience personnelle de son rapport au corps qui influe sur la façon de l'aborder. Si nos lectures diffèrent, nous pouvons tout de même nous soutenir de concepts solides que nous ne cessons de réinterroger et de confronter aux sujets de notre temps. Je vous propose donc aujourd'hui de vous transmettre ce qui s'est écrit, et pour vous, et pour moi.

## Définitions

Il n'est pas besoin de rappeler que le terme de « corps » est polysémique. À ouvrir les dictionnaires, il nous amène sur des terrains qui concernent tout autant l'animé, le vivant, que l'inanimé, le matériel et la mort. Il se rapporte à des regroupements de personnes, des ensembles de bâtiments, des vêtements... voire Dieu fait chair dans une hostie, ce qui rappelle l'origine latine du mot « corps » : *corpus*. *Corpus* renvoyait à la dépouille mortelle, c'est-à-dire à l'objet corps et sa substance matérielle. Si la lettre *u* (de *corpus*) est perdue en français, le *s* final (dans corps) nous est resté comme pour nous rappeler d'où il vient. Remarquons que *corpus* a survécu au temps (il me semble dans presque toutes les langues) pour a priori nous éloigner de la chair et nous mener vers une définition qui concerne un ensemble d'écrits... Écrire serait-il une manifestation du corps ? N'oublions pas que Lacan a fait de l'inconscient un texte à lire, réduisant le symptôme à une lettre, qui aurait bien rapport au corps.

Je retiendrai de tout ce corpus quelques fils rouges qui me paraissent importants. Il me semble d'abord que, quelles que soient les définitions, le corps convoque une frontière, une limite, un point d'arrêt, une consistance, une tentative de mettre en avant le « faire corps », c'est-à-dire de faire *UN*. Après ce fil rouge, j'en tirerai un autre pour serrer le matériel charnel dans lequel nous habitons, c'est l'éprouvé subjectif, l'éprouvé subjectif que nous avons de notre corps quand il se fait entendre, sentir, parfois quand il persécute, quand il fait mal et quand nous rencontrons notamment d'autres corps, quand nous rencontrons la matière, enfin quand le corps est engagé... Avec ces éprouvés, nous commençons à avancer sur le terrain mouvant de la jouissance.

Resserrons notre propos. Ce que nous appelons *corps* pour les êtres vivants et parlants que nous sommes, c'est la partie matérielle, organique et génétique qui nous a été donnée, objet dont le destin est la mort. Mais comment un corps voué à la mort devient-il un corps vivant, subjectivement vivant au sens d'un corps parlant, d'un corps désirant, d'un corps

comment parler du corps ?

aimant et jouissant ? Pour la psychanalyse, et particulièrement avec l'enseignement de Lacan, ces corps-là, ce corps-là, nous ne l'avons pas de fait, il nous faudra nous l'approprier, le nommer comme notre corps. Si j'ai proposé de mettre dans mon titre ce *s* du pluriel entre parenthèses (« Le(s) corps en psychanalyse... »), ce n'est pas sans raison. Comment passe-t-on du corps de chair au corps dont je tente de parler aujourd'hui ?

## Naissance de la psychanalyse

Comment parler du corps en psychanalyse sans parler de l'héritage qui nous vient d'un médecin ? Quand il viendra à Paris assister aux présentations de malades de Jean-Martin Charcot dans les années 1885-1886, Sigmund Freud posera son regard sur les conversions hystériques. Nul besoin de rappeler que la psychanalyse naît avec la médecine et l'image de corps qui se donnait à voir par ceux qu'on appelait alors les hystériques. Ce terme, comme vous le savez, trouve son origine dans le corps féminin, puisque « hystérie » veut dire matrice, utérus. Les hystériques offraient *sans le savoir* des symptômes énigmatiques pour le corps médical (nous pourrions discuter de la forme qu'ils pourraient prendre aujourd'hui). Que pouvait donc être ce mal au temps de Freud qui paralysait certaines parties du corps, qui provoquait des troubles oculaires, qui rendait muet... ? D'où proviennent ces conversions hystériques polymorphes sans causes organiques ? Voilà qui interroge la médecine, et avant elle, l'Église, maîtresse alors à qui s'adressaient les symptômes dont on ne voulait rien savoir, si ce n'est que ces corps *convertis* figuraient le diable !

L'impact de la parole suggestive de l'hypnotiseur « Charcot » sur le corps des malades va conduire Freud à penser qu'il existe un lien entre les mots et le somatique, et à proposer des hypothèses inédites. Dix ans plus tard, il fait « valoir [des] objections <sup>1</sup> » à la théorie sur l'hérédité des névroses développée par le neurologue de la Salpêtrière. Il utilise pour la première fois le terme de psychoanalyse, terme qu'il attribuera à Breuer. Freud soutient que les symptômes hystériques qui se laissent voir sans pouvoir se dire trouvent leur cause dans une expérience sexuelle vécue trop précocement dans l'enfance. Les symptômes seraient des substituts d'une satisfaction sexuelle refoulée, ce qui veut dire qu'ils se manifesteraient masqués. Selon lui, le traumatisme sexuel pouvait rester latent et se réveiller dans l'après-coup d'un autre événement, ce dernier faisant écho au premier. Encore faudra-t-il faire émerger par la parole du patient et l'interprétation le lien associatif qui les unirait, en somme faire un travail de défrichage et de déchiffrement. Cette thèse de l'après-coup justifie, selon Freud, l'existence du refoulement et l'hypothèse de l'inconscient qui ne connaît pas le temps.

Freud va donc abandonner l'hypnose au profit de la parole, mais pas n'importe laquelle. Dans un certain dispositif, il constate que les sujets guérissent de leurs symptômes. Il va en effet coucher le patient, s'installer derrière lui afin de ne pas être vu. En allongeant les corps, le face-à-face avec le psychanalyste est coupé, le sujet va pouvoir se représenter par ce qu'il a à dire et non plus par ce qu'il montre. Après un temps d'enthousiasme sur les effets de la parole, Freud constate que, dans ce nouveau dispositif, le symptôme ne disparaît pas si facilement, il est tenace et métonymique, car il peut même prendre d'autres formes. Ce qui va questionner Freud. Il subodore que quelque chose dans le symptôme résiste, se répète, quelque chose se niche dans un champ qui ne se trouve pas uniquement sur l'axe du plaisir sexuel. Malgré cette répétition qui fait butée, Freud restera fidèle à l'idée que les symptômes ont toujours un sens sexuel.

### Psychanalyse et science

J'en viens au titre que vous avez donné à cette table pour revenir à la médecine : « Psychanalyse et science ». Ces deux champs laissent entendre qu'il existe à la fois un point de contact et une distinction. Freud va tout au long de son œuvre rappeler l'importance de ce point de contact. En 1895, dans l'« Esquisse d'une psychologie [qu'il nomme] scientifique », il soutient l'existence d'un lien étroit entre les phénomènes psychiques et l'anatomie. En 1915, il va plus loin, il affirme : « *Pour le moment*, notre topique psychique n'a rien à voir avec l'anatomie <sup>2</sup>. » Pour insister, en 1920, sur les possibilités illimitées de la biologie : « Il s'agira peut-être dans quelques décennies de réponses telles qu'elles feront s'écrouler tout l'édifice artificiel de nos hypothèses », écrit-il dans « Au-delà du principe de plaisir <sup>3</sup> ». Si Freud s'appuie sur le contexte familial et l'état de la science de son époque *via* la biologie, il étend ses recherches à l'anthropologie, la philosophie, la littérature pour comprendre les mystères des symptômes. Il tente de faire entrer sa découverte dans le domaine de la science expérimentale, mais il a bien l'idée que ses élaborations successives sont fragiles. Pourtant, paradoxalement, Freud défend bec et ongles que la psychanalyse ne se réduit pas à une thérapie, qu'elle est profane. Elle ne peut se ranger ni dans le domaine médical, ni dans le domaine religieux ; elle est ouverte à ceux, médecins ou pas, qui ont fait une psychanalyse, et qui veulent penser leur pratique.

À la suite de Freud, Lacan s'emparera de cette question. Au début de son enseignement, il situera la psychanalyse hors des sciences exactes pour en faire une science du désir, l'érotologie. En ce sens, il est dans les pas de Freud. Mais au fil de ses élaborations qui s'appuieront notamment sur la

linguistique, la logique et la mathématique, il finira par affirmer en 1975 que la psychanalyse n'est pas une science mais une pratique.

La psychanalyse suit son temps, elle n'a pas le choix, elle doit être à l'heure de son époque. Freud comme Lacan et les psychanalystes à leur suite ne peuvent pas se passer de la science, de ses avancées pour penser la psychanalyse, c'est-à-dire penser ce qui résiste, ce qui ne rentre pas dans les clous, ce qui fait souffrir les sujets dans leur corps et leur pensée, en un mot, penser ce qui s'appelle les symptômes. Pourtant, si les symptômes changent de forme au fil du temps, cette résistance au discours ne serait-elle pas à attraper au niveau structural, au niveau d'un réel qui traverse le temps ?

C'est peut-être pour cette raison qu'il y a toujours des sujets qui viennent rencontrer un analyste pour parler de ce qui est trop coûteux pour eux. Si la psychanalyse n'est plus une clinique dominante, certains décideront pourtant d'entamer une psychanalyse pour serrer par la parole le mystère de ce qui les fait souffrir, le mystère de leur existence. En outre, la psychanalyse provoque toujours et encore des critiques féroces. En septembre 1909, Freud aurait fait une confidence célèbre à ses compagnons de voyage qui le menait vers les États-Unis : « Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste ! » Au moment où l'on attribue cette comparaison à Freud, le bacille responsable de la peste qui sème la terreur et la mort depuis 542 vient d'être découvert, en 1894. L'empreinte de la peste reste toujours dans les imaginaires. C'est bien sûr l'évocation de la faucheuse, de l'égalité de tous devant la mort, mais ce qui nous est surtout renvoyé, c'est la contagion. Ces références biologiques, Lacan va en user lorsqu'il évoquera le langage comme un chancre ou un parasite... métaphores puissantes indiquant là combien le corps et le langage sont noués. En 1974, dans une conférence qu'il prononcera à Rome <sup>4</sup>, à sa question « De quoi avons-nous peur ? », Lacan répondra simplement « de nos corps ».

Alors, pourquoi le corps nous tourmente-t-il ?

Lacan, le lecteur de Freud, est lui aussi médecin. À son époque, le terme de clinique avait pénétré le discours médical et les ouvrages médicaux, notamment dans le domaine psychiatrique. La clinique a constitué dans le domaine du soin et de la transmission du savoir médical un tournant majeur dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment en France. Il s'agissait d'observer au plus près du malade alité les manifestations de la maladie, et d'en dégager la cause. Cette pratique instaurait un nouveau rapport avec le malade et avec la maladie. La clinique était « propre au médecin-sachant qui exerçait son art près du lit de ses malades ». Ce qu'on peut retenir, là encore, c'est la présence d'un objet, le regard (ce que les

hystériques du temps de Freud mettaient au premier plan). C'est dans ce contexte que Lacan, psychiatre et postfreudien, a commencé à penser la psychanalyse et à la situer à contre-courant du médical, à l'instar de Freud ; cependant, il fait un pas de plus, il met le savoir du côté de ce qu'il appellera désormais l'analysant, c'est lui l'analysant qui sait *sans le savoir* ce qui le tourmente. On saisit ici qu'allonger le patient vise ce regard encombrant quand il s'agit du savoir inconscient. Mais, avant d'allonger ou non le sujet, le moment de la rencontre des corps qui convoque le regard est nécessaire.

### L'image du corps

À ce titre, je reviens à Freud qui avait traité la question scopique à travers la cécité hystérique. Il avait fini par avancer que le regard érotisé du névrosé pouvait perturber la fonction visuelle. Freud attrape ainsi qu'il y a un hiatus entre l'œil et le regard. Il y a dans la fonction organique de l'œil qui soutient le regard quelque chose qui a un effet de « puissance de captivation » (terme que j'emprunte à Lacan), j'ai presque envie de dire que c'est le premier organe qui nous saute aux yeux. C'est comme si nous ne pouvions pas aborder le corps sans passer par l'image.

Le choix de votre affiche avec son intitulé le confirme. *Devant la psyché* d'Émile Friant renvoie directement au stade du miroir. D'ailleurs, au début de son enseignement, Lacan a abordé la question du corps à partir de son image. Personne ne peut échapper à cette première rencontre du corps. Le stade du miroir en est la preuve. Avant même de parler, le petit enfant prend conscience de son corps comme une totalité alors qu'il est encore dans un moment de prématurité. *L'infans*, celui qui ne parle pas, qui se trouve dans une impuissance motrice et une dépendance au niveau du nourrissage, va témoigner par sa réaction face au miroir d'« un dynamisme libidinal <sup>5</sup> ». En effet, confronté à son image dans la glace, l'enfant jubile, car il se reconnaît sous une forme unifiée. Au regard de son impuissance, c'est « un triomphe », selon le terme de Jacques Lacan. Cette rencontre est fondamentale. Elle vaut comme la première identification narcissique qui va poser les bases des identifications ultérieures et préfigurer la naissance du sujet qui va parler et dire *je*. C'est dans le cadre limité du miroir dans lequel est renvoyée une image virtuelle que gît, selon Lacan, l'instance du moi. C'est le début ou, plus exactement, la manifestation que *je* n'est pas *moi*. Il y a comme un étranger dans ce miroir, il y a un étranger en moi. La forme grammaticale en français l'indique, par exemple, dans « je me regarde ». J'ajouterai que le processus aura déjà commencé dans les yeux de ceux qui regardent depuis sa venue au monde le nourrisson.

Lacan, en 1974, insistera sur la place que prend l'image dans la vie des corps parlants. Son image, l'être humain l'aime, voire l'abhorre, mais elle ne lui est jamais indifférente. Il est inféodé à son image, c'est un support nécessaire et incontournable qu'il a rencontré avant même de savoir parler.

En résumé, le stade du miroir noue intimement la dimension réelle (l'organisme vivant, le corps avec son volume, sa matière, sa consistance) et la dimension imaginaire du corps (une image) née dans un temps de prématuration. Mais il nous faut saisir que ni l'image ni l'anatomie ne suffisent à faire un corps. S'y noue la parole dans sa dimension symbolique. La parole, d'ailleurs, est l'unique média d'une psychanalyse. Pour que cette image prenne corps, pour que le petit homme reconnaisse son propre corps et supporte ce qu'il a aperçu, encore faudra-t-il la présence d'un Autre qui parle et interprète ce qui est en train de se passer. Car le tout-petit ne peut encore rien en dire.

En réalité, ce qui est aperçu dans le miroir, ce n'est qu'une image. Elle se perd sans un miroir ou un regard. L'image doit être incorporée pour se maintenir et exister.

### Le corps et le langage

En effet, trente ans après « Le stade du miroir », Lacan peaufine en 1970 dans « Radiophonie <sup>6</sup> » ce qu'il avait commencé à élaborer. Il avance que c'est le langage qui décerne le corps et affirme que « le premier corps fait le second de s'y incorporer ». Le premier corps, c'est le corps du *symbolique*, c'est-à-dire le langage avec ses lois et ses limites. Le corps du symbolique prend donc corps dans le corps de chair et fait le second (celui qu'on aura) en s'incorporant dans le corps de chaque être qui ne sait pas encore que c'est son corps. Rien n'est/naît sans que ça se dise. Mais ça se dit aussi parce qu'il y a un corps. Le langage n'est rien s'il n'est pas incarné. On ne naît donc pas avec un corps, on le reçoit du langage. Et pour s'incorporer, il faut au symbolique que ça s'incarne d'une voix ; que ça parle de quelque part pour laisser une marque singulière. C'est donc l'incorporation du langage lui-même qui signe l'acte de naissance du corps parlant. Petit à petit, le petit homme pourra parler de son corps avec les mots qu'il aura ingérés. La conséquence de cette rencontre inaugurale des corps sera ce que Lacan nomme une soustraction de jouissance, c'est-à-dire l'impact humanisant sur le vivant organique. De cette incorporation qui soustrait, il subsistera néanmoins, à partir des ouvertures anatomiques du corps, des restes de jouissance. Quelque chose du symbolique passe donc par la bouche *via* le nourrissement et par l'oreille *via* la voix pour que le corps prenne forme. Il ne



faudra pas oublier tout ce qui concerne le soin, la façon d'appréhender le corps de son enfant.

C'est par conséquent le signifiant qui introduit du *UN* qui permet en réalité que l'*infans* réagisse à la forme unifiée dans le miroir. Mais l'image quoique unifiée reste instable, ce qui est lié au langage lui-même. En effet, c'est la structure du signifiant qui parasite l'image.

## Le corps et la jouissance

J'en viens à la dernière partie de mon travail. Comment parler du corps sans passer par l'image ? Comment parler du corps où gît la jouissance ? Lacan va questionner le sens sexuel que Freud donnait au symptôme pour l'aborder du côté de la jouissance, qui ne passe pas toujours par le sexuel.

Vous serez surpris, mais la première chose qui m'est venue pour aborder la jouissance, ce sont les mystiques. En effet, ils témoignent de façon exemplaire d'une jouissance qui ne passe pas par le sexuel. Ce sont des expériences corporelles très singulières avec Dieu. Tous racontent une expérience qui les a saisis, envahis, aspirés parfois jusqu'aux limites de la mort. Ils témoignent que leur corps est étranger à leur volonté. Offerts au lit de la jouissance, ils ont rencontré une jouissance qui excède ce qu'on peut imaginer a contrario de la jouissance sexuelle dite phallique qui, elle, est limitée. De quoi s'agit-il ?

Je reviens au Lacan des années 1970. Il va affirmer que c'est le signifiant qui cause la jouissance alors qu'il avait défini le signifiant comme un opérateur qui faisait halte à la jouissance. C'est ce que j'ai évoqué plus haut comme « soustraction de jouissance ». Il nous amène donc avec cette thèse à un signifiant biface. Si le signifiant a causé mon corps et cause de mon corps, le corps « cause » aussi d'une certaine façon du signifiant. Les mystiques témoigneraient-ils du signifiant qui jouit dans le corps ?


Si le signifiant a eu gain de cause sur la jouissance vivante, le corps organique, bien que dénaturé par le langage, joue sa carte réelle ; tout n'est donc pas soumis au symbolique et le symbolique ne se définit pas sans le corps. J'essaie de vous faire sentir que le corps est affecté par la parole, mais que la parole est contaminée par du corps. Il y a dans cette rencontre troublante d'incorporation inaugurale, du débris, des mots, des sensations, énigmatiques et ininterprétables, qui habitent le sujet. Est-ce pour cette raison que Lacan a comparé le langage à un chancre ou un parasite ?


Le réel, dira Lacan, c'est le mystère du corps parlant. Lacan finira par affirmer que le symptôme vient justement du réel, de ce corps qui a été humanisé. Il y a donc dans le symptôme de l'irréductible, de la fixité, un


étrange étranger. C'est là que ça résiste de structure, on n'y peut rien. Il s'agira dans une analyse de l'expérimenter. Je retiens une citation de Lacan qui peut éclairer le symptôme comme point de contact entre le signifiant et le corps : « La psychanalyse, c'est tenter de repérer un point qui s'est obscurci du fait d'un signifiant qui a marqué un point du corps <sup>7</sup>. » Alors, les hystériques du temps de Freud ne montraient-ils pas aussi quelque chose qui ne concerne pas que le regard, le donner à voir, leur jouissance ?

Je conclus que le corps, c'est le partenaire du sujet avec lequel il doit faire ménage discordant, car la jouissance lui reste toujours plus ou moins étrangère. Si l'image est virtuelle, le corps, lui, est bien réel, il ne s'évapore pas. Il est la seule consistance du sujet, c'est tout ce qu'il a. En effet, le sujet, lui, est évanescent, il est selon la définition de Lacan représenté par un signifiant pour un autre signifiant et cette image lui donne l'illusion de son unité, que c'est lui. Avec le corps, résonne toute une gamme de jouissance, propre à chacun. Et ce qui nous tourmente, c'est ce qui est hors du champ scopique, notamment ce qu'il y a à l'intérieur de ce sac. Comment ce corps pourrait-il laisser tranquille tant qu'il est vivant ?


---


\*  Intervention à la journée « Comment parler du corps ? », organisée par le pôle Bourgogne Franche-Comté, le 30 septembre 2023 à l'Aquarium de Nancy.

1.  S. Freud, « L'hérédité et l'étiologie des névroses », dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Puf, 1999, p. 47.


2.  S. Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1968, p. 79.

3.  S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2001, p. 122.

4.  J. Lacan, « La troisième », *La Cause freudienne, Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 79, *Lacan au miroir des sorcières*, Paris, Navarin, 2011, p. 11-33.

5.  J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 94.

6.  J. Lacan, « Radiophonie », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 408-409.

7.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIX, ...Ou pire*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 151.

## Brigitte Hatat

### Se faire un corps. Entre ardeur et vacuité \*

#### Avoir un corps

« D'abord fut le corps. Ensuite, les mots vinrent relever à un autre niveau, comme par écho, cette vie et ce défi. D'abord fut l'entraînement sportif. Puis les mots doublèrent le corps d'un recul, d'une distance, et travaillèrent à sa pensée. Le relief naquit <sup>1</sup>. »

L'œuvre de Nathalie Gassel, dont je viens de citer un extrait – œuvre peu connue en France –, ne cesse de mettre le corps au travail, travail au sens étymologique du terme, à savoir *tripalium*, torture. Aucune complaisance pour autant, plutôt une nécessité, qu'elle qualifie elle-même d'impérative, d'existentielle <sup>2</sup>. Car, dit-elle, « ce qui existe a besoin de témoigner ou que l'on témoigne de son existence. Ce qui est requiert de recevoir une attention vers son être <sup>3</sup>. »

En 1975, dans sa conférence à Genève sur le symptôme, Lacan pose la question : « Comment un corps survit ? », et il répond : « C'est par la voie du regard [...] que ce corps prend son poids <sup>4</sup>. » C'est d'ailleurs ce qu'il formalisera d'abord, mais de façon incomplète, avec le stade du miroir, où l'identification à l'image du corps en passe par la médiation de l'Autre, celui de la parole et du langage. Un Autre qui regarde, qui parle, et entérine l'image.

Mais qu'est-ce qu'un corps ? Comment un corps peut-il advenir au petit d'homme ? Certes, il y a une donnée de départ, qui est l'organisme vivant, une donnée du réel donc, mais il faut plus qu'un organisme pour faire un corps, comme en témoigne la clinique de ces sujets dont on peut dire qu'ils n'ont pas de corps.

« J'aimerais vivre suspendue [...], une robe suspendue... j'aimerais vivre comme un habit », dit une patiente, lors d'une présentation clinique à Sainte-Anne, en 1976 <sup>5</sup>. Ce que Lacan commente en disant que cette personne « n'a pas la moindre idée du corps qu'elle a à mettre dans cette robe, il n'y a personne pour habiter le vêtement. [...] Elle n'a de rapports

existants qu'avec des vêtements. » Et il suffit, par exemple, qu'elle voie – ou croie voir – un de ses vêtements porté par une autre, pour dire que cette autre lui prend son identité. Rosine Lefort, avec le cas du jeune Robert <sup>6</sup>, témoigne de l'angoisse panique de cet enfant quand on lui enlève son tablier ou ses couches. Faute d'un corps à mettre sous l'habit, c'est son être qui fout le camp avec l'habit.

Pour avoir un corps, un corps suffisamment unifié et consistant, un corps dont on peut faire usage, il faut plus qu'un organisme et plus qu'une image ; il faut – et c'est ce qu'apportera le dernier enseignement de Lacan – que se nouent les trois dimensions constitutives de l'être parlant, à savoir le réel de la jouissance, l'imaginaire de la forme et le symbolique du langage et de la parole. Les diverses modalités de ce nouage, ses ratages, ses dénouages, raboutages ou tiraillements, ne seront pas sans incidences sur le corps, ses fonctions et son usage. Il peut y avoir des nouages plus solides que d'autres, mais qui, même solides, peuvent lâcher selon les épreuves, structurelles ou contingentes, selon les contraintes ou les tiraillements qu'ils subissent. À trop tirer sur la corde, elle peut se rompre, ou bien nous étrangler. Ce sont ces conjonctures de stabilisation et de déstabilisation du nouage que nous tentons de lire dans la clinique.

Pensons à la phase pubertaire et les remaniements profonds qu'elle impose à ce qui jusque-là tenait un tant soit peu ensemble, assurant au sujet son assise identitaire. Qu'ils affectent l'une ou l'autre dimension, R, S ou I, voire plusieurs, cela se traduira par toute sorte de phénomènes de corps, de jouissance et de langage, contraignant le sujet à compenser, corriger, suppléer ce qui ne tient plus ensemble et le confronte, *via* les embrouilles du nœud, à l'indistinction, l'indétermination, la confusion. Ainsi, on pourrait définir l'adolescence comme ce travail que le sujet doit faire pour refaire le nœud, disons plutôt le refaire autrement, en tenant compte des remaniements affectant les trois registres. Si les adolescents sont souvent fatigués, s'ils répugnent à bouger, à bouger leur corps, voire à en faire un certain usage, c'est peut-être en raison de ce travail psychique, coûteux en énergie, et plus ou moins long et laborieux selon les cas.

### Refaire le nœud

« S'opposer à ce que fut l'insignifiance de mon enfance : lorsque ma parole n'accédait pas. Le sentiment d'impuissance face à la complexité du verbe, pas d'élocution, la confusion traumatique de l'absence de maîtrise – avoir été négligée par le père – et n'être plus qu'un corps révolté. Mon existence demeura longtemps en prise unique avec ce corps. Les mots

semaient en moi le trouble du non-être ; ils me semblaient impossibles. Dyslexique, je perdais pied. [...] Je ne ressentais bientôt qu'impuissance et colère. La faiblesse de mes mots créait, en contrepartie, la force corrosive de l'orage dans ma chair <sup>7</sup>. »

Ainsi, ce qui s'avère défailant, dans l'imaginaire et le symbolique, et insuffisant à réguler la jouissance, laisse l'enfant sans recours, sans représentation, face à cette force corrosive qui violente sa chair : « Sans le verbe », dit-elle, « des sensations sans objet déjoué demeurent en moi, tyranniques <sup>8</sup>. » Cette jouissance informe, anormale, cette rage viscérale qui ravage le corps, Nathalie Gassel s'emploiera d'abord à la contenir, à se faire corps, *perinde ac cadaver*, corps qui obéit aux diktats de l'Autre, un Autre qui la voue à l'insignifiance, et auquel elle se voue.

La racine, c'est l'enfance, dit-elle, cette enfance qu'elle s'emploie à reparcourir en 2006, dans son livre *Des années d'insignifiance*. Pour Nathalie Gassel, l'enfance est synonyme d'enfer, d'enfermement : l'enfance, ce sont ces années d'insignifiance, où l'on est torturé par le manque d'attention des autres, la sensation de n'importer pas, d'être sans valeur, « invisible, minuscule. L'enfant, dont les mots et le langage ne s'écoutent pas <sup>9</sup>. »

Un être indistinct, donc, non identifié, informulé, étranger à lui-même et au monde, mais focalisé sur ce qui lui reste de vie, une vie en révolte contre son agonie. Elle dit : « La férocité restait contenue en moi et se focalisait : mon sang devenait glaive, il me suffirait de mettre la main à ma poitrine pour le saisir. Les forces belliqueuses étaient là, j'attendais l'âge adulte pour agir <sup>10</sup>. »

Ainsi, quelque chose a échappé à la prise mortifère de l'Autre, à sa régence. La rage, d'être non exprimée, contenue, la figeait dans l'inertie, l'insignifiance, mais elle la détournait du non-être <sup>11</sup> ; dérobée à la loi de l'Autre, elle était hors la loi, mais elle devenait le ferment d'un furieux besoin d'exister. « Il me suffisait », dit-elle, « de songer que j'imposerais mon existence pour, d'une seule traite, me pousser vers n'importe quel en-avant. Peut-être n'aurais-je rien réalisé sans ce besoin à combler ? Plus tard, dévoiler ma vie intime sera une façon de transparaître par opposition aux années d'inauthenticité. Poussé par notre histoire et nos nécessités, nous leur devons ce qui est exceptionnel, notre marge de manœuvre est négligeable. Nous réagissons, singulièrement, aux premières années révolues de notre vie : je puisais mes dynamismes dans mes impotences. Mes lacunes les plus criantes et mes pathologies servaient merveilleusement mon dessein ; sortir du commun, vouloir considérablement exister. Les années d'insignifiance auront été la clé d'exploits <sup>12</sup> [...]. »

Faute de mots, reste le corps comme seule issue. Se faire un corps pour survivre, susciter le regard qui a manqué, et échapper à l'insignifiance ; donner forme à la matière, au corps et à l'œuvre. Si ce corps fut d'abord, selon ses termes, caractériel, nerveux, habité par la violence et la puissance du muscle, pris dans une thématique de combat et d'agression, elle cherchera ensuite à lui donner une représentation sociale prestigieuse, une apparence, une visibilité.

Championne de boxe thaïlandaise à 18 ans, puis adepte du body-building, Nathalie Gassel pousse l'exercice physique à l'extrême pour se faire un corps, le tailler à la mesure de son être, scrutant dans le miroir ce bien le plus précieux qu'est pour elle cette musculature en marche. Elle dit : « [...] je travaillais ma chair avec des poids pour lui procurer plus de consistance en un endroit et moins de matières indistinctes, courbes, sinueuses, en un autre. Une fois l'épaisseur acquise, tracer des angles secs, précis, acérés, où jaillit le muscle dans sa rigueur <sup>13</sup>. » Le même travail, nous le verrons, sera appliqué à l'écriture, à la matière brute de la langue.

### L'idée de soi comme corps

« L'idée de soi comme corps » – dit Lacan – « a un poids. C'est précisément ce qu'on appelle l'ego. Si l'ego est dit narcissique, c'est bien parce que, à un certain niveau, il y a quelque chose qui supporte le corps comme image <sup>14</sup>. »

Cet ego, dont toute manifestation était proscrite dans son enfance, Nathalie Gassel va s'employer à le faire aboutir, à lui donner du poids. Non sans culpabilité, certes, mais il y va de sa survie, et « survivre », comme elle le dit, « ce n'est pas seulement face à la mort ou la maladie, c'est aussi une place <sup>15</sup> ». Et cette place, bien qu'il lui ait été enjoint d'en prendre le moins possible durant son enfance, Nathalie Gassel la veut grande, très grande.

« J'aimerais trouver une place dans la société, dans la vie. Je ne la trouve pas. [...] La mienne ne me plaît pas. C'est une petite place. J'en veux une grande, une très grande », dit la patiente de la présentation clinique évoquée plus haut. S'adressant à Lacan, elle dit : « Vous avez une position de supériorité par rapport à moi. Vous représentez la science, de grandes choses. Moi, je représente la vie de tous les jours, le petit corsage qu'on repasse. » Ainsi, pour cette patiente, rien n'a de poids, tout est suspendu, sans consistance. L'imaginaire est flottant, un imaginaire à côté, faute de pouvoir se nouer au symbolique et au réel par un ego de suppléance. Elle est ce petit corsage que l'on repasse, sans épaisseur, car manque la troisième dimension pour lui donner son ampleur.

Il en va tout autrement de Nathalie Gassel. Par ce qu'elle nomme, dans *Musculatures*, « la greffe du muscle <sup>16</sup> », elle se fait un ego. Le corps, d'abord incertain, inconsistent, se fait corps puissant, glorieux, emblématique, une chair devenue à ses yeux « monstrueusement aimable » et support d'une affirmation de soi. « Avant cette pratique du body-building », dit-elle, « mon corps n'existait pas, sinon comme entrave et conscience déchue de soi <sup>17</sup>. » Cette extériorité, construite de toutes pièces, donne à l'image du corps son poids et lui confère sa valeur libidinale, narcissique ; elle érige l'image du corps en signifiant du sexe. « Nouvelle apparence, hypersexuée », dit-elle, « où le sexe prend la place entière du corps dans une présence continue <sup>18</sup>. » Nouvelle apparence, mais aussi nouvelle posture dans sa relation au monde et aux autres, ancrée dans une volonté de puissance et de domination.

Le narcissisme, si souvent décrié, n'est pas cette fonction négative que l'on croit. Amour de soi, amour de l'image, certes, mais aussi affirmation de soi, ce que Lacan nommera en 1975, dans sa conférence sur Joyce le Symptôme, l'« escabeau <sup>19</sup> ». Se faire un corps sportif, un corps d'athlète, un corps androgyne et pornographique, un corps spectacle et un corps poétique, c'est, pour Nathalie Gassel, s'extraire de l'engluement de la conscience dans la chair, s'extraire de la seule contemplation du miroir, et déplacer la jouissance asociale de ce qu'elle nomme le corps premier, le corps immédiat, vers la performance, la compétition et la réussite. Ainsi, comme le dit Colette Soler, « le narcissisme de l'escabeau est un recours, comme un sur-saut salvateur qui raccroche la vie au champ social <sup>20</sup>. »

L'écriture, pour Nathalie Gassel – et un peu plus tard la photographie –, aura cette même fonction, essentielle à son ego. L'écriture comme une *ortho-graphie* du corps, comme une doublure du corps, comme une relève, quand celui-ci faillira à incarner la puissance. Car, dit-elle, « comment accepter un symbole défectueux, mauvais, trompeur ? Alors, lorsque le corps ne va plus incarner un pouvoir, le costume va-t-il le faire, puis les mots, le statut social ou que sais-je, l'argent, la voix, la culture <sup>21</sup> ? »

Il y a, chez Nathalie Gassel, une exigence de bien dire, qui contraste avec ce dont elle témoigne de cette impuissance, cette impotence du verbe parlé. Car dire n'est pas parler, dire ne se soutient pas du jouir de la parole – « ce petit bruit des semblants et des attitudes <sup>22</sup> », comme elle la définit –, dire a une fonction existentielle.

Elle dit : « L'écriture a été pour moi, une façon de vouloir cerner le Je et d'occuper sa bizarrerie, en osant se différencier des figures admises et préfigurées par un diktat de la norme qui se préserve de postures plus

risquées<sup>23</sup>. » Écrire, donc. Écrire sur le corps, et avec le corps, là où la parole s'avère malaisée, mal assurée, bancal. S'imprégner des mouvements de son anatomie pour travailler la matière brute de la langue, lui donner puissance et expressivité, transmettre au texte la corpulence de fibres musculaires. Que le livre devienne un corps extérieur qui accroît l'existence. Mais, dit-elle, « exister, c'est être face à l'autre, aux autres. Et s'il n'y a rien<sup>24</sup> ? » Il lui faut alors parvenir à faire entrer ses écrits dans le monde des autres, traverser ses singularités au risque de se trahir, pour rejoindre des lecteurs. Assumer sa singularité et la nouer dans un lien social, aussi précaire soit-il, pour échapper à l'insignifiance et à la déréliction d'une solitude sans recours.

### Les corps prolétaires

Dans une conférence en 1975, Lacan dit : « Il n'y a qu'un seul symptôme social : chaque individu est réellement un prolétaire<sup>25</sup>. » Prolétaire, au sens de l'individu corporel qui n'a rien pour faire lien social, qui n'a que son corps comme support de son ineffable existence. Anonymat générique, solitude structurelle du parlêtre, certes, mais que le discours capitaliste redouble, en défaisant les places et en délitant les liens sociaux.

C'est de ce corps prolétaire, désarrimé de tout lien social, « cette vie hypothétique, sans recours, sans appuis<sup>26</sup> », qu'il sera question en 2009 dans *Abattement*. Corps prison, sans usage, sinon celui de contenir ce qu'il reste de vie quand le désir ne l'insémine plus, quand la libido s'est retirée du monde, et que tout se resserre autour de l'individu réduit à son corps. « [...] n'être plus qu'un corps », dit-elle, « cela fait aussi penser aux fosses communes : réduit à la matérialité anonyme et interchangeable d'une chair sans verbe et sans prédilection, où les sensations ne se lient pas à des noms propres<sup>27</sup>. »

Que ce soit celui de sa mère, qui se meurt dans un lieu fait pour ça, prisonnière d'un corps devenu figé et mutique, que ce soit le sien qui, comme en miroir, s'est immobilisé, qui ne tient plus debout, somatisant des épuisements. Elle dit : « Pas de chair depuis dix ans. Une vie monastique ? Non, une vie psychiatrique à domicile, les médicaments pour radier, rayer, supporter la douleur devenue syndrome corporel. Tenir. Je perds ma libido, de fait, celle-ci n'avait pas d'issue dans ce monde<sup>28</sup>. »

Il y a le corps, nous l'aimons jeune et vigoureux, fuyant cet autre corps qui n'en est pas moins corps, et corps parlant. Le culte du corps, du corps glorieux, n'est-ce pas, comme le suggère Nathalie Gassel, la conscience de sa vulnérabilité, de sa précarité ?



Nul rejet de ce corps-là, chez Nathalie Gassel, car, dit-elle, « on ne jette pas la vie sous prétexte de sa souffrance. C'est une matière. [...] le sacre de la gloire est de continuer dans l'abattement de la chair quelques échauffourées d'allants. [...] Je possède encore une ambition tenace pour redresser. [...] Je n'ai pas perdu la nécessité de vivre <sup>29</sup>. »

---

\* ↑ Intervention à la journée « Comment parler du corps ? », organisée par le pôle Bourgogne Franche-Comté, le 30 septembre 2023 à l'Aquarium de Nancy.

1. ↑ N. Gassel, *Construction d'un corps pornographique*, Paris, Éditions Le Cercle, 2005, p. 13.

2. ↑ N. Gassel, *Musculatures*, Paris, Éditions Le Cercle, 2001, p. 45.

3. ↑ N. Gassel, *Récit plastique*, Liège, Bruxelles, Le Somnambule équivoque, 2008, p. 95.

4. ↑ J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », 1975, *Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 5, 1985, p. 7.

5. ↑ J. Lacan, Présentation clinique à Sainte-Anne, le 16 avril 1976. Consultable sur le site de Patrick Valas : [https://www.valas.fr/IMG/pdf/9\\_j\\_l\\_acan\\_presentation\\_clinique\\_ix.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/9_j_l_acan_presentation_clinique_ix.pdf)

6. ↑ R. et R. Lefort, *Les Structures de la psychose, L'Enfant au loup et le Président*, Paris, Le Seuil, 1988.

7. ↑ N. Gassel, *Des années d'insignifiance*, Avin-sur-Hannut (Belgique), Éditions Luce Wilquin, 2006, p. 18.

8. ↑ *Ibid.*, p. 15.

9. ↑ *Ibid.*, p. 62.

10. ↑ *Ibid.*, p. 75.

11. ↑ N. Gassel, *Construction d'un corps pornographique*, *op. cit.*, p. 14.

12. ↑ N. Gassel, *Des années d'insignifiance*, *op. cit.*, p. 27.

13. ↑ N. Gassel, *Construction d'un corps pornographique*, *op. cit.*, p. 19.

14. ↑ J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome*, 1975-1976, Paris, Le Seuil, 2005, p. 150.

15. ↑ N. Gassel, *Récit plastique*, *op. cit.*, p. 51.

16. ↑ N. Gassel, *Musculatures*, *op. cit.*, p. 38.

17. ↑ N. Gassel, *Construction d'un corps pornographique*, *op. cit.*, p. 75.








18. ↑ *Ibid.*

19. ↑ J. Lacan, « Joyce le Symptôme », 1975, dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 565.

20. ↑ C. Soler, *Un autre narcissisme*, cours 2016-2017, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2017, p. 182.

21. ↑ N. Gassel, *Construction d'un corps pornographique*, *op. cit.*, p. 76.

22. ↑ N. Gassel, *Abattement, morphologie d'artiste*, Etterbeek, Maelströms, coll. « CompAct », 2009, p. 86.

23.  N. Gassel, *Récit plastique*, *op. cit.*, p. 90.
24.  N. Gassel, *Abattement*, *morphologie d'artiste*, *op. cit.*, p. 36.
25.  J. Lacan, « La troisième », *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 187.
26.  N. Gassel, *Abattement*, *morphologie d'artiste*, *op. cit.*, p. 37.
27.  N. Gassel, *Récit plastique*, *op. cit.*, p. 79.
28.  N. Gassel, *Abattement*, *morphologie d'artiste*, *op. cit.*, p. 44.
29.  *Ibid.*, p. 16, 85, 93.

## LOGIQUE DU FANTASME (1/2)

---

## Denys Gaudin

### D'un *cogito* mijoté façon Morgan

*Ce texte est le premier volet d'une reprise de nos travaux consacrés aux leçons de janvier du séminaire La Logique du fantasme <sup>1</sup>. Lors de ces dernières, Lacan s'appuie sur le *cogito* pour tracer le parcours d'une analyse. L'écrit présenté ci-dessous explore cette reprise. Sa première partie opère un retour sur les lectures proposées lors des années antérieures au Séminaire XIV. La seconde porte sur les enjeux et les ressorts d'un *cogito* renouvelé, celui depuis lequel se dessine le trajet d'une analyse.*

#### I. Les pas cartésiens de Lacan

Au fil des ans, Lacan est revenu souvent sur le *cogito*, le tordant et le pliant en divers sens. Pour autant, aussi chiffonné qu'il en ressorte à chaque fois, jamais il n'est remis à la corbeille. Lacan se joue du *cogito* mais le prend toujours au sérieux.

La première partie de ce texte présente un parcours des références à Descartes lors des années qui ont précédé le séminaire *La Logique du fantasme*. Il ne s'agira pas de dresser un panorama aux prétentions exhaustives, mais de poser quelques repères afin de situer les assises d'une reprise. En effet, lorsque Lacan revient sur le *cogito*, en 1966-1967, ce dernier est imprégné déjà par plusieurs années de relectures. Pour en prendre la mesure, nous reviendrons d'abord sur les *Méditations* proprement dites, puis sur les différentes lectures qui, selon nous, forment un préalable nécessaire à notre exploration du *Séminaire XIV*.

#### Le levier du doute

Avec les *Méditations métaphysiques*, Descartes vise à établir « quelque chose de ferme et d'assuré dans les sciences <sup>2</sup>. » Pour ce faire, il prend le parti de s'écarter des « principes sur lesquels toutes [ses] anciennes opinions

étaient appuyées <sup>3</sup>. » Sa démarche sera celle du doute. Descartes va mettre en doute ce qui est, il va passer ce qui est, ou ce qui prétend être, au crible d'un doute méthodique. Cette étape, qui précède le *cogito* proprement dit, est celle de la *dubitatio*, étape où le doute débite à tour de bras. Ainsi, ce que je crois être n'est peut-être pas, la perception n'est peut-être qu'illusion, le corps n'a peut-être aucune réalité, les lois mathématiques, comme deux et trois font cinq, ne sont peut-être pas dignes de confiance... La *dubitatio* procède d'un vidage. Plus rien n'est, ou plutôt, plus rien n'est sûr, car je puis douter de tout. Au fil de sa démarche, Descartes en arrive à s'imaginer comme n'ayant « point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses <sup>4</sup>. » Il nous invite à un usage étendu de la négation. Ce que la psychiatrie classique nommait « le délire des négations » prend ici une forme expérimentale. Il s'agit de mettre l'être en suspens, de considérer l'hypothèse selon laquelle ce qui semble être pourrait très bien n'être pas. Descartes formule ici l'hypothèse d'un Dieu trompeur, d'un Dieu qui me fait croire à la réalité de ce que je perçois, mais qui ne serait pas digne de confiance. Il introduit ce qu'avec Lacan nous nommerons l'inconsistance de l'Autre, soit un Autre de peu de foi, qui n'est d'aucun secours pour établir un appui assuré, incontestable et définitif.

Le premier pas des *Méditations* verse ainsi dans le non-être. La démarche revient à dissoudre l'être, à dépenser de l'être. Lacan disait à ce propos, lors du *Séminaire IX* : « Je dépense à penser, tout ce que je peux avoir d'être <sup>5</sup>. » Descartes engage un régime où il fait fondre le poids de l'être. La *dubitatio* dévoile un vide abyssal, un espace sans fond où le philosophe avoue lui-même perdre pied. « Comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde », écrit-il, « je suis tellement surpris que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus <sup>6</sup>. » Le premier temps des *Méditations* s'apparente à un exil, à un mouvement où, peu à peu, toute trace de l'être se perd.

Ainsi tout s'écroule, mais en soubassement le *cogito* se construit. En effet, la voie du doute se présente comme le moyen d'une liquidation, comme une force d'annulation venant saper tout appui solide. Cependant, ce même doute va faire le socle d'une certitude. Autrement dit, la *dubitatio* fonctionne comme une entreprise d'anti-certitude, mais de manière paradoxale, ou plutôt, en court-circuit, elle va fonder une certitude. En effet, Descartes pose l'axiome d'une jonction entre la pensée et l'être, soit le fait que, pour penser, il faut être. À l'appui de cette modalité de la pensée qu'est le doute, il acquiert la certitude qu'il est (« je suis, j'existe <sup>7</sup> »). Sur cet appui, il pourra ensuite fonder ce qu'il est : une chose qui pense, une *res cogitans*. Ce passage

marque un temps second, où il ne s'agit plus seulement de l'être d'existence, mais de l'être d'essence<sup>8</sup>. Ce second temps ne doit en rien occulter le premier, celui du retournement, entendu comme naissance du sujet cartésien, naissance corrélée à l'instant où « le doute se reconnaît comme certitude<sup>9</sup>. » Le sujet cartésien surgit du passage où le doute se renverse, où ce dernier n'est plus seulement ce qui sème le trouble (ce qui vide l'être), mais précisément ce qui fait fondement, ce qui prend valeur d'appui<sup>10</sup>.

Ce premier balisage nous mène à l'instant où surgit la formule canonique, « je pense donc je suis<sup>11</sup> ». De nombreux auteurs, bien avant Lacan, ont mis en avant les paradoxes et les apories d'une telle formule. Pour autant, Lacan se distingue par le fait de considérer que ce qui fait « l'impasse, voire l'impossible » de cette formule, est « justement ce qui fait son prix et sa valeur<sup>12</sup>. » Il prend appui sur une formule douteuse pour faire signe d'un impossible, autrement dit, d'un réel. Ainsi se dévoile la démarche de Lacan, où il ne s'agit en rien de rejeter l'impossible, mais de le constituer comme support.

### Apories, vidages et divisions

Fondant un « je suis » dans le « je pense », le *cogito* se spécifie de placer l'être en dépendance de la pensée. Pour en rendre compte, Lacan a fomenté le verbe « d'êtrepenser<sup>13</sup> », soit un vocable illustrant un recouvrement de l'être par la pensée. Avec ce terme, il souligne l'impasse d'une conception où le sujet serait condamné à penser sans relâche pour continuer à être. « Cette formule semble indiquer qu'il faudrait que le sujet se soucie de penser à tout instant pour s'assurer l'être », indique-t-il, avant d'ajouter, sur un mode volontiers ironique, qu'il s'agit là d'une « condition bien étrange<sup>14</sup>. » En effet, *quid* de celui qui ne pense plus ? Est-il encore ? S'évanouit-il dès lors qu'il cesse de penser ?

Ainsi lue, la formule du *cogito* réduit l'être à l'*êtrepensé*, elle ignore la distinction de l'être. Avec Heidegger, nous avancerons qu'elle laisse « chômée<sup>15</sup> » la question de l'être. Lacan prolongera ce mouvement en parlant d'un « refus de la question de l'être<sup>16</sup> ». Avant de formaliser ce rejet, cette « *Verwerfung*<sup>17</sup> », il avait souligné déjà que le *cogito* faisait l'impasse sur la question de l'être. Pour le démontrer, il ajoutait un petit élément, un petit grain de sable, ou, pour être plus précis, deux grains de sable, deux petits points. Il proposait l'écriture suivante : « Je pense : donc je suis<sup>18</sup>. » Avec ces deux petits points, le montage cartésien s'effondre, « donc je suis » se révèle n'être qu'une pensée. « Je suis » est ce que je pense, mais cela ne veut en rien dire que, pensant cela, je touche à l'être. Les deux petits points

terrassent l'illusion d'être du *cogito*. Il ne s'agit en rien d'un « je suis » sur lequel l'être pourrait se fonder, mais d'un « je suis » réduit à une simple pensée, un « je suis » déceptif où j'essuie la défaite de ma prétention d'être.

### Division entre être et pensée

Là où Descartes pose le sujet, là où il fonde le Je dans une union de l'être et de la pensée, Lacan va situer une division, il va démontrer que le sujet implique une division entre l'être et la pensée.

Dès les années 1950, dans « L'instance de la lettre », il livre une relecture du *cogito*. Il propose alors la formule suivante : « Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas <sup>19</sup>. » Il indique qu'il faut ici lire : « Je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée ; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser <sup>20</sup>. » Autrement dit, là où je me crois maître d'une pensée supposée volontaire et dirigée, je ne suis pas, et là où je ne pense pas penser, au lieu de l'inconscient, je pense à ce que je suis <sup>21</sup>. Lacan subvertit l'illusion de la conscience de soi en séparant la pensée « volontaire » du lieu où je suis.

Une seconde lecture, congruente à la progression de l'enseignement de Lacan, consiste à considérer que « là où je pense » désigne le lieu de l'Autre, comme lieu où les signifiants s'articulent, et que ce lieu n'est pas celui de mon être, qu'il n'est pas le lieu où « je suis ». Avec cette seconde lecture, la distinction glisse entre l'être et l'Autre. D'un côté se trouve l'Autre, comme réservoir des signifiants, comme lieu de la pensée, et de l'autre se trouve l'être, un « je suis » qu'aucun signifiant ne saisit.

Au-delà des différentes implications de ces deux lectures <sup>22</sup>, toutes deux révèlent que, pour Lacan, le sujet n'est pas le fruit d'une union, mais d'une division entre le lieu de l'être et celui de la pensée.

### Division entre énoncé et énonciation

Lacan s'appuie également sur le *cogito* pour rendre compte d'une autre modalité de la division. Pour ce faire, il invite à se pencher sur l'aporie contenue dans la première partie de la formule : « je pense ». « Ce "je pense donc je suis" se heurte à cette objection », nous dit-il, « et je crois qu'elle n'a jamais été faite, c'est que "je pense" n'est pas une pensée <sup>23</sup>. » Lorsque je dis « je pense », je ne suis pas en train de penser, mais de dire. Lacan restaure l'instant du *cogito* comme acte de parole <sup>24</sup>. Ce faisant, il devient évident qu'un énoncé comme « je pense » ne veut absolument rien dire. Pour autant, Lacan lui reconnaît une validité : il ne va pas le considérer

dans sa qualité d'énoncé, mais dans sa dimension d'énonciation. Il fera du « je pense » une énonciation par laquelle le sujet tente de se nommer.

Lacan déplie ces aspects lorsque, se référant à Descartes, il qualifie ses travaux d'« expérience philosophique de la recherche du sujet <sup>25</sup> ». Il nous mène à considérer que dans le mouvement des *Méditations*, le sujet relève d'un *x*, d'une inconnue que l'on tente d'identifier. L'énonciation « je pense » est ce par quoi Descartes essaye de saisir le sujet. Il s'agit du fil lancé pour l'hameçonner. Il s'avère cependant que ce qu'il recueille n'est pas ce qu'il vise. En effet, l'énonciation « je pense » débouche sur un énoncé, « je suis », où le « je » n'est pas le même. « Je pense » vaut comme manifestation, à la fois ponctuelle et évanouissante, du sujet de l'énonciation. Or, ce sujet échappe à toute saisie, il n'est situable dans aucun énoncé. Né sous *x*, le sujet le demeure, il n'est nommable d'aucun « je suis ». En ce sens, le *cogito* expose la division entre énoncé et énonciation, division irréductible, indiquant que jamais le sujet de l'énoncé ne sera homogène au sujet de l'énonciation.

Ainsi, la formule du *cogito* invite à prendre la mesure d'un autre aspect de la division subjective. Au-delà d'une division entre l'être et la pensée, « je pense donc je suis » porte la marque d'une division entre un énoncé où je pense être et une énonciation où je ne suis pas saisissable.

### Le legs cartésien : la division entre savoir et vérité

Malgré les critiques apportées et les apories repérées, Lacan a toujours maintenu que Descartes avait « introduit le sujet dans le monde <sup>26</sup> », qu'il avait frayé la voie de la conception moderne du sujet. Pour étayer sa thèse, il mit en valeur ce qu'il considérait comme l'apport décisif du *cogito* : l'introduction d'une nouveauté dans le rapport entre savoir et vérité.

Ce qui spécifie la démarche cartésienne, ce qui fonde son originalité, réside dans une mise hors jeu de la dimension de la vérité. Dans les *Méditations*, cette dernière se rapporte par exemple aux mathématiques, au fait que deux et trois font cinq. Cette vérité paraît irréfutable, mais tout l'effort de Descartes est de fonder un mouvement qui ne repose pas sur cette dernière. Il cherche l'appui d'une certitude, et celle-ci se passe des vérités transmises. Le sujet cartésien naît de ce moment « où le doute se reconnaît comme certitude <sup>27</sup> », il naît d'un auto-fondement, d'une certitude séparée de toute référence à une vérité extérieure. « C'est ce rejet de la vérité hors de la dialectique du sujet et du savoir qui est à proprement parler le nerf de la fécondité de la démarche cartésienne <sup>28</sup> », nous dit Lacan.



## Le sujet de la science

Le *cogito* génère un savoir auto-fondé. Plaît à Dieu que subsistent les vérités éternelles, qu'elles aient cours encore, la certitude arrachée s'en détache <sup>29</sup>. Lacan relève ici l'exploit d'atteindre « une certitude de savoir <sup>30</sup> », certitude où le sujet se détermine sur la base d'un savoir autonome.

Pour Lacan, ce mouvement signe la naissance du sujet moderne, de ce qu'il va nommer « le sujet de la science ». Avant Descartes, aurait eu lieu l'ère du « sujet de la connaissance <sup>31</sup> », d'un sujet pour qui savoir et vérité auraient fait couple, pour qui ces dimensions n'auraient pas été séparées. L'époque médiévale pourrait rendre compte de cette condition, avec les travaux de saint Thomas, où savoir et vérité sont mis en continuité, où les connaissances acquises rejoignent la vérité révélée <sup>32</sup>. L'époque du sujet de la science est celle où savoir et vérité se scindent, où le savoir progresse sur fond d'un rejet de la vérité. Précisons qu'ici le terme de vérité se distingue de celui d'exactitude. La science vise l'exactitude, mais pas la vérité au sens où elle s'entend dans le champ analytique, comme vérité du sujet, vérité relative au désir. Dans ce champ, la vérité se rapporte à l'accroc, à ce qui réveille ou bouscule, à ce qui dérange le savoir établi. Le symptôme vaut ainsi comme indice d'une vérité, il se présente comme incompréhensible, revêche au savoir, mais essentiel au sujet. Aussi, lorsque Lacan nous dit que « le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science <sup>33</sup> », il nous indique que ce sujet, contemporain d'une mise au ban de la vérité, est celui qui pâtit de ses retours.

## Division cartésienne

Avant d'aborder la nouvelle lecture lacanienne du *cogito*, nous précisons un dernier point. De nombreuses lectures des *Méditations* s'arrêtent à l'instant du *cogito*, soit l'instant d'un savoir auto-fondé. Cependant, il importe de rappeler que Descartes ne conclut pas sur ce point. Plus encore, Descartes est le premier à avoir subverti le *cogito*. Avant Kant, Hobbes ou Heidegger, le *cogito* s'est trouvé dessoudé par celui-là même qui l'avait fondé.

Reprenons le trajet général : les *Méditations métaphysiques* sont une suite de mouvements dialectiques, six au total, et la formule du *cogito* se rapporte à la *Deuxième méditation*. Ainsi, pour Descartes, le *cogito* n'est pas pris comme fin et fond de ses développements. En effet, lors de sa *Troisième méditation*, il éprouve le besoin d'assurer le fondement de sa certitude, d'établir « ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose <sup>34</sup> ». La certitude arrachée par le *cogito* ne suffit pas. Descartes éprouve le besoin d'un étayage supplémentaire. Il trouvera cette assise en réintroduisant Dieu,

en faisant appel à une cause extérieure, une cause qu'il va situer comme garante des vérités éternelles. Ainsi, Descartes nous explique que certaines idées, comme celles d'infini ou de perfection, ne peuvent provenir d'un être fini et imparfait. Ces idées auraient nécessairement leur cause dans une substance parfaite et infinie. Dans cette optique, il affirme : « Je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut préalablement infinie <sup>35</sup>. »

Par ce retournement de situation, par ce retournement de méditation, Descartes réintroduit ce que le *cogito* avait exclu, il réintroduit une causalité extérieure. Les *Méditations* appellent cet Autre qu'est la vérité divine. Ce faisant, elles ouvrent la voie d'une division entre savoir et vérité, entre un savoir auto-fondé et la cause qui le conditionne. Descartes nous indique que la vérité n'est pas là où je cogite, que les vérités éternelles ne sont pas le produit du *cogito*, mais ce qui le détermine. Plus encore, il souligne que ce Dieu parfait et infini, garant des vérités éternelles, est bien la cause de mon être. À ce titre, il annonce : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites <sup>36</sup>. » Partant, il n'est plus suffisant de dire que le sujet tient son être par le simple fait de penser. Le trajet des *Méditations* présente un sujet qui, précisément, naît d'une division, de l'instant où se révèle que son être ne dépend pas de ses cogitations. En ce sens, nous retrouvons, au cœur même des *Méditations*, l'écho des formules de Lacan : *Là d'où je suis, je ne pense pas*. Mon être dépend de Dieu, d'un lieu qui n'est pas celui où je pense <sup>37</sup>. Ainsi, Descartes inaugure et articule ce que nous désignons par le terme de division. Le parcours des *Méditations* est celui d'un sujet qui, passée l'illusion de l'auto-fondement, fait l'épreuve d'une refente par une cause extérieure.

Au terme de cette reprise, de ce regard en arrière vers les anciennes références au *cogito*, il nous semble décisif de relever que Lacan en fait usage pour articuler les différentes modalités de la division : entre être et pensée, entre énoncé et énonciation, entre savoir et vérité.

## II. Un *cogito* renouvelé

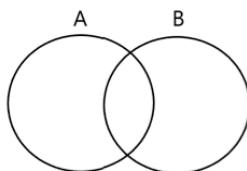
Revenons désormais sur le *cogito* lacanien. Comme nous l'avons souligné, Lacan récuse la validité de la formule « je pense donc je suis », il dénonce ses impasses et ses apories, mais précisément pour y prendre appui. Lors du séminaire *La Logique du fantasme*, il maintient cet abord mais varie

son angle de lecture. Il présente alors un *cogito détourné*, et ce dernier prendra fonction de support pour tracer le parcours d'une analyse.

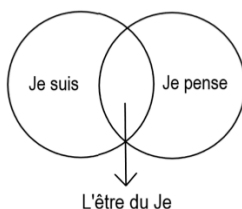
### Négation de l'intersection

Le premier pas sera celui d'une négation de l'intersection, de la liaison entre « je pense » et « je suis »<sup>38</sup>. Là où le signifiant « donc » faisait jonction, la négation de l'intersection laisse place à l'alternative « ou bien... ou bien », autrement dit, soit l'un, soit l'autre, mais pas les deux à la fois. Une lecture rapide mènerait à considérer que nous passerions alors à la formule « ou bien je pense ou bien je suis », mais Lacan ne l'énonce pas ainsi. Il établit l'alternative « ou bien je ne pense pas, ou bien je ne suis pas ». La négation de l'intersection emporte avec elle une négativation des formules. Nous tenterons en premier lieu de préciser ce passage.

Lacan prend ses supports sur les avancées de De Morgan, logicien ayant formalisé le concept de négation de l'intersection. Pour l'explorer, prenons deux ensembles, A et B. Si nous postulons qu'il y a réunion entre ces ensembles, nous considérons qu'il y a une part en commun entre A et B.

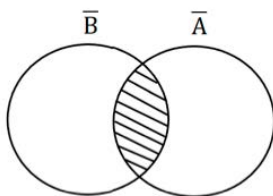


Cette part est celle de l'intersection. Reportée sur le *cogito*, avec les ensembles « je pense » et « je suis », cette zone fait le lieu de « l'être du Je », de ce qui fonde la formule « je pense donc je suis ».

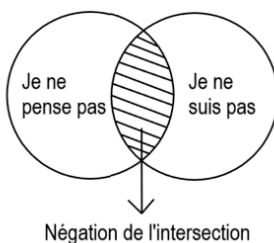


Comme nous l'avons souligné précédemment, cette jonction fait pour Lacan l'impasse du *cogito*. Il postule donc une négation de l'intersection, une négation portant sur la zone de recouvrement des ensembles « je pense » et « je suis ». En termes logiques, cette négation peut s'écrire de

deux façons :  $\overline{A \cap B}$  ou  $\overline{A} \cup \overline{B}$ . Avec cette seconde formule, nous n'avons plus le symbole de la réunion ( $\cap$ ), mais celui de la disjonction ( $\cup$ ). De même, nous n'avons plus une barre de négation portant sur l'ensemble de la formule, mais deux barres appliquées respectivement sur A et B, soit non-A et non-B. Ceci traduit le fait que si la zone d'intersection est retirée, un morceau de A et un morceau de B sont également retirés. En d'autres termes, ces ensembles n'existent plus en tant que tels. Là où c'était A, nous avons désormais un ensemble écorné, défini comme non-B. Conjointement, là où c'était B, nous trouvons dorénavant non-A.



Lacan met à l'épreuve cette négation de l'intersection dans la formule du *cogito*. Dès lors, l'ensemble qui était « je suis » devient « je ne pense pas », et conjointement, là où c'était « je pense », la négation de l'intersection produit un ensemble écorné : « je ne suis pas ». Nous parvenons ainsi à l'alternative des formules négatives : « ou bien je ne pense pas, ou bien je ne suis pas ».



### Le nerf vicié du *cogito*

Ce traitement du *cogito* s'appuie sur la logique, et plus précisément sur le recours à l'écrit que la logique implique. Ce passage est déterminant car, lors des leçons de janvier, Lacan distingue fortement la parole de l'écrit. À ce propos, il va souligner que le *cogito* se déploie tout entier dans le registre parolier, et qu'à ce titre il est sujet à caution. Il inaugure ainsi une

nouvelle lecture critique. Comme nous le verrons, cette dernière portera moins sur son énoncé que sur son énonciation, sur le fait que le *cogito* s'articule dans le champ de la parole. Il mentionne en effet que ce dernier prend les formes d'un dialogue, d'un échange : « Quand Descartes publie son *cogito*, qu'il l'articule dans ce mouvement du *Discours de la méthode* qu'il développe en écrit, il s'adresse à quelqu'un, il le mène sur les chemins d'une articulation toujours plus pressante <sup>39</sup>. » Dans le texte des *Méditations*, cette dimension d'adresse « à quelqu'un » est clairement visible dans des formulations du type « mais l'on me dira que... <sup>40</sup> », où il s'agit de rétorquer, de répondre aux objections attendues. Le texte prend les formes d'une interlocution, il s'agit d'une démarche qui instaure l'Autre, qui établit le lieu où les paroles sont déposées. Or, lors des leçons de janvier, Lacan resitue l'Autre « dans son seul statut qui vaille, celui de lieu de la parole. » Il précise alors :

- c'est dire qu'il n'est rien d'autre que le lieu où l'assertion se pose comme véridique,
- c'est dire du même coup qu'il n'a aucune autre espèce d'existence,
- mais le dire, c'est encore faire appel à lui pour situer cette vérité, c'est le faire ressurgir chaque fois que je parle <sup>41</sup>.

Dès que je parle, je sollicite l'Autre comme lieu de la parole, comme lieu où les assertions se posent comme véridiques. Cependant, au-delà de la parole en exercice, rien n'assure l'existence de cet Autre. Par conséquent, rien n'assure la vérité des assertions que j'y dépose. Lacan nous indique qu'au niveau du *cogito*, une formule comme « je suis » ne vaut que pour autant qu'elle est dite. Il donne alors cette traduction : « Je ne suis qu'à ce que la question de l'être soit éludée, je me passe d'être, je ne suis pas, sauf là où, nécessairement, je suis de pouvoir le dire – ou pour mieux dire, où je suis, de pouvoir vous le faire dire – ou, plus exactement, pour le faire dire à l'Autre <sup>42</sup>. » Lacan présente le *cogito* comme une forme de ruse, soulignant qu'il s'agit de « mener l'autre sur le long chemin de renoncer à l'une des voies du savoir, et puis à une autre, et à telle autre, et bientôt à toutes. Alors, à un tournant, on le surprend en cet aveu que, là au moins, il faut bien que Je sois <sup>43</sup>. » Par la parole, l'Autre est instauré et, comme tel, conduit à admettre que je suis. Dans la leçon suivante, Lacan revient sur ce procédé : « Rien que pour obtenir de l'interlocuteur le "donc je suis", cet Autre est très directement appelé. C'est à lui, c'est au lieu de la parole, que Descartes fait nécessairement référence et s'en remet, pour son discours qui appelle le consentement à faire ce que je suis en train de faire devant vous, soit m'exhorter au doute. Vous doutez, et pourtant, vous ne nierez pas que Je suis <sup>44</sup>. » En ce sens, il s'avère que « je suis » ne subsiste que dans, et par,

l'exercice de la parole. « Je suis » ne prend valeur de vérité, d'assertion véridique, qu'au lieu que j'instaure en parlant <sup>45</sup>.

Par la parole, l'inexistence de l'Autre est passée sous silence. *Il ne savait pas* qu'il n'existait pas, et Lacan souligne que « l'être du Je » dépend de cette ignorance. Là où, dans son énoncé, le *cogito* annonce une mise au ban de l'Autre, une volonté d'établir un savoir auto-fondé, Lacan souligne que, dans sa démarche et sa progression, dans son énonciation, il instaure l'Autre, il l'établit comme « nerf du *cogito* <sup>46</sup> ». Lors de son séminaire, il donnera sa préférence à l'écrit logique, précisément en tant qu'il ne repose pas sur la supposition de l'Autre. Aussi, c'est en logicien qu'il va traiter le *cogito*, opérant une négation de l'intersection, du lieu où Descartes posait l'être du Je, et recueillant deux formules : « je ne pense pas » et « je ne suis pas ».

### Je ne pense pas

À première vue, cette formule peut paraître paradoxale. En effet, dans la stricte perspective cartésienne, la formule « je ne pense pas » est une aberration. Pour Descartes, le simple fait de dire « je ne pense pas » relève d'une pensée, cela suppose donc que « je pense ».

Dès lors, quelle peut être la valeur de cette formule, que vient-elle indiquer ? À ce niveau, il est opportun de considérer que la pensée sur laquelle Lacan se penche n'est pas la pensée au sens de Descartes. La formule « je ne pense pas » ne veut pas dire que le sujet serait dénué de raisonnement ou de capacités cognitives. La pensée dont il est ici question est la pensée inconsciente. Il s'agit des pensées dont je ne veux rien savoir. Dans cette optique, Lacan nous indique que le fait d'avoir des connaissances est tout à fait compatible avec le fait de ne pas penser. Les connaissances font matière à accumulation, à recouvrement, elles font l'alibi d'une ignorance du savoir inconscient. Ainsi, « je ne pense pas » illustre parfaitement la position de celui qui se croit penseur, celui qui, pour penser à son aise, rejette toute manifestation de l'inconscient. Le sujet névrosé, et spécialement l'obsessionnel, peut témoigner des difficultés rencontrées pour atteindre cette ascèse fantasmée.

Lors de son séminaire, Lacan nous explique que, dans l'alternative entre « je ne pense pas » et « je ne suis pas », le sujet n'a d'autre choix que d'opter pour la première. « Dès lors que c'est le Je qui a été choisi comme instauration de l'être, nous n'avons pas le choix, il nous faut aller vers le Je ne pense pas <sup>47</sup>. » Lacan prend acte du fait que, depuis Descartes, depuis le *cogito*, l'instauration de l'être repose sur le Je. À ce titre, nous noterons que

la formule « je ne pense pas » a pour particularité de ne pas récuser l'existence du Je. En effet, il y a bien un « je » dans cette formule, un « je » qui ne pense pas, mais dont l'être n'est pas nié. À contrario, la formule « je ne suis pas » récuse l'être du Je, elle annonce précisément que le Je n'a pas d'être. Il s'agit pour Lacan du choix impossible, de l'option que le sujet ne peut prendre. Le sujet choisit « je ne pense pas » afin de sauvegarder l'être, de ne pas se dissoudre dans un « je ne suis pas ».

Lacan nous présente un mouvement où, dans l'instant de son émergence, dans l'instant de son choix forcé, le sujet choisit l'être au prix d'un rejet de la pensée. Il rend ainsi compte d'une mise en place de l'inconscient, de l'instance où gisent les pensées dont je ne veux rien savoir.

Le choix du « je ne pense pas » serait donc celui de l'être, mais il s'avère qu'il ne garantit pas l'être véritable. Lors du séminaire de l'année suivante, Lacan précisera qu'il s'agit dans ce cas d'un « faux-être ». Ce faux-être est ce qui fait l'appui de ce que l'on croit être. Il souligne d'ailleurs qu'il n'est pas réductible à l'image de soi, qu'il ne doit pas être confondu avec l'imaginaire du moi. « Quand je parle du faux-être, [...] il ne s'agit pas de l'être bouffi de l'imaginaire. Il s'agit de quelque chose en dessous qui lui donne sa place. Il s'agit du “je ne pense pas” dans sa nécessité structurante, en tant qu'inscrite dans sa place de départ <sup>48</sup> », et il précise qu'il s'agit là de « notre être à tous <sup>49</sup> ». De structure, pour tout sujet, ou du moins pour tout sujet névrosé, le choix de départ est celui du « je ne pense pas », celui du faux-être, et ce dernier fait l'assise du moi, il fait le support des diverses identifications imaginaires. Comme dans son schéma optique, où il souligne que les identifications imaginaires dépendent d'autre chose, d'une identification d'ordre symbolique, Lacan nous indique ici que les identifications imaginaires prennent support sur « quelque chose en dessous » qui leur donne leur place. Ce quelque chose est le choix forcé du « je ne pense pas ».

Lors du *Séminaire XV*, Lacan dressera d'ailleurs une analogie entre la logique du schéma optique et le choix du « je ne pense pas ». Il la développe en soulignant qu'en premier lieu, il y a la marque du signifiant (notée grand I dans ledit schéma), et qu'ensuite vient le choix du sujet : « Ou je ne suis pas cette marque, ou je ne suis rien que cette marque, c'est-à-dire que je ne pense pas <sup>50</sup>. » Il relie la question de l'identification signifiante, le fait d'être cette marque, au choix qui revient à sauvegarder l'être (aux dépens de la pensée). Pour le dire autrement, mieux vaut être cette marque, et n'être que cette marque, que ne pas être du tout. Le choix de la marque s'entend comme choix de l'être, à ceci près qu'il s'agit d'un faux-être. La marque, à entendre comme marque du signifiant, signe la fausseté de mon

être, elle est la marque d'un oubli de l'être. Ce faux-être est ce qui fonde les appuis de ce que l'on croit être, de « l'être bouffi de l'imaginaire ». Comme Lacan le souligne, nous avons là « deux faussetés », deux niveaux qui, comme tels, se superposent.

Avec la formule « je ne pense pas », nous entrons dans la logique du quadrangle, de ce schéma où Lacan trace le parcours d'une analyse. En effet, il nous indique que ce parcours suppose de passer de « je ne pense pas » à « je ne suis pas », d'une position assise sur un faux-être à une modalité de l'être-pas.

### Je ne suis pas

Lors du séminaire consacré à l'acte analytique, Lacan énonce : « Il se trouve que dans un certain champ je puis formuler "je pense", ça en a tous les caractères : ce que j'ai rêvé cette nuit, ce que j'ai raté ce matin, voire hier, par quelques trébuchements incertains, ce que j'ai touché sans le vouloir en faisant ce qu'on appelle un mot d'esprit, parfois sans le faire exprès. » Il pose ensuite la question : « Est-ce que, dans ce "je pense", j'y suis <sup>51</sup> ? »

Au niveau des formations de l'inconscient, une forme de « je pense » serait formulable, mais la question est de savoir si je peux décemment dire que j'y suis. Lacan poursuit : « Là où le plus sûrement je pense, à m'en apercevoir, j'y étais, mais exactement comme on dit : [...] "Un instant plus tard, la bombe éclatait", ce qui veut dire que justement, elle n'éclate pas. » Autrement dit, là où je pense, au lieu de l'inconscient, je ne peux dire que je suis, je ne peux dire « donc je suis ». Lacan sera plus explicite sur ce point lors d'une interview donnée à la Radio-télévision belge, en décembre 1966, soit quelques jours avant les leçons que nous travaillons. Il formulait alors :

Il arrive que ça pense là où il est impossible que le sujet en articule ce « donc je suis », parce que là est exclu structurellement qu'il accède à ce qui, depuis Descartes, est devenu son statut sous le terme de « conscience de soi ». Quel est le statut du sujet, là où ça pense sans savoir, non seulement ce que ça pense, mais même que ça pense, entendez, sans pouvoir jamais le savoir <sup>52</sup> ?

Relevons qu'ici Lacan ne dit plus « je pense », qui apparaît comme une formule limite, mais « ça pense <sup>53</sup> ». Au lieu de l'inconscient, ça pense, et Lacan ajoute qu'en ce domaine, « il n'y a qu'une seule chose qui cloche, c'est que ça ne peut dire d'aucune façon "donc je suis", c'est-à-dire se nommer comme étant ce qui parle ». Cette dernière phrase est déterminante. Elle nous indique que, dans la perspective de Lacan, dire « donc je suis » reviendrait à *se nommer*, et plus précisément, à *se nommer comme étant ce qui parle*. Cette nomination est précisément ce qui est impossible.



Lacan poursuit cette logique en énonçant : « Je pense où – là où – je ne puis dire que je suis, où – là où – il me faut poser dans tout énoncé le sujet de l'énonciation comme séparé de l'être par une barre <sup>54</sup>. » Aucun « je suis » ne peut nommer ce qui pense. Le coup de force du *cogito* consiste précisément à postuler que là où je pense, je suis. L'analyse démontre à l'inverse qu'au lieu de la pensée inconsciente « je ne suis pas ».

Précisons que Lacan ne dit pas qu'il n'y a pas de Je, mais qu'au lieu de la pensée inconsciente on ne peut dire « je suis ». Cette distinction permet d'articuler ce qu'il indique par la suite, lorsqu'il avance que « je ne suis pas » est « l'essence du Je lui-même <sup>55</sup> ». Le Je, entendu comme sujet de l'énonciation, est coupé de l'être, « séparé de l'être par une barre ». Aucun « je suis » ne peut identifier ce Je.

Lacan associe la formule « je ne suis pas » à la révélation de l'inconscient. Dans l'analyse, l'analysant est à la tâche, il s'adonne à cette « tâche psychanalytique <sup>56</sup> » qui implique un passage du « je ne pense pas » au « je ne suis pas ». Là où, dans la position du « je ne pense pas », le sujet entretient son faux-être en ne voulant rien savoir, l'association libre le mènera à lâcher l'être pour laisser place au savoir inconscient. Dès lors, il ne s'agira plus de parler pour s'y retrouver, pour se donner de l'être, mais précisément pour risquer de s'y perdre, pour ouvrir le champ des pensées où « je ne suis pas ».

Pour clore ce premier mouvement, nous soulignerons que le *cogito* lacanien nous mène à deux formules négatives, formules en forme de reste d'un évidement, d'un vidage du lieu où Descartes situait l'être du Je. Dans la suite de nos travaux, nous porterons notre attention sur les produits de cette soustraction. De même, nous garderons vif notre questionnement sur les concepts d'être et de sujet, sur ce qu'il advient d'eux lorsque est nié l'être du Je.

1. ↑ Séminaire présenté à Perpignan, entre octobre 2021 et juin 2022.
























2. ↑ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Première méditation, Paris, Flammarion, 2009, p. 79.

3. ↑ *Ibid.*, p. 80.

4. ↑ *Ibid.*, p. 89.

5. ↑ J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 22 novembre 1961.

6. ↑ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 91.

7.  *Ibid.*, p. 93.
8.  La distinction de l'équivoque de l'être, entre existence et essence, est présente chez Aristote (avec *ei esti* et *ti esti*) et développée par Avicenne dans la *Métaphysique* du Shifa.
9.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973 (1990), p. 143.
10.  Dans ce séminaire, Lacan souligne la manière dont Freud fait également usage du doute. Il met l'accent sur le fait que Freud considère que, dans le récit des patients, les instants de doute font trace d'une pensée qui « se révèle comme absente », autrement dit d'une pensée inconsciente (*ibid.*, p. 44).
11.  Précisions que la formule « je pense donc je suis » n'apparaît pas en tant que telle dans les *Méditations métaphysiques*, mais dans le *Discours de la méthode*.
12.  J. Lacan, *L'Identification*, séminaire inédit, leçon du 22 novembre 1961.
13.  *Ibid.*
14.  *Ibid.*
15.  M. Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, (1927) 1977 (traduction F. Vezin), p. 50.
16.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, Paris, Le Seuil, 2022, p. 117.
17.  *Ibid.*, p. 119.
18.  Lacan reprend cette écriture lors de la leçon du 14 décembre 1966 – cogito : « ergo sum » (*ibid.*, p. 91).
19.  J. Lacan, « L'Instance de la lettre ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 517.
20.  *Ibid.*
21.  Relevons qu'entre la première et la seconde proposition de Lacan, la question de l'être se formule de manière différente. Autant la première établit un « je suis » (« je suis où je ne pense pas »), autant la seconde amenuise sa portée, précisant que « je pense à ce que je suis ».
22.  Pour une analyse détaillée de ces deux lectures, nous renvoyons aux éclairants travaux de François Balmès (F. Balmès, *Structure, logique, aliénation*, Toulouse, Érès, 2011).
23.  J. Lacan, *L'Identification*, *op. cit.*, leçon du 15 novembre 1961.
24.  Soulignons que Descartes avait déjà mis l'accent sur cette dimension, affirmant que sa formule « est vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit » (R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, *op. cit.*, p. 93).
25.  Cette formule de Lacan, prononcée lors du séminaire *L'Identification*, lors de la leçon du 10 janvier 1962, fait le titre d'un travail d'Antonia Soulez sur lequel nous nous appuyons (A. Soulez, « Y a-t-il, avec le *cogito*, une expérience philosophique de la recherche du sujet ? », dans *Le Moment cartésien de la psychanalyse*, Paris, Arcanes, 1996).
26.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 53.
27.  *Ibid.*, p. 143.
28.  J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, séminaire inédit, leçon du 9 juin 1965.
29.  « Avec Descartes, la consommation est faite de ce que j'appellerai l'aliénation du savoir, en ceci que, des vérités éternelles, il se débarrasse sur l'arbitraire divin. » *Ibid.*, leçon du 16 juin 1965.

30. [↑](#) J. Lacan, « Position de l'inconscient », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 831.
31. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 314.
32. [↑](#) Revenant sur ce savoir « lié à la possibilité de constituer la vérité », Lacan énonçait : « J'appellerai ce savoir d'avant Descartes un état pré-accumulatif du savoir. » J. Lacan, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, *op. cit.*, leçon du 9 juin 1965.
33. [↑](#) J. Lacan, « La science et la vérité », dans *Écrits*, *op. cit.*, p. 858.
34. [↑](#) R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Troisième méditation, *op. cit.*, p. 110.
35. [↑](#) *Ibid.*, p. 128-129. Nous trouvons là le Dieu des philosophes que Pascal critiquera.
36. [↑](#) *Ibid.*, p. 128.
37. [↑](#) Antonia Soulez propose la relecture suivante : « Le sujet est bien de "penser là où il n'est pas" tout le temps que dure la fiction, et d'"être là où il ne pense pas" une fois Dieu retrouvé » (« Y a-t-il, avec le cogito, une expérience philosophique de la recherche du sujet ? », *art. cit.*, p. 145).
38. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, *op. cit.*, p. 112.
39. [↑](#) *Ibid.*, p. 101.
40. [↑](#) R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 101.
41. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, *op. cit.*, p. 136.
42. [↑](#) *Ibid.*, p. 118.
43. [↑](#) *Ibid.*, p. 118-119.
44. [↑](#) *Ibid.*, p. 137.
45. [↑](#) Lacan réserve le même sort à la formule « je pense », considérant que « ce cadre ne vaut que pour autant que "je pense", je le pense, c'est-à-dire que j'argumente le *cogito* avec l'Autre. » *Ibid.*, p. 119.
46. [↑](#) *Ibid.*
47. [↑](#) *Ibid.*, p. 122.
48. [↑](#) J. Lacan, *L'Acte analytique*, séminaire inédit, leçon du 10 janvier 1968.
49. [↑](#) *Ibid.*
50. [↑](#) *Ibid.*
51. [↑](#) *Ibid.*
52. [↑](#) J. Lacan, « Interview à la Radio Télévision Belge du 14 décembre 1966 », *Quarto*, n° 7, p. 7-11.
53. [↑](#) Cette seconde formulation n'est également pas sans poser problème, car elle pourrait mener à essentialiser le ça, à considérer le ça comme étant ce qui pense. Nous détaillerons par la suite la reprise par Lacan du concept de ça.
54. [↑](#) J. Lacan, « Interview à la Radio Télévision Belge du 14 décembre 1966 », *art. cit.*, p. 9.
55. [↑](#) J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XIV, La Logique du fantasme*, *op. cit.*, p. 123.
56. [↑](#) J. Lacan, *L'Acte analytique*, *op. cit.*, leçon du 7 février 1968.

## ENTRE-CHAMPS

---

Anne Meunier

## Pour une éthique du numérique ?

### *Les Robots « émotionnels » \**

Concernés par les modalités contemporaines du lien social et de la présence des corps, les psychanalystes que nous sommes sont intrigués par les conséquences sociales pour les sujets des machines qui parlent... L'intelligence artificielle, IA, pourrait augmenter les humains, les aider, mais aussi les surveiller, les manipuler grâce aux *chatbots*, robots « agents conversationnels », leur servant de partenaire.

Nous en avons déjà tous une petite expérience, lorsque nous interrogeons Google et que de l'objet sort une voix qui nous répond. Il parle ! Ces objets ne sont pas intelligents, plutôt réactifs. Ces machines simulent de mieux en mieux les capacités humaines de logique, de déduction, d'organisation, d'imitation, de mémoire, d'apprentissage et d'émotions. Peut-on pour autant leur attribuer des qualités : intelligence, humour, empathie ? Quelles sont leurs limites ? De quelle nature est l'attachement à un robot ? Il n'est pas vivant, il émet des mots, on devrait dire « une machine nous parle », comme une horloge parlante perfectionnée. Il n'a pas de conscience, il est programmé, n'a pas d'intention, nous dirions pas de désir, il raisonne, mais c'est une parole sans pensée...

C'est une réflexion sur une indispensable éthique du numérique, documentée, argumentée que propose, sous le titre *Les Robots « émotionnels »*, Laurence Devillers. Professeur à Sorbonne université en informatique appliquée aux sciences humaines et sociales, elle dirige au CNRS la chaire de recherche en intelligence artificielle humaine, en apprentissage machine, manipulation et éthique. Elle est membre du Comité national d'éthique du numérique. Elle est aussi auteure de *Des robots et des hommes, Mythes, fantasmes et réalité* (Plon, 2017). Son but est d'explicitier le rôle que chacun de nous peut jouer dans le développement de l'IA et des machines avec lesquelles nous sommes amenés à évoluer.

Le mérite de l'ouvrage *Les Robots « émotionnels »* est de constamment faire le parallèle entre les relations humaines et les relations des humains à la machine. De reconnaître l'amélioration des technologies que ces objets permettent sur le plan individuel aussi bien que collectif dans de nombreux domaines : médecine, justice, domotique, etc. Et d'insister sur la nécessité de garde-fous. Car ces robots, programmés à partir des sciences du comportement et du cognitivisme, ont la capacité de nous faire indirectement des suggestions ou *nudges* qui peuvent influencer nos choix sans que nous nous en rendions compte. Ainsi, « nous entrons dans une ère de relations inextricables entre l'humain et les machines, une relation de confiance et d'affection au sein de laquelle la séparation entre vivant et artefact, aujourd'hui si nette, deviendra de plus en plus floue <sup>1</sup> ». En conclusion, Laurence Devillers expose en sept points les lignes directrices <sup>2</sup> en matière d'éthique pour une IA digne de confiance, proposées par un groupe d'experts indépendants de haut niveau à la Commission européenne en 2018.

Alors, que pouvons-nous en dire ? Nous avons affaire à des artefacts technologiques, élaborés comme des cerveaux artificiels copiés sur le cerveau humain. Ils fonctionnent à partir de données statistiques, de stéréotypes, d'algorithmes. Cette IA, c'est l'homme qui l'a créée à des fins utilitaristes.

S'ils sont « émotionnels », ces robots ne sont pas humains, pas « intentionnels », érudits, ils produisent du texte, sont verbeux, mais pas savants, pas inventifs, pas sachants. Ils ne comprennent rien, même quand la réponse à une question est « je vous comprends ». Et dans ce qu'ils débitent, non seulement on peine à séparer le vrai du faux, mais jamais le mot ne va lui manquer ! Le *chatbot* n'en dit jamais plus qu'il ne veut en dire, jamais plus qu'il ne sait en dire.

Nous sommes sensibles au fait qu'ils s'expriment en employant un « je » qui les humanise. Et ce « je » en écho nous trouve et nous rend très vulnérables. Nous anthropomorphisons d'autant plus ces machines que, dans l'illusion, nous avons la faiblesse de croire qu'elles vont répondre à toutes nos demandes demeurées insatisfaites, d'autant qu'elles semblent tout savoir. En cela, elles nous fascinent malgré ou du fait de cette dépendance dans laquelle nous sommes entraînés. Et nous en prenons la mesure en cas de perte de téléphone portable, de panne d'ordinateur, etc. Pourtant, nous savons que cette machine est une chose, ni « il » ni « elle », n'a pas de corps, n'est pas un « parlêtre », ne va pas perdurer dans son être.


C'est bien ce qu'évoquait Lacan en 1955, à propos de ce que l'on nommait alors la cybernétique. Il mettait en valeur la nature du langage, axe par lequel s'éclaire quelque chose de la signification des deux ordres de


traitement du réel que sont la science et la pensée. « S'il y a des machines qui calculent toutes seules, additionnent, totalisent, font toutes les merveilles que l'homme avait crues jusque-là être le propre de sa pensée, c'est parce que la fée électricité, comme on dit, nous permet d'établir des circuits, des circuits qui s'ouvrent ou se ferment, qui s'interrompent ou se rétablissent, en fonction de portes cybernétisées <sup>3</sup> ». Et Lacan développe. Il s'agit de circuits, de séries de montages, de feed-back, et « on peut se demander si nous avons une machine qui pense <sup>4</sup> », car elle ne pense que ce qu'on lui a dit de penser, elle est sans aucune subjectivité. Elle ne pense pas au sens où nous l'entendons depuis Descartes. Le symbole, les mots s'énoncent dans un appareil qui leur sert de support. Pour la machine elle-même, son propre message n'a pas de sens, ce n'est qu'une suite de signes, elle lie le réel à une syntaxe. Alors que l'être humain a été pris dans l'engrenage de ce qui était là avant lui avec ses combinaisons langagières.


Quand quelque chose ne vient pas à temps d'une machine, cela tombe et ne cherche pas plus loin, ce n'est pas exprimé, donc ça n'existe pas. Chez le sujet parlant, « la scansion est vivante, et ce qui n'est pas venu à temps demeure suspendu <sup>5</sup> », en attente, puisque c'est un effet du refoulement.


---


\*  L. Devillers, *Les Robots « émotionnels »*, Paris, L'Observatoire, 2023.

1.  *Ibid.*, p. 40.

2.  *Ibid.*, p. 259.

3.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 413.

4.  *Ibid.*, p. 415.

5.  *Ibid.*, p. 421.

## ENTRETIEN AVEC SABINE HUYNH

---



## Entretien avec Sabine Huynh

### *Pas de vie sans le poème S'apparenter à un pouâte*

*Sabine Huynh, née en 1972 à Saïgon, au Vietnam, a grandi en France à partir de l'âge de 4 ans. Elle a aussi vécu dans différentes villes du Royaume-Uni, ainsi qu'aux États-Unis, au Canada et en Israël. Elle vit aujourd'hui à Tel Aviv. Elle a fait des études de littérature anglaise et américaine, ainsi que de sciences du langage et de sciences de l'éducation. Elle détient un doctorat en linguistique de l'Université hébraïque de Jérusalem et elle a été boursière post-doctorale de l'université d'Ottawa, au Laboratoire de sociolinguistique. Elle a publié de nombreux recueils de poèmes, quelques livres en prose et de nombreuses traductions littéraires (surtout de poésie). *Elvis à la radio* (éditions Maurice Nadeau, 2022) est un récit littéraire à teneur autobiographique qui a reçu le prix Jean-Jacques Rousseau ainsi que le Prix de la littérature de l'exil en 2023.*

**Dominique Marin :** Un heureux hasard a porté entre mes mains votre livre *Elvis à la radio*, avant qu'il ne reçoive le prix Jean-Jacques Rousseau 2023. J'avoue que la lecture de la première page, sorte de long incipit, a été un véritable choc, tant esthétique, par son écriture, que conceptuel, par son éloge de la répétition. Vous contestez l'opprobre dont la répétition, dans la vie comme dans la littérature, est l'objet pour en dévoiler la profonde nécessité : « Je crois que notre besoin de répéter vient du besoin de circonscrire cette langue étrangère que devient peu à peu la mémoire, avec ses souvenirs occultés, insaisissables. »

Pour les lecteurs du *Mensuel*, je précise que vous ne connaissez rien à la psychanalyse ni à Lacan, ce qui rend votre propos d'autant plus intrigant et paradoxal.

Comment conciliez-vous le besoin de répétition avec cette langue étrangère perdue que serait la mémoire ? Quelle en est votre expérience ?

**Sabine Huynh** : J'ai toujours ressenti une certaine gêne en entendant une personne dire à une autre, ou au sujet de quelqu'un, qu'il ou elle répète toujours la même chose, qu'il ou elle radote ou rabâche, et que par conséquent on s'ennuie avec, en particulier si cette personne *raconte sa vie*. Comment peut-on se lasser d'entendre des histoires de vie, et penser entendre la même histoire, alors qu'en fait elle est chaque fois différente ? Elle est différente d'une part parce que celui qui la raconte a changé depuis la dernière fois qu'il l'a racontée (il a plus ou moins de souvenirs de cette histoire, il peut aussifabuler plus ou moins), d'autre part parce que la personne qui écoute a également changé depuis la dernière fois (elle est plus ou moins réceptive et se souvient plus ou moins des détails déjà narrés), et finalement parce que le contexte du récit n'est pas le même non plus. Il ne peut jamais être le même en fait, même si la situation est similaire, après le repas de famille, au moment du café, par exemple, car il ne fait pas le même temps, la même température, on n'a pas mangé la même chose ni partagé les mêmes anecdotes que la fois précédente durant le repas, les convives ne sont pas de la même humeur, bref, ils sont à un moment différent de leur vie. Autant de raisons qui font que ce que l'on croit être une répétition n'en est pas une au sens strict, car rien n'est vraiment reproduit à l'identique, même si certains mots peuvent être répétés d'une fois à l'autre (nous faisons ce que nous pouvons avec le langage que nous avons à notre disposition). La répétition à l'identique, la copie exacte, n'est donc pas vraiment possible, et si les phrases employées pour redire l'histoire étaient exactement les mêmes que la fois précédente, alors nous serions peut-être en présence d'une anomalie, symptomatique de quelque chose qui relèverait de la psychiatrie et nous sortirions du domaine de l'ordinaire.

Dans le cadre de l'aventure scriptorielle titanesque dans laquelle je m'étais lancée – que l'on pourrait résumer par les mots « écrire d'une façon littéraire sur l'enfance alors qu'on n'a aucun souvenir d'enfance » –, la répétition de motifs ou d'images mentales et de certaines paroles – qui étaient tout ce que j'avais quand je me suis jetée à l'eau – était l'unique moteur de mon entreprise.

Je crois que nous sommes faits des histoires que nous (nous) racontons sur nous-mêmes, et que c'est important de respecter cela. Si nous n'étions plus en mesure de nous raconter des histoires sur nous-mêmes, soit de nous définir à nous-mêmes, je ne suis pas sûre que nous pourrions continuer à nous accrocher à la vie – par ces mots, j'entends le fait de garder comme boussole les moments de joie, les pensées positives, les espérances, les projets d'avenir, toutes ces choses qui portent et dont nous sommes heureux de parler –, car je crois qu'une fois qu'une personne commence à ne plus savoir

ce qui la définit, elle s'égare dans le dégoût de soi, qui peut être un puits sans fond.

J'ai remarqué, en écrivant, que revenaient toujours dans mes textes, ou du moins dans mes pensées, les mêmes petites phrases, ou au mieux les mêmes petites histoires lacunaires qui tiennent en quelques phrases bancales, histoires ou phrases à partir desquelles je brodais quelque chose de plus vaste, qui pouvait, avec un peu de chance et beaucoup de travail, remplir plusieurs pages. J'ai remarqué donc que je répétais toujours les mêmes trois ou quatre histoires ou épisodes, « recyclés » de poème en nouvelle, de récit en roman. J'en ai compris intuitivement l'importance capitale. J'ai compris que ces histoires faisaient partie de ma colonne vertébrale d'écrivain, et que sans elles ce que j'écrirais perdrait probablement de sa singularité, ces histoires étant comme mes empreintes digitales d'écrivain ou de poète, tout comme nos souvenirs sont les empreintes de notre mémoire, en quelque sorte. Je pense soudain aux rêves récurrents, à ce que leur martèlement essaie de nous dire, peut-être sur ce que nous sommes, je ne sais pas, mais je digresse.

Quand on a un problème d'amnésie partielle tel que celui dont je souffre (j'appelle ça « amnésie partielle », j'ignore si c'est le bon terme pour désigner le fait que des pans entiers de ma mémoire me sont hors d'accès, et pas uniquement ceux qui concernent l'enfance, de nombreuses années de ma vie d'adulte sont aussi tombées dans les oubliettes), on est plutôt mal équipé pour écrire, car à mon avis l'imagination ne donne de bons fruits que si elle part du réel. Mes souvenirs sont flous et surtout très lacunaires, quand j'en ai. Me restent les mots, pas forcément ceux appartenant au souvenir, mais ceux dont je me suis servie un jour pour le raconter, ce qui fait que même si j'ai oublié le souvenir en question, je ne pars pas de rien à sa recherche, j'ai la canne à pêche formée de ces mots-là, et à force de la jeter maintes et maintes fois à l'eau, je parviens à faire remonter quelque chose de plus en plus précis, qui prend forme, puis à l'accrocher, puis à l'extraire du lac gelé de la mémoire. Puis je le réchauffe, le malaxe, l'étire, lui donne une nouvelle forme.

Chaque fois que je répète une scène que j'ai déjà écrite quelque part, j'obtiens toujours à la fin une scène différente, même si le point de départ est le même. Il y a toujours des éléments différents, que je m'en sois souvenue ou que je les aie inventés compte peu, d'une part parce que souvent je suis incapable de faire la distinction, et d'autre part parce que ce qui compte le plus pour moi est de créer quelque chose de nouveau, en passant par un changement de forme. Par exemple, la scène du couteau de cuisine a fait

l'objet d'un chapitre de mon roman *Elvis à la radio*, mais aussi d'un poème, « Silhouettes », publié dans le numéro 13 de la revue littéraire *La Moitié du Fourbi* et répondant au poème « Torse d'air », du poète américain Ocean Vuong. Celle de la mère « endormie » sur le carrelage de la salle de bain avec une fenêtre donnant sur un cerisier en fleurs est apparue dans *Elvis à la radio* et dans un poème, « du jardin – de l'herbier », publié dans le numéro *Sprung Rhythm* de la revue *Monologue*, ainsi que dans un essai intitulé « La main, le soleil et la mort », publié dans le numéro 5 de *La Moitié du Fourbi*, et dans un autre essai, en hébreu cette fois, « Quatre herbiers », qui sera publié en janvier.

Ainsi, les mêmes motifs apparaissent au cœur de différents tissages ou canevas que je construis. Il s'agit de répétition, mais de répétition productive, ou créative, puisque c'est la même histoire et le résultat n'est jamais le même d'un support à l'autre. Cette façon de travailler, de produire des variations sur un même thème, je l'avais remarquée – ou j'ai cru l'avoir remarquée (attention, je vais peut-être dire des bêtises, je ne me censure pas, tant pis) – chez Marguerite Duras, chez Thomas Bernhard, W. G. Sebald, Joan Didion et d'autres écrivains que j'admire, et trouvée fascinante (même chez des artistes, comme Louise Bourgeois, pour ne citer qu'un exemple). J'ai peu à peu compris qu'elle pouvait constituer une clé fructueuse pour mon travail d'écriture, et pour déverrouiller la porte de ma mémoire. Bien évidemment, ce n'est pas un sésame, et la mémoire peut rester inaccessible (une « langue étrangère », comme je disais dans ce passage d'*Elvis à la radio* que vous avez cité), malgré les histoires que l'on parvient à tirer durant le processus de la répétition. Cependant, ces histoires comptent énormément, voire autant que les vrais souvenirs (que signifie le terme « vrai souvenir », au juste ? C'est une question soulevée dans *Elvis à la radio*), dans la mesure où elles révèlent et se rapportent à des nœuds qui sont en moi et sur lesquels je trébuche sans arrêt : ils méritent donc que je m'y penche, que je m'en serve pour écrire. Telle est mon intime conviction, qui s'est forgée en écrivant à tâtons pendant des décennies. Je ne puis parler que pour moi, et donc, pour moi, répéter ou tourner autour des mêmes images, motifs, épisodes ou mots, fonctionne comme une dynamo : cela génère l'électricité dont j'ai besoin pour écrire et j'y trouve vraiment mon compte.

Vous semblez penser, Dominique, que mes propos et ma façon de procéder rappellent ou relèvent de la psychanalyse et peut-être même de la psychanalyse lacanienne, dont effectivement je ne sais absolument rien, ce qui vous semble « intrigant et paradoxal ». Laissez-moi vous poser une question à mon tour : que voulez-vous dire par « paradoxal » ? Surprenant ? Incroyable ? Est-ce que seules les personnes versées en psychanalyse sont

capables d'aboutir à un tel raisonnement ? En quoi cela vous paraît-il étrange que je loue la répétition au point d'en faire le fondement de l'écriture d'*Elvis à la radio* ? Ma question est sincère.

Vous savez, à force de réécrire ce livre (cinquante fois peut-être ?), depuis une bonne quinzaine d'années, en repartant de zéro à chaque fois, à force de faire mes gammes, comme au piano, de répéter les mêmes choses mais d'une façon différente à chaque fois, à une distance différente de ces choses, soit plus près, soit plus loin, je me suis rendu compte que certaines choses (celles qui insistent pour revenir sans cesse) fonctionnaient comme des leviers, ou des dynamos. Il suffit, par exemple, que j'écrive les mots « araignées dans les cheveux », « serviettes de cantine », « chien mourant de faim », « dictionnaire américain », « saut en parachute », « campagne italienne », « carnet de recettes », « gâteau à la crème au beurre », « jambe de poupée Barbie », « pull vert en laine qui gratte », « petit tank en plastique » ou « Elvis à la radio », par exemple, pour que tout à coup se bousculent au portillon tout un tas d'autres mots dont la seule motivation est de s'agglutiner à ces mots-là, de leur associer leurs sens, et ça fait comme une boule de neige, qui grossit, grossit, et avant que j'aie compris ce qui s'est passé, je me retrouve face à un texte que je peux travailler, façonner, raboter, peaufiner. Je ne sais pas ce que ce texte dit, au fond, ce qu'il révèle, et cela m'importe peu. Je préfère me concentrer sur sa forme, que j'espère « fraîche », ou inédite. Et je ne pense pas qu'il s'agisse de mémoire, car vraiment je n'ai aucun souvenir rattaché à ces mots. Il s'agit plutôt de mots énigmatiques qui s'ouvrent comme des fleurs sous mes yeux pour peu que je les trempe dans mon encrier. Un psychanalyste parlera peut-être d'inconscient ici. Je ne sais pas. L'écriture et l'inconscient, est-ce la même chose ? Peut-être, au fond. Je ne sais pas.

Ces motifs que je n'ai de cesse de décliner dans mes livres me font penser aux improvisations, dans la musique jazz, à partir d'une même phrase mélodique, qui est répétée. Il y a quelque chose d'obstiné et de tenace dans ce travail de répétition. Je trouve la répétition vraiment rassurante, car j'ai l'impression qu'elle me tisse un filet de sécurité sous les pieds.

Pour finir, écrire, pour moi, comme je le vis depuis toujours, c'est apprendre à écrire, je n'aurai donc de cesse de faire mes gammes pour tâcher d'écrire un peu mieux à chaque fois. Vivre pour moi est une histoire d'apprentissage. Tout ce que je fais, y compris traduire, ou aimer, je le fais en continuant à apprendre comment on le fait, car je sais si peu au fond. Même me souvenir, je ne sais pas le faire, alors j'écris, je répète, pour moi c'est la même chose.

**Dominique Marin** : Votre réponse soulève mille réflexions et presque autant de questions. Avant d'aller plus loin, je veux répondre à celle que vous posez sur ce que je considère, du point de vue du lecteur de nos échanges, comme un paradoxe. Bien évidemment, un non-lecteur de Lacan et de Freud peut en savoir autant sur notre besoin de répétition, sa nécessité, votre ouvrage en témoigne de manière exemplaire. Le paradoxe tient seulement au fait que quelqu'un comme vous, si versée dans les savoirs, semble ignorer que Lacan, *via* Freud qui a également parlé de compulsion de répétition, a fait de la répétition un concept fondamental de la psychanalyse. Mais nul besoin de lire Lacan pour en savoir autant sur le langage ni pour aller plus loin que lui, comme j'en ai la conviction en vous lisant. Vous citez justement Marguerite Duras, entre autres, une autrice qui a usé avec bonheur de la réécriture de certaines de ses œuvres. Lacan a pu écrire, dans son vibrant hommage sur *Le Ravissement de Lol V. Stein*, qu'elle sait sans lui ce qu'il enseigne. Nul besoin donc d'avoir lu de la psychanalyse pour parler de la répétition ou d'autre chose d'aussi important, comme l'écriture. Quand je dis que vous êtes férue de savoirs, le lecteur le comprendra en lisant la liste des références des auteurs cités dans le corps du livre *Elvis*. L'une de ces références est Georges Perec. J'aimerais beaucoup que vous m'expliquiez ce choix, votre parenté avec l'auteur de cette extraordinaire autobiographie qui commence, dans le chapitre II de *W ou le souvenir d'enfance*, par ces mots : « Je n'ai pas de souvenir d'enfance. » Perec souffrait peut-être, comme vous, de ce que vous nommez justement « amnésie partielle ». Votre lien avec lui s'affiche encore dans la page d'accueil de votre site internet ([www.sabinehuynh.com](http://www.sabinehuynh.com)) où l'on peut lire une autre phrase de *W ou le souvenir d'enfance* : « J'écris parce que nous avons vécu ensemble. » Il s'agit d'un passage dans lequel Georges Perec charge l'écriture, si j'ai bien compris, des souvenirs disparus, voire impossibles. L'écriture pourrait-elle donc pallier les interstices de la mémoire ?

**Sabine Huynh** : Vos remarques et interrogations ouvrent deux voies de réflexion, la première étant mon lien avec Georges Perec, et la deuxième le rôle de l'écriture dans la palliation des trous de mémoire. Elles se rejoignent au sein d'*Elvis à la radio*.

J'ai toujours admiré Perec pour son écriture sereine et sans pathos, son souci d'objectivité. Les mondes qu'il a dépliés et explorés dans son œuvre ont constitué un refuge pour moi. Ce qui est organisé, clair, technique et scientifique, me calme et me rassure. Cela ne veut pas dire que je le suis moi-même, mais j'y aspire certainement. Les mots que je lis peuvent devenir des talismans : ils acquièrent des pouvoirs, ils consolent, ils aident.

Depuis l'enfance, je me suis considérée comme orpheline, car des forces obscures m'avaient enlevé mes parents, ou du moins leur santé mentale ; des forces liées aux guerres, à l'exil, à la mort, à des traumatismes divers et inconnus de moi, qui les ont plongés dans la folie et le silence sur leur passé, censuré par eux (et j'ai conscience de la souffrance que leur a toujours causée cette coupure nette, cette condamnation et amputation des affects associés au passé). « Je dispose d'autres renseignements concernant mes parents ; je sais qu'ils ne me seront d'aucun secours pour dire ce que je voudrais en dire », écrit Perec dans *W ou le souvenir d'enfance*. La pudeur de mes parents en ce qui concerne leurs sentiments, je l'ai retrouvée chez Perec, dans sa voix neutre. Mais la différence entre Perec et mes parents, peut-être, c'est que le silence consumait ces derniers et les conduisait aux implosions, aux explosions, aux cris et gestes rageurs et destructeurs, peut-être parce que, au contraire de Perec, eux *savaient*, possédaient les souvenirs, étaient tourmentés par eux. Perec quant à lui était tourmenté par l'absence de souvenirs, par le manque, le vide. Malgré tout, je préfère la façon qu'avait Perec de s'exprimer, et c'est sans doute une autre façon de dire que j'aurais préféré que mes parents perdent la mémoire des traumatismes qu'ils avaient vécus.

Vous parlez de « parenté avec l'auteur » : j'ai remplacé mes parents par les écrivains que j'aime, ils sont ma famille d'adoption, je me sens bien avec eux, de là à dire que je ne me sens bien qu'avec eux, il n'y a qu'un pas, que je franchis très souvent. L'état d'orphelin de Georges Perec (père « mort pour la France », mère très probablement exterminée à Auschwitz) en a fait un grand frère pour moi. Tout ce qu'il aurait aimé faire avec ses parents (il le raconte dans *W ou le souvenir d'enfance*), j'aurais aimé le faire avec les miens : des actes et gestes rituels au sein d'une vie réglée et sans histoire. « C'est comme ça que ça se passait dans mes livres de classe », écrit Perec dans son livre. J'ai toujours aimé les manuels scolaires. J'ai beaucoup évoqué le manuel d'apprentissage de l'écriture et de la lecture *Daniel et Valérie* dans *Elvis à la radio*, une méthode qui m'a autant ravie qu'elle m'a inquiétée, à l'école primaire, car j'avais déjà conscience de l'écart abyssal entre le réel et la réalité qui était montrée dans ce livre, entre le dedans et le dehors.

« Je n'ai pas de souvenir d'enfance » : cette phrase tirée de l'incipit de *W ou le souvenir d'enfance* de Perec, je l'ai faite mienne dès sa première lecture, pour l'avoir comprise au plus profond de sa raison d'être. Les traumatismes qui effacent la mémoire, j'en ai fait l'expérience. En anglais, il existe ces expressions, *to beat the shit out of someone*, que l'on pourrait traduire littéralement par « frapper quelqu'un jusqu'à ce que la merde sorte de lui », et *to beat the brains out of someone*, littéralement : « frapper

quelqu'un jusqu'à ce que son cerveau sorte de son crâne ». C'est horrible, cela signifie frapper très violemment quelqu'un. On peut frapper quelqu'un tellement fort que son cerveau en souffrira et qu'il perdra la mémoire de toute cette merde.

« Je n'ai pas de souvenir d'enfance » est une phrase qui à première vue peut faire lever un sourcil et paraître tout à fait déraisonnable. Souvent, les personnes qui ont des souvenirs d'enfance ne se rendent pas compte de la richesse qu'elles possèdent, des sacs remplis de pierres précieuses qui les lestent dans la vie et leur permettent de garder les pieds sur terre. Parmi les très rares souvenirs que j'ai, je n'en ai jamais pris aucun pour acquis. J'ai toujours douté d'eux. D'où le fait que je parle de faux souvenirs dans *Elvis à la radio*, et de l'impossibilité, à mes yeux, de les distinguer des vrais souvenirs, surtout quand on ne connaît pas la vérité, quand il n'y a pas de vérité à laquelle on peut se raccrocher, ce qui résulte en une mémoire pas fiable, et par conséquent en une grande difficulté à dire, à nommer, à s'exprimer.

Quand on a été dépossédé de ses souvenirs d'enfance, on éprouve le plus grand mal à faire confiance et à s'ancrer, car on n'a pas connu les repères procurés par les choses fixes, la maison de famille traversée par les générations, par exemple, ou le caveau familial, les tombes où l'on peut déposer des fleurs ou des pierres et se recueillir, ou encore la recette d'un gâteau ou d'un plat qui passe de génération en génération (avec la tendresse). Il n'y a rien à dire, à raconter. L'indicible ne s'articule que très difficilement dans la parole. On tourne autour du pot, du feu, de la douleur, jusqu'à ce qu'on prenne la décision de sauter. L'écriture est un paradoxe.

L'écriture est peut-être cette recherche impossible car infinie de l'immuable (et l'amour maternel fait, je crois, ou devrait faire partie des choses stables et impérissables), tout en étant l'inscription noir sur blanc de mots que l'on ne pourra plus modifier une fois qu'ils auront été imprimés (le répit, temporaire certes, mais répit quand même, que la publication d'un texte procure !). L'écriture se fait inventaire à travers l'invention, jeu de piste à travers l'exhaustion (on part d'approximations et on devient de plus en plus précis), analyse à travers l'exploration de toutes les hypothèses possibles. L'écriture se fait donc aussi dans l'accumulation pour combler le vide, la répétition qui fait tourner en rond mais qui donne aussi l'impression rassurante d'établir des rites, de rétablir ce qui n'est plus, et l'acte de collectionner : j'ai collectionné les timbres comme autant d'autres paysages d'enfance possibles ; les grenouilles pour m'entourer de leurs chants muets ; les pierres et les fleurs séchées dans mes herbiers, peut-être pour quand je



retrouverai les tombes des disparus... Ce « ressassement sans issue », comme l'a écrit Perec dans *W ou le souvenir d'enfance*, est un jeu de poursuite et de cache-cache avec la mort, en même temps qu'une fuite hors du temps, les arrêts sur image aidant à repousser l'inéluctable.

Les souvenirs d'enfance occultés sont des grenades pas encore dégoupillées. C'est pourquoi Perec a dit dans *W et le souvenir d'enfance* qu'il se sentait rassuré par « l'absence d'histoire », protégé, « de mon histoire réelle, de mon histoire à moi qui, on peut le supposer, n'était ni sèche, ni objective, ni apparemment évidente, ni évidemment innocente ? » – le point d'interrogation final n'est bien sûr pas innocent, car il trahit peut-être une hésitation, dans le ton neutre et quasi administratif employé par Georges Perec. C'est dans cette faille, la brèche ouverte par ce point d'interrogation, cet outil en forme de serpe, avec son petit point (cette petite goutte de sang) qui s'en est détaché, ce signe incongru par son aspect grossier au sein d'un travail admirable de précision, que mon propre travail s'incruste, ou devrais-je dire s'engouffre, puisqu'il s'agit pour moi de sauter dans l'abîme, avec un parachute cependant, tissé par les mots des écrivains qui m'ont tout appris.

Vous évoquez Marguerite Duras, un autre écrivain pilier, totem pour moi. Elle a effectivement écrit et réécrit, « recyclé », pourrait-on dire, de livre en livre, de livre en film. Elle employait aussi beaucoup la répétition dans son œuvre, peut-être pour exprimer ce qui ne passe pas, ce qui reviendra toujours nous heurter, nous hanter. La seule façon de ne plus avoir peur d'un fantôme est peut-être de l'accueillir, de le faire parler, de découvrir d'où il vient, ce qu'il a vécu, ce qui l'anime. Je crois qu'on fait ça en écrivant, on adopte les fantômes. « J'écris parce que nous avons vécu ensemble » : Georges Perec, toujours dans *W ou le souvenir d'enfance*.

**Dominique Marin** : Votre réponse ne manque pas de résonner avec les propos de Lacan à la fin de son séminaire au titre poétique, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, où justement il évoque les souvenirs d'enfance. Il se plaint presque du fait que, sur le divan, les souvenirs d'enfance invoquent inmanquablement les parents. Il se demande, ou feint de se demander, pour quelle raison on ne pourrait pas dire que l'on est apparenté à un *pouôte*, soit à un poète. Dans votre livre, vous créez ces personnages, « ces monstres » qu'ont été vos parents, « à partir des souvenirs incertains d'une mémoire faillible » (p. 130). C'est son versant fictionnel. Je parle de fiction au sens où l'entend Jorge Semprun dans *L'Écriture ou la vie*, comme le seul moyen d'aborder le réel des camps. Parallèlement, votre livre témoigne de votre *apparentement* (je reprends l'expression de Lacan), non pas déjà à

Perec comme vous venez de l'expliquer, mais à la poésie. Je ne sais plus où, vous écrivez avoir remplacé vos parents par les auteurs que vous aimez. L'écriture et la poésie jouent un rôle d'une nécessité vitale. C'est le versant proprement singulier de votre roman qui déploie une réflexion sur l'écriture elle-même.

J'aimerais que vous reveniez à ce moment où justement la poésie a surgi dans votre enfance et à la place qu'elle a prise. Pourriez-vous revenir également sur ce que veut dire « faire la radio », un chapitre qui m'a beaucoup intrigué ?

**Sabine Huynh** : Très tôt, j'ai compris qu'il y avait un écart gigantesque entre ce qui se passait à la maison, au sein de ma famille, et le monde extérieur, le monde « réel » – je préférerais reléguer le monde familial à l'irréel, au mauvais rêve, et je priais chaque jour de me réveiller pour sortir du cauchemar. J'y croyais ferme. Tout en me racontant des histoires, bien sûr. En quelque sorte, mes parents n'ont jamais existé, puisque dès mon plus jeune âge, confiée à ma grand-mère maternelle, je ne les voyais plus et en avais oublié l'existence. À la page 152 d'*Elvis à la radio*, il est écrit ceci : « Cet instant où la petite fille, se saisissant avec hésitation du tank, se demandait à quels parents sa mère faisait allusion, car elle prenait sa grand-mère pour sa mère. » Je me rends compte que, dans mon livre, le terme « parents », qui revient sans cesse, ne les désigne pas vraiment ; « mes parents » y est une entité verbale et fictive, sans référent, bien entendu, puisque je n'ai jamais vraiment su qui ils étaient, ce qu'ils étaient, je ne les ai pas vraiment connus, même si j'ai vécu une dizaine d'années avec eux en France (de l'âge de 4 ans à l'âge de 15 ans). Ils me sont toujours restés étrangers. Les parents de la fillette dans *Elvis à la radio* ont forcément été inventés. Il n'y a jamais eu de parents dans ma vie, dans le sens de parents affectueux. À mes yeux, les parents qui ne prodiguent pas d'affection ne sont pas des parents, ils sont juste des géniteurs. D'ailleurs, à la page 290, il est dit : « À défaut de bras grand ouverts, la fillette se jette sur le canapé, plonge sous la couverture, et reprend sa lecture de *Tistou les pouces verts*. »

Le monde de référence que j'avais en dehors de celui de la maison, de la famille, un monde chaotique, violent et bruyant, était le monde silencieux de la lecture, de l'introspection et de la littérature, un monde découvert grâce à l'école et aux manuels scolaires, aux bibliothèques des différents établissements primaires et secondaires que j'ai fréquentés, ainsi qu'à la bibliothèque municipale de l'une des villes de banlieue où j'ai grandi. Si je ne comprenais pas quelque chose, je me tournais vers les livres, à défaut de pouvoir poser des questions à mes parents. Les livres me racontaient des

histoires, m'aidaient à me raconter mes propres histoires. J'ai toujours eu une préférence pour les dictionnaires, surtout ceux qui sont illustrés et encyclopédiques.

À l'école, j'étais une très bonne élève, très appliquée, toujours première de la classe, mais trop timide pour oser demander quoi que ce soit. Je comparais constamment les situations que je vivais aux situations fictives que je rencontrais dans les livres. Les livres étaient pour moi le réel, un réel que j'avais le temps d'appréhender aussi : on peut lire lentement, relire, prendre le temps de réfléchir, pas comme dans la vie où tout vous tombe dessus sans crier gare. Je comparais ma mère aux mères des livres d'Hervé Bazin (*Vipère au poing*) et de Boris Vian (*L'Arrache-cœur*), mes parents à ceux de *Poil de Carotte*, les Lepic, ou aux couples des livres de Zola (*Germinal* et *L'Assommoir*). Cela ne veut pas dire qu'ils étaient comme ces personnages-là, j'avais juste besoin de repères, la littérature m'en donnait. La réalité des livres avait remplacé le réel, et cela m'aidait à survivre au réel. Je comprenais ainsi plus ou moins le monde, en tout cas, j'avais l'impression de mieux comprendre ce que je lisais que ce qui se passait à la maison. Par exemple, à l'époque de mon amour sans bornes pour les livres de la Comtesse de Ségur, persuadée que je devais me conduire comme les petites filles dont je lisais les aventures, je passais mon temps à faire des révérences aux vieilles dames que je croisais dans la rue.

Le réel, c'étaient les livres, un réel fictif dans lequel je me sentais moins étrangère que dans le monde où je vivais, entre la violence familiale et la violence sociale (le racisme anti-asiatique et la pauvreté, entre autres). J'ai commencé à écrire très jeune, et à l'école primaire je rêvais déjà de devenir écrivain. J'écrivais surtout des histoires rocambolesques, d'une écriture microscopique, sur des feuilles de papier pelure très fines que je pliais en deux, puis en quatre, puis en huit, etc., aussi petit que je pouvais, avant de les dissimuler dans des mini-tiroirs que j'avais fabriqués en collant des boîtes d'allumettes vides l'une sur l'autre. L'écriture était secrète à la maison. Je cousais aussi ensemble de petits rectangles de papier pliés en deux pour fabriquer de mini-livres que je remplissais de mes pattes de mouche. À l'école, en plus des rédactions qu'on nous faisait faire, et dans lesquelles j'excelsais, j'écrivais des poèmes. La découverte de la poésie, je la dois à mes instituteurs et aux manuels scolaires. Les textes de Jacques Prévert me procuraient un plaisir immense, par leur intelligence et leur humour, leurs jeux de mots ; j'y découvrais une nouvelle façon d'écrire, une nouvelle langue, tellement vivante.

Durant l'année de CM2, j'avais donc dix ans, nous avons préparé une pièce de théâtre avec mon merveilleux instituteur, de son nom Pierre-Luc Paquien (mort en montagne en février 2022 à l'âge de 67 ans ; nous avons gardé le contact). Les tirades étaient en vers. Chaque élève jouait un rôle différent et ceux dont le rôle était parlant devaient composer leurs propres poèmes. J'adorais ça et je suis devenue le « nègre » de la classe : j'ai écrit les tirades de tous les personnages. Une tâche jubilatoire, d'autant plus que soudain je me faisais enfin des amis.

La même année, mon instituteur, s'étant rendu compte que son élève muette en classe avait beaucoup de facilités avec l'écriture et qu'elle s'épanouissait en écrivant, a laissé un cahier vierge au fond de la salle de classe, un cahier sur lequel il avait inscrit les mots « Le Cahier des Pouêts » (vous avez parlé de Lacan et de « pouâte » dans votre question, je n'ai pas compris ce que vous vouliez dire par « pouâte »), et il avait dit à tous les élèves de la classe, en me fixant droit dans les yeux, que quiconque le souhaitait pouvait écrire des poèmes dans ce cahier pendant la récréation. Je fus la seule à le faire.

Ne croyez pas que je me souviens parfaitement de tout cela. Je ne me souviens de rien. Je ne fais que répéter des phrases que j'ai déjà utilisées pour raconter ces histoires que je me suis racontées, sans pouvoir dire si ces choses ont réellement eu lieu ou pas. Je pense sincèrement que oui, mais je n'en ai aucune preuve.

Puis, à l'adolescence, je tenais un journal intime et j'avais un classeur de poèmes : feuilles A4 à petits carreaux et perforées. Mes poèmes étaient plutôt concrets et philosophiques, réflexifs, un peu bizarres, ils portaient sur des objets. Leur langue était codée, d'une certaine manière, ou elle visait à l'être. J'avais conscience que je pouvais inventer une autre langue pour exprimer certaines choses à demi-mot. Le secret était alors une composante de mon écriture. Je cachais ce que j'écrivais sous mon matelas. Je ne voulais pas qu'un membre de ma famille tombe dessus. Mais le classeur était trop grand, trop épais et rigide, pour être caché, c'est probablement pour cela que les poèmes qu'il contenait étaient obscurs, exprès. Ce classeur, je l'ai toujours. À l'âge de 19 ans, j'ai décidé de n'écrire que des poèmes en anglais, et je m'y suis tenue, pendant une bonne dizaine d'années. Ma mère ne connaissait pas l'anglais.

Dans ma vie, la poésie occupe une place centrale, celle d'une langue étrangère dont l'apprentissage m'est perpétuel et qui pourtant est bien à moi, intimement. J'apprends à écrire des poèmes en en écrivant. Dans mon bureau, la poésie occupe une dizaine d'étagères, à raison de cent livres en

moyenne par étagère. Il m'arrive de ne pouvoir lire que de la poésie pendant des mois, un an. Je n'en écris pas tous les jours, quoique, si, en fait, puisque j'en traduis tous les jours : traduire c'est écrire. J'ai publié peut-être six recueils. Le prochain sortira aux éditions Bruno Doucey en mai 2024. Le premier est sorti il y a une dizaine d'années. Un recueil de poèmes, ce n'est pas un roman de trois cents pages, donc j'écris très lentement en fin de compte. La poésie m'est essentielle. C'est ma façon de voir le monde, d'être au monde et de dire le monde, c'est peut-être le seul rapport au monde qui pour moi fasse sens. Je ne sais pas. C'est plat ce que je vous dis là. Cela ne correspond pas à ce qui se passe dans mon corps, dans mon cerveau, quand je lis un poème. Je n'aurais peut-être pas de vie sans le poème. Il m'est difficile d'en parler d'une façon générale, c'est comme décrire la joie, ou le fait d'être en vie...

En relisant le chapitre « Faire la radio », je me rends compte qu'il n'est peut-être pas aussi clair que je le croyais. À la page 161, il est écrit : « La musique et la poésie deviennent son refuge mental. Les mauvais jours, elle ouvre grand les vannes et dans sa tête aussi agitée qu'une lessiveuse se mettent à tourner les notes, les mots, les rimes, les langues. Elle se laisse emporter, oubliant tout le reste. Elle appelle cela "faire la radio". » On fait la radio quand on est angoissé : on allume la radio dans sa tête et on se répète mentalement la même chanson ou le même air, en boucle ; ce faisant, on se coupe du monde extérieur, on arrête de penser et l'angoisse s'éloigne petit à petit. Il m'est arrivé de faire la radio pendant des heures ou des jours d'affilée, c'est-à-dire que je me chantais le même bout de chanson sans arrêt, pour ne penser à rien d'autre. Faire la radio, c'est un peu comme se répéter mentalement ou à voix haute des mantras, des prières magiques ou des formules, des suites de mots, pour se calmer, mais avec la musique en plus. Je faisais souvent ça quand j'étais enfant, adolescente et jeune adulte. Dans *Elvis à la radio*, je révèle deux de ces mantras : « L'esprit est plus fort que le corps » et « One thousand, two thousand, three thousand, check canopy ! ». Il m'arrive encore de me servir de « L'esprit est plus fort que le corps » et de faire la radio, mais de façon inconsciente, comme un réflexe conditionné, et c'est assez gênant car j'ai du mal à m'en débarrasser et parfois ça m'empêche de dormir.

**Dominique Marin** : Quelle heureuse formule que ce Cahier des Pouêts qui vous est désigné par votre instituteur, qui vous désigne pour ainsi dire ! Je note que pendant un temps l'écriture poétique se faisait en anglais, dix ans, parce que justement votre mère ne maîtrisait pas cette langue. Vous étiez pourtant loin d'elle à l'époque.

J'aimerais que vous nous expliquiez la place, cette fois-ci, qu'occupe la traduction et pourquoi il faut lire Anne Sexton. J'ai lu dans un magnifique entretien accordé à Hervé Weil pour la revue en ligne *zone-critique.com*<sup>1</sup> que vous avez tant pratiqué ses œuvres qu'il vous arrive souvent, notamment lorsque vous la traduisez, « de converser dans [votre] tête » avec elle. Du coup, je reviens à *Elvis à la radio*. Le goût et la pratique de la poésie qui se sont instaurés très tôt dans votre vie comme refuge, si j'ai bien compris, sont-ils en lien avec « faire la radio » ? Dit autrement, cela signifie-t-il que, pour vous, la pratique de l'écriture, qu'il s'agisse de traduction ou non, passe par le discours intérieur ?

**Sabine Huynh** : Oui, absolument. Il semblerait que mon rapport au monde passe d'abord par une retraduction de ce monde dans ma tête, comme le réaménagement d'un espace pour le rendre plus vivable ou pour l'adapter à ses propres besoins. Lire et traduire ont effectivement contribué pour moi à la construction de refuges, de maisons mentales.

Votre question touche à un point important en ce qui concerne ma façon d'écrire mes poèmes : je les écris dans ma tête, en les ressasant jour après jour, pendant des semaines, des mois, et le jour où le poème se pose sur une feuille, il est déjà formé, comme un nouveau-né. Bien sûr, il lui faudra encore du temps pour pouvoir tenir debout tout seul, mais normalement il est viable. Écrire, traduire, ressasser, répéter, « faire la radio », se réfugier dans ce lieu rassurant engendré par la répétition, qui construit, mot après mot, brique après brique, des murs autour de soi : je crois qu'en ce qui me concerne c'est du pareil au même.

Je crois que j'ai toujours traduit, pour avoir toujours baigné dans des langues et vécu entre les langues. À ma naissance en 1972, à Saïgon, au Vietnam, mes parents, dont la langue maternelle est le vietnamien, parlent déjà français depuis l'enfance, puisqu'ils sont allés à l'école française, où l'enseignement leur a été dispensé par des religieux catholiques. Mon père parle aussi l'anglais. C'est la guerre. Je suis confiée à ma naissance à ma grand-mère. Selon la légende, elle écoute quotidiennement la radio des forces armées américaines et je suis scotchée au transistor diffusant des chansons américaines des années cinquante et soixante, puisque je ne commence à marcher que vers l'âge de 3 ans. Quand, vers l'âge de 6 ans et déjà en France, je retrouve la langue anglaise grâce à la visite d'un oncle américain et le don qu'il me fait d'un dictionnaire encyclopédique de la langue américaine, je n'éprouve pas de grande difficulté pour la lire. Même chose au moment où j'ai commencé l'apprentissage formel de l'anglais en classe de sixième (je jubilais autant que je m'ennuyais en cours, c'était trop facile).

Avec l'anglais, j'ai l'impression d'être enfin rentrée « chez moi ». À la maison, en France, j'entends mes parents se parler en vietnamien et parler français à leurs enfants. Ils maîtrisent très bien la langue française, mais leur français est scolaire et hugolien, emprunté, il ne répond pas aux besoins de la vie de tous les jours. Je suis donc chargée de remplir les documents administratifs et de rédiger les divers courriers dont ils ont besoin. J'écris moi-même mes mots d'absence quand je ne vais pas à l'école. J'écris aussi, de la part de mes parents, des lettres à ma grand-mère restée au Vietnam, en français. Au collège, je commence à apprendre l'espagnol et l'italien, c'est une véritable fête pour moi. À peine âgée de 19 ans, je monte dans un autocar puis dans un ferry puis dans un autobus et je me retrouve à Londres, pour y travailler et y vivre, seule. C'est une renaissance. J'arrête d'écrire en français, tous mes poèmes seront désormais en anglais. Je les écris directement en anglais, mais je pense que je me traduis quand même du français vers l'anglais, dans ma tête, avant d'écrire. Chose intéressante : quand je reviens en France au bout d'une année passée à Londres, le choc est tel que je ne parviens plus à parler français sans bégayer sévèrement, alors j'ouvre la bouche le moins possible, et à la première occasion je repars vivre en Angleterre. Plus tard, j'apprendrai aussi le suédois, le chinois, l'hébreu... Je parviens à apprendre toutes les langues que je veux, sauf le vietnamien, que je ne retiens pas, c'est quand même fou. J'ai recommencé à écrire des poèmes en français en 2011, alors que je vivais en Israël depuis à peu près dix ans.

Aujourd'hui, cela fait vingt-deux ans que je vis en Israël. Je parle hébreu couramment, je traduis de la poésie de l'hébreu et de l'anglais. On me demande souvent pourquoi je me suis installée en Israël, qui n'est quand même pas le pays le plus calme de la terre, et puis je n'aurais eu aucun problème à rester en Angleterre, aux États-Unis ou au Canada, des pays où j'ai étudié et travaillé, ou bien à choisir un autre pays anglophone, ou un autre pays d'Europe, ou d'Asie, pourquoi pas. La réponse simple : à cause d'une histoire d'amour. La réponse complexe, parce qu'elle va chercher plus loin, cherchant à interpréter, à traduire et à relier des choses entre elles : ici, il m'arrive de traduire des textes concernant l'Holocauste et je suis confrontée à la violence inouïe de l'Histoire, c'est ici que je prends connaissance de concepts comme la survie, la résilience, les traumatismes, et que je me confronte, d'une manière détournée, à la violence de l'histoire de mon pays de naissance, le Vietnam, avec les colonisations, les guerres. (Je n'ai jamais pu voir de films sur la guerre du Vietnam, j'ai toujours refusé, d'une manière générale, de me pencher sur l'histoire de ce pays, or, je n'ai fait que ça pendant six ans, en écrivant ma thèse de doctorat en linguistique à

l'Université hébraïque de Jérusalem sur les mécanismes d'intégration des mots d'emprunt français dans la langue vietnamienne !)

Je ne dis pas que j'ai choisi de venir vivre en Israël pour ça, étant donné que j'ignorais tout de ce pays, mais il est possible qu'inconsciemment j'y sois restée pour ça, pour pouvoir finalement apprendre d'où je venais. Faire des recherches sur la Shoah pour traduire des textes d'Uri Orlev (écrivain israélien rescapé du camp de Bergen-Belsen) de l'hébreu m'a probablement rendue plus forte et m'a armée pour faire face à l'histoire sanglante du pays de mes parents, que je n'ai pu découvrir que grâce au biais de la recherche doctorale, puisque mes parents ne m'ont jamais parlé de leur passé. Je me rends compte que je n'aurais peut-être jamais pu écrire *Elvis à la radio* ailleurs qu'en Israël.

Bref, il n'est pas surprenant que cette vie passée entre les langues m'ait menée à la traduction, technique d'abord (je traduais pour payer mes études quand j'étais à l'université), littéraire ensuite, et à faire une thèse de doctorat en linguistique. C'était tout naturel.

Pourquoi faut-il lire Anne Sexton, demandez-vous ? Cela revient à se demander pourquoi il est nécessaire de lire une grande poète américaine née en 1928 et morte suicidée en 1974, dont le travail a été dénigré et taxé de « confessionnaliste » par ses détracteurs, parce qu'elle allait à contre-courant en écrivant des textes intimes portant sur sa vie et son corps de femme : grossesse, avortement, maternité, désir, sexualité féminine, suicide, folie, internements psychiatriques – des sujets considérés alors comme apoétiques, vulgaires, tabous, et d'autant plus s'ils étaient abordés par des femmes. Il est évident que son œuvre poétique (à la forme très travaillée) était séminale, révolutionnaire, qu'elle sortait du lot, qu'elle bouleversait l'ordre établi, qu'elle était subversive, et par conséquent digne du plus grand intérêt. Le jury du prix Pulitzer de poésie de 1967 ne s'y était pas trompé !

Anne Sexton a poussé des portes, ouvert des fenêtres, aboli des seuils et des frontières, libéré la poésie américaine du carcan puritain et masculin qui la gangrenait encore dans les années soixante. Elle a commencé à écrire de la poésie à l'adolescence, puis s'est arrêtée net après que sa mère, envieuse du talent de sa fille à cause de ses propres ambitions littéraires déçues, l'a accusée d'avoir plagié la poète Sara Teasdale. Ce n'est que plus tard que, déjà mariée et mère, et survivante d'une ou deux tentatives de suicide, elle s'y est remise, et cela très sérieusement, pour deux raisons : 1) son psychiatre, qui avait constaté sa créativité débordante, l'a poussée à écrire, puisqu'elle lui semblait aimer la poésie ; et 2) elle avait vu dans une émission télévisée le critique I. A. Richards donner un cours sur le sonnet,




et après s'être dit que ce serait amusant d'essayer, elle s'est mise à en écrire toute une série.

Je crois qu'en écrivant, elle parvenait à comprendre des choses qu'elle ne parvenait pas à comprendre autrement. Elle parvenait à mettre de l'ordre dans son chaos mental, et cela lui a été bénéfique. Je pense que la poésie a maintenu Anne Sexton en vie dans les pires moments, et que sans la poésie elle n'aurait pas vécu jusqu'à l'âge de 46 ans. La poésie ne sauve pas, le suicide d'Anne Sexton et de son amie Sylvia Plath, entre autres, l'a prouvé, mais elle peut offrir un refuge, un moment de répit.

Traduire Anne Sexton est le plus beau cadeau de ma vie. J'apprends tant de la vie et de l'écriture avec elle, et puis ce travail m'a donné une grande sœur. Tout le monde devrait avoir ou adopter une grande sœur.

---

1.  S. Huynh, « Il arrive qu'un poème "demande" à être traduit par vous », <https://zone-critique.com/critiques/sabine-huynh-il-arrive-quun-poeme-demande-a-etre-traduit-par-vous/>

## PARIS 2024



### XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

*L'angoisse, comment la faire parler ?*



VIII<sup>e</sup> Rencontre d'École :  
*Savoir et ignorance  
dans le passage à l'analyste*

## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

Patrick Barillot

### Argument

Aujourd'hui, l'angoisse, sous des noms divers, est partout. C'est un affect éprouvé par tous les parlants et de toujours. Lacan la rangeait dans la catégorie du sentir, qui engage des manifestations corporelles majeures. Pourquoi s'évertuer à la faire parler plutôt que de la faire taire, comme on s'y emploie avec l'usage massif des anxiolytiques et autres tranquillisants ?

C'est qu'on suppose qu'elle a quelque chose à dire, mais encore faut-il trouver le moyen de la faire parler. Car, pour le sujet angoissé, cet affect est une certitude, mais de l'ordre d'une indétermination, d'un indicible sur ce qui la génère. La faire parler, certes, mais encore faut-il qu'on puisse la croire. Sur ce point, la clinique analytique nous a appris que l'angoisse est le seul affect qui ne trompe pas, alors que tout *sentiment* sur sa cause. Néanmoins, comment l'angoisse peut-elle ne pas tromper alors que pour l'angoissé qui l'éprouve sa cause reste énigmatique ? C'est qu'à la différence des autres sentiments, qui dérivent métonymiquement avec les signifiants, elle reste arrimée à ce qui la produit, soit un réel. Sa certitude clinique nous indique qu'elle se réfère, non pas au signifiant trompeur, mais bien à un réel. D'où l'importance de la faire parler afin de cerner le réel en jeu pour le sujet qui en est affecté. Lacan en a même fait tardivement « le symptôme-type de tout avènement du réel <sup>1</sup> ». À nous d'en préciser les différentes occurrences. Quelques orientations cependant.

Avec cette formule, il englobait ce qu'il avait pu en dire jusque-là, y compris une partie des thèses de Freud. Conçue à l'origine comme un effet du refoulement, résultat de la privation pulsionnelle que le refoulement implique, en 1926 avec *Inhibition, symptôme et angoisse* et ses *Addenda*, Freud inverse sa thèse. L'angoisse devient la cause du refoulement, son moteur. À l'effet de castration accompagné de l'angoisse du manque, lié aux déceptions premières de l'enfant face à l'Autre parental qui fait défaut à répondre à ses demandes, Freud élargit l'angoisse à l'effet de la rencontre

traumatique de toute névrose. Affect d'une situation de détresse – *Hilflosigkeit* – qui laisse l'enfant sans recours dans sa rencontre réelle avec l'excitation pulsionnelle et son exigence de satisfaction, cause du refoulement et de la survenue des symptômes. L'angoisse de ce premier trauma devient ensuite signal d'alarme, avertisseur d'un danger.

Cependant, pour Lacan, l'angoisse révèle plus que ce qu'en disait Freud sur la castration, car au-delà du manque, elle touche à la question de l'être du sujet. Insistant sur les conjonctures de l'angoisse, il en fait l'affect de l'énigme portant sur la cause du désir, qu'il soit de l'Autre ou du sujet. Son apparition résultant chaque fois que le sujet se sent menacé de n'être rien d'autre qu'un obscur objet pour l'Autre. Ce vide de signification se retrouve aussi quand l'énigme porte sur son propre désir, dont il n'a pas la maîtrise, puisque le sujet désire en tant qu'Autre. Ici l'angoisse se fait l'index de l'objet *a*, dans les rapports que le sujet entretient avec l'Autre par les voies de l'amour et du désir. Ce qui fait dire à Lacan que l'angoisse n'est pas sans objet. Et là où Freud lie l'angoisse à la menace de castration et à son manque corrélatif, Lacan renverse la thèse en élaborant une nouvelle structure de l'angoisse, qui surgit quand le manque vient à manquer. Effet d'étrangeté, d'*Unheimlich* « qui apparaît à la place où devrait être le moins-phi <sup>2</sup> » de la castration.


Avant de diagnostiquer « la montée au zénith social de l'objet [...] petit *a* <sup>3</sup> » comme plus-de-jouir, avec le développement du discours capitaliste, Lacan conçoit « un changement dans l'amarrage même de l'angoisse <sup>4</sup> » qui, du sujet, fait pur clivage. Béance subjective d'un sujet réduit à l'objet en tant qu'il manque, subjectivement destitué, où son manque à jouir est comblé par les plus-de-jouir mis à sa disposition. Avec pour conséquence la montée de la clameur sociale qui exprime la détresse, la déréliction du parlêtre. À ce réel de l'objet *a*, qui manque à s'inscrire dans l'Autre, réel du symbolique, Lacan va élargir les conjonctures de l'angoisse au-delà de l'objet, au réel hors symbolique, ce que dit sa définition de l'angoisse comme « le symptôme-type de tout avènement du réel ».


Un demi-siècle plus tard, interrogeons-nous sur l'évolution des formes d'ancrage de l'angoisse en fonction des discours et du réel hors symbolique. L'éco-anxiété et la baisse de la natalité dans toutes les sociétés industrialisées n'en seraient-elles pas les marqueurs ? Cela nous indique que l'angoisse est sensible aux discours et la clinique nous enseigne que la psychanalyse en allège le sujet. Mais comment le discours analytique procède-t-il ? Certainement pas, comme le promeuvent les psychothérapies, par une gestion des

émotions, autre nom des affects. L'angoisse est indomptable, on ne peut lui commander de se coucher.


À nous de spécifier ce qui de l'inconscient, du langage et des discours détermine l'angoisse, si on veut pouvoir la traiter dans la cure, et ensuite de dire comment le discours analytique opère.

---

1.  J. Lacan, *La Troisième*, novembre 1974.

2.  J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X, L'Angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 53.

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

4.  J. Lacan, « L'acte psychanalytique, Compte rendu du séminaire 1967-1968 » (1969), dans *Autres écrits, op. cit.*, p. 381.

## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

Gabriel Lombardi

### Antécédents de la question

L'angoisse se dilue aujourd'hui dans des variantes qui lui enlèvent toute valeur éthique : panique, anxiété, phobies, symptômes psychiques et somatiques migratoires, culpabilité et dépression par manque de réaction. Comme toujours, on tente de la supprimer par le biais des drogues, de l'alcool, des champignons, des mots magiques, des rites religieux et aujourd'hui par des médicaments fournis par la science.

Alors que Marx forgeait la notion de symptôme social, Kierkegaard introduisait en 1844 l'angoisse comme concept. L'angoisse n'est pas définissable comme sociale, ni plurielle, elle est personnelle et liée au péché, au choix fondé sur le savoir du sexe – *sexe* au sens propre du terme, *coupure*. Contrairement à toutes les médiations du savoir absolu hégélien, le sexe est, pour Kierkegaard, le seul cas où la synthèse implique une opposition et exige un choix. Il n'y a pas de réalité intermédiaire, et s'il en faut une, on y trouve l'angoisse. Il le fait discrètement, son texte *Begrebet Angest* a été publié sous le pseudonyme de Vigilius Haufniensis. Freud inaugurera une nouvelle discipline en considérant ouvertement que l'angoisse et le symptôme, pour celui qui parle des langues équivoques, impliquent le sexe comme condition causale.

Dans le contexte inhospitalier de l'Allemagne de 1927, Heidegger expliquait que l'angoisse ne se produit devant aucun objet du monde, mais devant le *mundus* (l'ordre) en tant que tel, ce monde qui duplique le corps et que Lacan, qui le lisait attentivement, a réduit à un objet *a*. L'angoisse nous extrait de la réalité quotidienne et impersonnelle du discours commun, de ce marché où les choses ont valeur d'échange ou de rejet. Cet ordre de marchandises s'impose sur toutes les références subjectives, rendant le parlant de plus en plus vulnérable à une angoisse qui le réduit soudainement au corps comme *solus ipse* dans un monde *shopping*, non-lieu, *unheimlich*.

Pour cette raison, la certitude de l'angoisse, encore sans réalité, implique la possibilité, l'imminence d'Autre chose.

La cure proposée par le philosophe consiste dans l'introduction de l'existence singulière dans le temps, « à chaque jour suffit sa peine » (*Sorge* : souci), la cure consistant en l'action de l'être-pour-la-mort. Quelques décennies plus tôt, Freud avait prévenu que l'angoisse ne surgit pas seulement dans cette perspective, et sans pseudonyme introduit l'être-pour-le-sexe, l'être deux : l'angoisse est devant le corps Autre, le désir de l'Autre, le rapport déficient avec l'Autre, l'abandon et même le désir de mort (de l'Autre).

La solution philosophique, neutre ou générique, se limite au développement personnel, « tu lis le manuel et tu t'en débrouilles comme tu peux ». La solution scientifique, c'est le médicament, « tu traites ton corps comme un étant biochimique ». Le dire de Freud, lui, mise sur la rencontre avec un Autre capable d'écouter et de faire parler l'angoisse, de l'amener dans le champ subjectif de l'interprétation, du symptôme et du transfert. Il s'agit de passer de la certitude à y *croire*, croire qu'elle *veut dire* quelque chose.

Buenos Aires, 23 juillet 2023

## XII<sup>e</sup> Rendez-vous de l'Internationale des Forums

Marc Strauss

### L'angoisse

L'angoisse vous empoigne – petite, main légère sur l'avant-bras ; violente, qui finit dans le sang. On peut s'appliquer à la civiliser toujours plus, elle est toujours là, tapie ; elle surgit quand on ne l'attend pas et flanque tout par terre. N'est-ce pas pour cela que les psychanalystes, après Freud, se sont employés à trouver une angoisse plus fondamentale que celle de castration, qui suppose un scénario déjà très élaboré ? Encouragés par Rank et son traumatisme de la naissance, qui avait forcé Freud à tout reprendre, ils ont inventé l'*aphanisis*, le morcellement, l'effondrement, le démantèlement, l'arrachement, toute une série de scénarios de la terreur supposés être plus primitifs, à la mesure d'une angoisse sans limite.

Ainsi, celle dite de castration devrait se traiter assez facilement : papa-maman, pipi-caca, moi et moi et moi. Mais l'autre, celle qui gronde et menace, la fait-on vraiment taire avec ces sornettes déjà passablement éculées ? Aux traumatisés (PTSD – TSPT en français), dont Freud et ses élèves ont fait plus de cas que nous, expliquez donc la loi du père et dites-nous le résultat... En ce point, il nous faut trancher : avec Lacan, entérinons-nous cette distinction des angoisses et notre désarroi devant les manifestations d'une primitive que nous ne saurions pas très bien par quel bout prendre ? Ne serions-nous pas alors conduits à réserver à ses manifestations des catégories spéciales, faux self, état limite, borderline, etc. ? Pourtant, l'angoisse qui apparaît comme la plus primitive ne le fait-elle pas toujours dans un contexte signifiant donné ? Cette « vraie angoisse » n'est-elle pas la façon dont se manifeste réellement pour un sujet la réalité de la castration, telle qu'il ne voulait et ne pouvait pas l'imaginer tant elle lui faisait horreur ?

Toucher à cela n'est pas nécessaire, sauf pour un psychanalyste, s'il veut accueillir une demande de vérité qui a épuisé ses semblants et n'est pas prête à recycler ces derniers à n'importe quel prix. Il y a une angoisse qui n'a pas de nom et que Lacan a appelée d'une lettre, la première : *a*. Celle



de l'impossibilité de se faire entendre autrement que par la douleur et le malaise. Autant alors courir le risque, car il y en a un là aussi, d'essayer de tromper l'horreur avec le voile plus ou moins gracieux du fantasme, jusqu'à ce qu'il se dérobe, une fois de plus. Si les fantasmes sont bien partagés, la façon dont ils font défaut est contingente, propre à chacun. Là, il vaut le coup d'aller voir ce qui se passe et peut-être de faire un pas de côté pour arriver à se décoller du symptôme et le calmer. Comment faisons-nous parler les traces de l'instant où tout se dérobe ? Comment interprétons-nous la castration ?

Paris, août 2023

## VIII<sup>e</sup> Rencontre d'École

### Collège international de la garantie CIG 2023-2024

#### Argument

Cette VIII<sup>e</sup> Rencontre d'École de l'EPFCL remet une fois de plus l'intension de la psychanalyse à la question. C'est dire qu'elle interrogera nouvellement ce qui, dans une psychanalyse, fait le psychanalyste : le passage de l'analysant à l'analyste. L'intension de la psychanalyse, qui détermine l'extension que l'École et ses Forums ont bien l'intention de soutenir ici et là, c'est la subversion du lien où se produit « du psychanalyste ».

Imprédictable, disons-nous, toutefois, Lacan, après l'avoir spécifié comme le désir du psychanalyste pour en extraire l'acte qui en dépend, a finalement proposé un mathème qui écrit son opération propre : le discours du psychanalyste. Le produit contingent de ce lien inédit peut être « du psychanalyste », et ainsi de suite...

« Pour que la psychanalyse par contre redevienne ce qu'elle n'a jamais cessé d'être, un acte à venir encore <sup>1</sup> », nous comptons sur une opération qui en supporte la logique et sur la chance qu'il se trouve des opérateurs à la hauteur de l'éthique qu'exige cette logique.

Le Collège international de la garantie de l'EPFCL, le CIG 2023-2024, comme tous ceux qui l'ont précédé, soutient le dispositif de la passe et l'expérience vivante qui en découle. Chaque passe est reçue avec la plus grande considération à l'égard de ce qui constitue les bouleversements de la traversée des analyses ici et là, mais ce qui oriente les cartels est bien évidemment une attention particulière à ce qui peut, dans les témoignages, dénoter « la passe à l'analyste ».

La question a été mise au travail lors des dernières journées de l'École à Buenos Aires du fait de l'initiative du CIG précédent. Nous la reprenons et la proposons en indiquant d'emblée dans l'énoncé du titre une affirmation : le passage à l'analyste que peut procurer une analyse produit une

transformation radicale dans le rapport au savoir, soit à l'inconscient. Donc : savoir et ignorance dans le passage à l'analyste.

La psychanalyse est une expérience de savoir, c'est ce qui la constitue comme « didactique ». Cette expérience de savoir commence par « quelque chose » qui échappe complètement à celui qui souffre, il n'en sait rien, mais, par chance, il peut rencontrer un bon entendeur qui *saura faire* question de cette ignorance et la fera parler. Cette expérience de parole, « la pratique du blabla » adressée à l'analyste, transportera le « je n'en veux rien savoir » initial dans le parcours inépuisable de la supposition d'un savoir sur ce sujet en dérive, dans ce que Freud nommait « ses représentations », et que Lacan qualifiera d'élucubrations. Le transfert, cet « amour qui s'adresse au savoir <sup>2</sup> », increvable déchiffreur, est le vecteur de la « pratique du sens » qui devra trouver sa fin : l'insu que sait de l'une bévue. En réponse à l'impasse du sujet supposé savoir, il peut se produire une passe à l'analyste.

Avec le transfert pour support, la docte ignorance analytique est une tension vers le savoir. Il y a donc un parcours, une traversée, dont l'enjeu est la fin de l'analyse, soit une profonde modification du rapport au savoir et à la jouissance qu'il chiffre, du fait de l'opération « de l'analyste », c'est-à-dire la position de l'inconscient : la mise en place du savoir « au lieu de la vérité ».

Cette traversée, Lacan l'a nommée « passe ». Tour de passe-passe, passage subtil du savoir du psychanalysant au savoir du psychanalyste. Le savoir du psychanalysant s'oriente d'abord du sujet supposé savoir ; l'acte du psychanalyste, à l'envers de la névrose, favorisera la butée sur son impasse jusqu'à ce qu'éventuellement il puisse supporter ce savoir insu sans le recours aux représentations, élucubrations, fictions de la vérité menteuse qui vectorisaient son adresse à l'Autre.

Ce savoir fait horreur, car, à l'envers du savoir supposé, il n'a pas de répondant dans l'Autre. « Horreur du savoir <sup>3</sup> », dit Lacan, pour souligner l'enjeu de ce passage, car le savoir s'avère connecté à une jouissance qui ne fait pas rapport, et donc conduit à « s'affronter à l'impasse sexuelle », soit à la castration et à la jouissance attenante. En déboulonnant les théories sexuelles que la névrose concoctait et confinait dans les limites du fantasme, ce savoir insu renvoie celui qui a fait ce parcours à sa solitude, *troumatique*, que Lacan a pu écrire : *Y a de l'Un*.

Que reste-t-il alors de nos amours transférentielles et de leur désir du savoir ? Un désir de savoir peut s'en dégager et répercuter les effets (affects) d'un savoir insu. En effet, si « les analystes sont les savants d'un savoir dont

ils ne peuvent s'entretenir <sup>4</sup> », ils peuvent en faire usage, le mettre en acte, et le faire savoir au-delà.

Souhaitons que les AME et les passeurs qu'ils désignent soient attentifs à l'inattendu et à l'inattendu des effets de ce savoir insu...


Du côté des cartels de la passe... comptons sur la sagesse de leur ignorance.


L'École, l'École, toujours recommencée... pour qu'il y ait chance d'analyste.

---

1.  J. Lacan, « Introduction de *Scilicet* », dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 288.

2.  J. Lacan, « Introduction à l'édition allemande des *Écrits* », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 558.

3.  J. Lacan, « Note italienne », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 309.

4.  J. Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports à la réalité », dans *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 359.

## BRÈVES

---

## Anne Migliorini

### À propos de *Dessins et maux d'enfant*, de Marie-José Latour \*

Dans *Dessins et maux d'enfant*, Marie-José Latour revient sur ce que Perrault nous a légué, cette expression immuable des contes pour enfants. « Il était une fois » délimite ce temps d'avant le temps du récit, avant que ne se déploient tous les dits du narrateur. Cette formule à elle seule pourrait présentifier le passage au dire, mais à la dire l'acte est déjà passé. Elle rappelle à notre bon souvenir ce temps d'avant la parole tombé dans l'oubli. Elle augure des dits. C'est une formule invocante : elle appelle à l'ouverture des écoutilles autant qu'elle oblige au silence. La voix adressée à son auditoire demande à être entendue.


« Il était une fois » introduit le trait unaire, le un qui compte, ce un qui marque. La fois dans son unicité, avec l'histoire qui en découle, laisse entendre un avant et un après de l'acte.

La psychanalyse avec les enfants amène parfois à rencontrer des sujets qui ne parlent pas, des sujets qui ne sont prêts à céder ni sur les mots, ni même sur la voix qui les porte, des sujets qui font montre d'indocilité et d'entêtement face au langage, face à « la condition tragique de la parole », comme la définit Marie-José Latour. Quand un enfant passe au dire, lorsqu'il y consent, au sens où le mot lui échappe, il autorise l'analyste à en être le témoin, à accuser réception de ce premier dit. L'on se souviendra de ce premier mot et non de ce premier temps. L'apparition du dit se fait en un éclair, le temps d'avant peut durer si longtemps. De cette contingence, surgit la parole, et, avec elle, quelque chose de nouveau, quelque chose d'imprévisible qui peut rester dans cette énigme, indéchiffrable mais comptée.

Ses rencontres littéraires et artistiques enveloppent la réflexion de Marie-José Latour sur la psychanalyse avec les enfants. À la suivre, se murmure, avec ces artistes, le temps d'avant, celui des ruines, des ténèbres, de l'exil, et se dessine un trait, la marque d'une encoche laissée.

Du geste à la geste, du savoir-faire à l'écrit, il n'y a qu'un pas, que franchit avec délicatesse Marie-José Latour.

---

\*  M.-J. Latour, *Dessins et maux d'enfant*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, coll. « Cliniques », 2023.

Josée Mattei

## À propos de *En toi plus que toi*, de Nicole Bousseyroux \*

D'emblée Nicole Bousseyroux nous embarque dans la mer des mots,  
ces mots tempétueux ou calmes, accélérés ou ralentis, bégayant  
parfois, faisant même des embardées plus souvent qu'à leur tour :  
les mots s'échappent et nous échappent, vivent leur vie de mots,  
passent leur chemin sans qu'on y puisse rien sauf à les faire nôtres,  
tempo oblige. Que faire ?

Henri Michaux répond : « L'homme est un être à freins, seuls les  
freins rendent la pensée lente et utilisable. »


Définition du frein : le frein est un petit bout de chair qui relie la  
langue au plancher de la bouche.

Il retient la langue !

Eh bien ! qu'est-ce que ça serait sinon ?!

Pour la suite, en dix chapitres de la même veine et dans les pas de  
Lacan, il vous faudra lire le livre.

---

\*  N. Bousseyroux, *En toi plus que toi*, Paris, Éditions Nouvelles du Champ lacanien, coll.  
« Opuscule\$ », 2023.



## FRAGMENTS

---

## Un homme et une femme

Un homme et une femme peuvent s'entendre, je ne dis pas non. Ils peuvent, comme tels, s'entendre crier.

Ce qui arrive dans le cas où ils ne réussissent pas à s'entendre autrement.

Autrement, c'est-à-dire sur une affaire qui est le gage de leur entente.

Ces affaires ne manquent pas...

(où est comprise à l'occasion, c'est la meilleure, l'entente au lit).

Ces affaires ne manquent pas, certes donc, mais c'est en cela qu'elles manquent quelque chose : à savoir de s'entendre comme homme, comme femme, ce qui voudrait dire : sexuellement.

L'homme et la femme ne s'entendraient-ils ainsi qu'à se taire ? Il n'en est pas même question.

Car l'homme, la femme n'ont aucun besoin de parler pour être pris dans un discours. Comme tels, ils sont des faits de discours.

J. Lacan, « Un homme et une femme », 1972,  
*Bulletin de l'Association freudienne*, n° 54, septembre 1993, p. 13

## L'impudence d'un semblant

Voilà pourquoi la psychanalyse est de notre temps l'exemple d'un respect si paradoxal qu'il passe l'imagination, de porter sur une discipline qui ne se produit que du semblant. C'est qu'il y est nu à un tel point que tremblent les semblants dont subsistent religion, magie, piété, tout ce qui se dissimule de l'économie de la jouissance.

Seule la psychanalyse ouvre ce qui fonde cette économie dans l'intolérable : c'est la jouissance que je dis.

Mais à l'ouvrir, elle le ferme du même coup et se rallie au semblant, mais à un semblant si impudent, qu'elle intimide tout ce qui du monde y met des formes.

Vais-je dire qu'on n'y croit pas à ce qu'on fait ? Ce serait méconnaître que la croyance, c'est toujours le semblant en acte. Un de mes élèves un jour a dit là-dessus de fort bonnes choses : on croit ne pas croire à ce qu'on fait profession de feindre, mais c'est une erreur, car il suffit d'un rien, qu'il en arrive par exemple ce qu'on annonce, pour qu'on s'aperçoive qu'on y croit, et que d'y croire, ça fait très peur.

Le psychanalyste ne veut pas croire à l'inconscient pour se recruter. Où irait-il, s'il s'apercevait qu'il y croit à se recruter de semblants d'y croire ?

L'inconscient, lui, ne fait pas semblant. Et le désir de l'Autre n'est pas un vouloir à la manque.

J. Lacan, « Discours à l'EFP », 1967,  
dans *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 281-282

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

---

# Bulletin d'abonnement

## au *Mensuel*, pour 9 parutions par an

---

Nom :

Prénom :

Adresse :

Tél. :

Mail :

☐ Je m'abonne à la version papier : 108 €

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

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

### Vente des *Mensuels* papier à l'unité

☐ Pour les numéros de l'année en cours : 12 € (frais de port compris).

☐ Du n° 4 au n° 83, et à partir du n° 95, à l'unité : 7 €

☐ Prix spécial pour 5 numéros : 30 €

Frais de port en sus :

1 exemplaire : 3,95 € – 2 ou 3 exemplaires : 5,36 € – 4 ou 5 exemplaires : 6,91 €

Au-delà, consulter le secrétariat au 01 56 24 22 56

Pour contacter le comité éditorial et les auteurs, écrire à :

EPFCL, 118, rue d'Assas, 75006 Paris

Tous les anciens numéros du *Mensuel* sont archivés sur le site de l'EPFCL-France :  
[www.champlacanianfrance.net](http://www.champlacanianfrance.net)