



Cercle freudien
Des/illusions

L'expérience de l'analyse :
quand les illusions se lèvent

Collection Che Vuoi?
Psychanalyse et faits sociaux

L'Harmattan

CERCLE FREUDIEN

DES/ILLUSIONS

L'EXPERIENCE DE L'ANALYSE : QUAND LES ILLUSIONS SE LEVENT

Actes du colloque du Cercle freudien

Paris les 3, 4 et 5 octobre 2014

Comité d'organisation :

Jeanne-Claire Adida, Jacques Aubry, Françoise Delbary-Jacarme,
Isminie Mantopoulos, Maryse Martin, Henriette Michaud,
Okba Natahi, Daniel Weiss

Avec la participation de :

Philippe Beucké, Michèle Mayer-Adrien, Geneviève Piot-Mayol,
Monique Tricot

ARGUMENT

Au cours de son séminaire de 1959/1960, *L'éthique de la psychanalyse*, Lacan propose une version de ce que serait la visée d'une analyse : « guérir le sujet des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir » (11 Mai 1960).

Cette formulation oppose illusions et désir. Elle peut paraître paradoxale : le désir ne s'exerce pas sans le fantasme ; paradoxale et a priori contradictoire puisque l'expérience de l'analyse nécessite une croyance : la supposition d'un savoir, indispensable pour que s'institue la scène du transfert. Sur cette scène pourront s'actualiser les ombres, les imagos, les scénarios, les fictions, les leurres, sans oublier les semblants, qui captent et captivent le désir. Autant de déclinaisons de l'illusion dont l'usage et la spécificité méritent d'être précisés. Entre illusion et désillusion se produit la levée du refoulement, mais l'expérience ne s'achève - c'est ce que soutiennent les analystes - qu'avec la levée de l'illusion initiale, celle qui donne lieu au transfert et aux désillusions en chaîne.

Plurielle, et en même temps singulière, la désillusion inhérente à l'analyse ne laisse cependant pas l'analysant dans l'errance, ni dans la mélancolie. Est-ce parce que l'expérience ménage un reste d'illusion, irréductible ? Est-ce à partir de ce reste (autre nom du « savoir y faire avec le symptôme » dont parle Lacan ?) que peut se relancer le désir, fût-il désir de l'analyste ?

Illusion est un terme très connoté de résonnances religieuses dans le vocabulaire de Freud. Mais il est aussi référé à la dynamique du désir : « Nous appelons illusion une croyance, quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation du désir est prévalente ». L'emploi qu'en fait Lacan dans le contexte de son séminaire *L'Éthique* laisse entendre la perspective athée dans laquelle lui se situe. Reste à interroger ce qui pour nos analysants et pour chacun de nous, vient renforcer, bien plus que remplacer, les religions traditionnelles pleines d'avenir. On peut ici énumérer toute une série d'illusions spécifiques de notre postmodernité technoscientiste. De la transparence intégrale à la communication exempte de malentendu, sans oublier la vie éternelle ici-bas, elles mériteraient d'être envisagées de façon précise. Il s'agirait de repérer de quelle façon elles entretiennent la méconnaissance en occultant la division du sujet, mais également de saisir comment le discours analytique permet d'opérer la réduction de ces formes actuelles de l'illusion qui retiennent le sujet, et même lui barrent, la voie de son désir.

OUVERTURE

SE DEFAIRE DE SES ILLUSIONS,
SE LAISSER POSSEDER PAR UN DIEU

DANIEL WEISS

En 2012 le Cercle freudien avait tenu ici même un colloque intitulé « Par surcroît – Symptôme, vérité, guérison ». Beaucoup d’entre vous se souviennent de cet événement. Olivier Grignon avait choisi ce thème auquel, je crois, il tenait beaucoup. Il s’agissait d’inviter les psychanalystes à se réappropriier le signifiant « guérison », à le revendiquer, à ne pas l’abandonner aux « psys » ou aux médecins (si tant est que ces derniers en fassent encore usage).

Nous voudrions aujourd’hui reprendre certaines des questions ouvertes en 2012 en mettant à l’épreuve une hypothèse quant à cette guérison sur laquelle nous entendons ne pas céder. Désillusion : serait-ce là un nom de la guérison que propose la psychanalyse ? Un nom permettant de rendre compte tout à la fois des effets singuliers de l’expérience et de l’incidence dans la culture de la découverte freudienne ? La question, on l’entend, est simple - trop sans doute. La réponse, on le devine, l’est peut-être un peu moins.

Pour ouvrir cette perspective on peut déjà prendre appui sur quelques affirmations puisées chez Freud et chez Lacan. À commencer par celle-ci que je vous propose comme une sorte d’exergue pour ce colloque : « J’ai

véritablement utilisé une grande part du travail de ma vie... à détruire mes propres illusions et celles de l'humanité »¹.

Vous connaissez cet extrait souvent cité de la lettre adressée par Freud à Romain Rolland en 1923, à un moment où il se préoccupe sans doute déjà beaucoup de l'avenir, je veux dire de *L'avenir d'une illusion* qu'il publiera en 1927. Cette confidence se lit comme une revendication d'appartenance au mouvement des lumières, une manière de marcher sur les traces de Galilée et de Darwin en se soumettant résolument à la *Weltanschauung* de la science. Mais je crois qu'on aurait tort de se limiter à une telle lecture. Freud ne se contente pas ici de faire allégeance à la science. Ce qu'il avance ne concerne pas seulement la psychanalyse en extension, discipline construisant un nouveau savoir porteur de scandale parce qu'il remet en cause des croyances chères à l'humanité. Cela dit aussi quelque chose du travail de chaque analyse, de la manière dont l'expérience agit singulièrement pour chacun de ceux qui consentent à s'y risquer. Détruire les illusions de l'humanité, certainement, les siennes propres assurément, mais aussi, et peut-être surtout, celles de chaque analysant, un par un.

Cette affirmation est explicitement porteuse d'implications d'ordre épistémologique, mais elle engage aussi toute une série de conséquences cliniques. Ajoutons qu'elle pourrait également définir une éthique. Affirmerions-nous, à la suite de ce qu'avance Freud dans sa lettre, que notre acte est soutenu par une éthique de la désillusion ? Ce point de vue vaudrait d'être mis à l'épreuve, même s'il n'est pas sûr que nous puissions, et que nous devions, le revendiquer. Quoi qu'il en soit la question concerne ces trois registres : épistémologique, éthique et clinique. Elle implique aussi, on ne s'en étonnera pas, une dimension proprement politique.

Freud dit « détruire ». C'est l'ambition qu'il s'assigne et à la psychanalyse avec lui. Lacan, lui, dit « guérir », comme le rappelle le petit extrait du Séminaire de 1960, sur lequel nous avons pris appui et que nous avons placé en tête de l'argument de ce colloque : « Guérir le sujet des

¹ S. Freud « Lettre du 4 mars 1923 à R. Rolland », dans H. et M. Vermorel *Sigmund Freud et Romain Rolland : Correspondance 1923 – 1936*, Paris, PUF, 1991.

illusions qui le retiennent sur la voie de son désir »². Il y a lieu, comme toujours quand on lit Lacan, tout comme Freud d'ailleurs, de ne pas oublier l'adresse qui est la sienne. En 1960 c'est devant un public qui compte une majorité de psychiatres, mais aussi un certain nombre de religieux, que Lacan tient son séminaire. Conjoindre un signifiant prévalent en médecine, à une notion associée depuis Freud à l'analyse de la religion, vise à désigner à ses auditeurs ce dont la psychanalyse se démarque, absolument. Cela permet de préciser une perspective propre à l'expérience, dégagée de la visée du Bien, irréductible au principe du plaisir, et qui privilégie le désir.

Pour ce que j'en sais Lacan ne parlera pourtant que peu des illusions, explicitement du moins. Ce signifiant ne fait pas partie de son vocabulaire conceptuel. Pourtant plusieurs de ses formulations à propos des fins et de la fin de l'analyse peuvent se lire à la lumière de cette notion. Le dépassement des leurre de l'imaginaire spéculaire, la traversée du plan des identifications, ou celle du fantasme, sans parler de la destitution subjective censée se produire en fin de parcours : autant de manières de considérer les conséquences de l'acte analytique comme chute, dissipation, et pourquoi pas, guérison des illusions.

Freud dit « détruire ». Lacan dit « guérir ». Il nous a semblé pertinent d'avancer que, dans l'analyse, les illusions se lèvent. C'est là se montrer plus modestes, mais aussi peut-être plus proches de la pratique, ne serait-ce qu'en raison de l'équivoque qui ici se fait entendre. Celle-ci vient à point nommé pour souligner cette sorte de paradoxe qui s'impose et insiste quand il est question des illusions dans la cure.

Remarquons déjà que lorsque Lacan évoque leur guérison, toutes ne sont pas visées, seules celles « qui retiennent le sujet sur la voie de son désir ». Sur cette voie, il n'est pas assuré qu'il soit possible de s'en passer totalement. Certaines pourraient peut-être même s'avérer tout à fait indispensables. Comment ne pas évoquer ici Winnicott et le retournement qu'il opère par rapport à Freud, faisant de l'illusion une nécessité dans un processus de subjectivation lié à la création de l'objet ? L'accent qu'il met dans son

² : J. Lacan *Le séminaire Livre VII 1959-1960 : L'éthique de la psychanalyse*, séance du 11 Mai 1960, p. 258 dans la version des Éditions du Seuil

recueil *Jeu et réalité*³ par exemple, en souligne la dimension fondatrice, du moins dans l'acception particulière qu'il donne à ce terme. Je vous renvoie parmi d'autres à son article « La localisation de l'expérience culturelle ».

Envisager ainsi la nécessité subjective de l'illusion, souligne le paradoxe que j'évoquais. Ce paradoxe va s'actualiser dans la cure. Sans doute s'agit-il pour l'analysant de se déprendre, grâce à la psychanalyse, de ce qui le « retient sur la voie de son désir ». Mais cela ne se fait pas sans condition. Il faut, pour que ce soit possible, qu'il consente à se laisser prendre à une illusion créée de toute pièce par l'expérience elle-même, et qui lui donne toute sa portée. Il a, en d'autres termes, à se faire sujet du transfert. Pas de séparation d'avec toutes les illusions qui nous encombrent, sans aliénation à celle qui conditionne l'expérience, celle sans laquelle le procès de l'analyse ne pourrait se déployer. Il s'agit de s'y laisser prendre... pour pouvoir s'en déprendre.

Difficile de contester que le transfert relève de l'illusion. Ce, au sens strictement et précisément freudien du terme, entendons au sens religieux. Dans la cure il s'institue grâce à la mise en jeu du mirage de la vérité. Celui-ci initie et oriente le mouvement de la parole. Cette convocation de la vérité suffirait déjà à elle-seule à laisser soupçonner qu'il y a là comme un air religieux. Si à cela on ajoute - mais c'est une autre façon de dire la même chose - qu'avec le transfert il s'agit de donner consistance à l'Autre, ou plutôt de lui donner encore plus de consistance, on est contraint de reconnaître que le lien qui se noue dans l'expérience relève au plus près de ce que Freud décrit dans *L'avenir...*

L'essai de Freud de 1927 vise à appliquer la rationalité psychanalytique aux discours religieux, pour essayer d'en éclairer les ressorts. On le considère habituellement comme une excursion hors des voies de la pratique. Mais on peut aussi prendre le risque de le lire comme un texte clinique ; plus précisément un texte portant sur le transfert, à intégrer si on veut au recueil publié en français sous le titre *La technique psychanalytique*⁴.

Au début de la sixième partie de *L'avenir...* Freud explicite le mécanisme subjectif de l'adhésion religieuse : « l'accomplissement des désirs

³ Winnicott D. W. *Jeu et réalité* Trad. Fr Cl. Monod et J. B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1975.

⁴ S. Freud *La technique psychanalytique* Paris, PUF, 1977

les plus anciens, les plus forts, les plus urgents... [lié] au désarroi chez l'enfant qui a suscité le désir de protection - protection par l'amour qu'a comblé le père... ». Ces formulations pourraient sans changer un seul mot s'appliquer au transfert tel qu'il se déploie dans la cure. La consistance que celui-ci donne à l'Autre passe par la mise en jeu du sens, de l'amour et du père, cela même sur quoi reposent les discours religieux tels que Freud en démonte les articulations dans son essai. Je le répète, j'y insiste, c'est par une illusion analogue à celles dont procèdent les religions que le transfert dans l'analyse nous fait passer. Il nous y fait passer, en principe pour nous permettre d'en sortir. En principe.... Cette sortie marquerait la déchéance de la croyance qui orientait l'expérience, une déflation du ternaire « père, sens, vérité » que j'évoquais. Je ne peux que vous renvoyer ici à tout ce que Lacan articule à ce sujet, disons entre 1960 et 1967, entre le séminaire *Le transfert*⁵ et la *Proposition d'Octobre 1967*⁶. Cette dernière pourrait d'ailleurs être considérée comme une réécriture de l'essai clinique qu'est *L'avenir d'une illusion*. La sortie de l'analyse, avec les changements qu'elle implique quant au transfert, y est articulée à la possibilité d'un certain athéisme celui qui permet de se passer du Sujet-supposé-savoir, du « dieu des philosophes » de Pascal ; de s'en passer ou d'en faire un autre usage que de croyance. En espérant que l'accès à cette sorte d'athéisme soit effectivement possible. S'agit-il dans cet espoir d'une illusion, encore une ? Je laisse la question ouverte.

Sans doute faudrait-il encore préciser que cet athéisme de la psychanalyse en intension n'est pas - ou pas seulement, ou pas tellement - une affaire d'opinion. Il ne recouvre pas, ou pas tout à fait, nos options, adhésions, convictions, qu'elles soient idéologiques, philosophiques ou confessionnelles. Cet athéisme attendu de la psychanalyse équivaut à la capacité pour l'analysant d'affronter et de soutenir ce qui se nomme « détresse » dans *L'avenir...* , ou si on préfère « destitution subjective » dans la traduction lacanienne qu'est *La proposition d'Octobre*. On l'entend, cette question est celle-là même du destin du transfert dans la cure, du devenir de l'illusion qu'il

⁵ J. Lacan Le séminaire 1960-1961 Livre VIII Le transfert Seuil Paris

⁶ J. Lacan « Proposition du 9 Octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École » in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, pp. 243-260.

entretient et de sa fin possible, question distincte de celle de la fin de l'analyse mais articulée à elle.

Voilà en tout cas qui peut déjà donner un certain relief à l'équivoque que nous avons choisie : « quand les illusions se lèvent ». Elles peuvent être levées mais dans l'analyse c'est au prix de la mise en jeu d'une nécessaire illusion au cœur du transfert. Quant à savoir si celle-là peut être levée... Disons que cette levée, à traduire ici par *aufhebung*, est peut-être de même nature que celle qui affecte le refoulement. La clinique nous apprend que lever le refoulement ne signifie pas nécessairement en avoir terminé avec lui. Si levée il y a, il n'est pas sûr que ce soit sans possible retombée.

Lacan nous propose des concepts et des formulations suggérant une dissolution sans retour de l'illusion transférentielle, dissolution qui serait en quelque sorte la condition de l'effacement de toutes les autres illusions religieuses, la condition de l'athéisme de l'analyse. Le pas de Lacan par rapport à Freud, ce pas qui consiste à « se passer du Nom-du-Père » pour reprendre la formule consacrée - c'est le cas de le dire ici -, invite à une certaine radicalité. Il mène à considérer le caractère irréversible de l'acte analytique, allant dans le sens d'un franchissement définitif. Là comme ailleurs, le contexte ainsi que l'adresse de son discours étaient peut-être pour quelque chose dans cette radicalité.

Est-on effectivement assuré que les illusions que l'analyse parvient à lever ne risquent pas de retomber, entendons de nous retomber dessus ? Si la psychanalyse nous en guérit, du moins de certaines d'entre elles, qu'en est-il des risques de rechute ? Posons la question de manière plus tranchée : est-on assuré que le penchant religieux que cultive le transfert, soit suffisamment réduit à la fin de l'expérience ? Ne sommes-nous pas, dans l'analyse, exposés - particulièrement exposés - aux effets d'un retour, quelque forme qu'il prenne ? « Tout progrès n'est jamais qu'à demi aussi grand qu'il n'y paraît d'abord » disait Nestroy, un auteur que Freud aimait à citer⁷. Il est certes fondamental de repérer de quelle manière l'analyse permet de se déprendre de toutes sortes de leurres, comment elle permet de se défaire de toutes sortes de croyances. Il

⁷ On trouve cette référence dans le texte de Freud *La question de l'analyse profane* – Trad. Fr. J. Altounian, A. et O. Bourgnignon, P. Cottet, A. Rauzy Gallimard, Paris, 1985.

peut être aussi extrêmement intéressant de saisir comment ces leurre, ces croyances nous reviennent, comment se manifeste, subrepticement ou pas, l'attachement qui reste le nôtre à nos anciennes idoles. *Grande est la Diane des éphésiens*⁸ disait Freud.

Les exemples de persistance parmi nous de l'illusion religieuse quelle qu'en soit la forme, malgré l'analyse, et dans l'analyse ne manquent pas. Inutile d'insister complaisamment sur ce point. Il est plus intéressant, entre finitude et infinitude, de reprendre le débat quant aux conséquences, irréversibles ou pas de l'acte analytique : performance qui s'accomplit sans retour possible ou processus qui peut s'arrêter, mais toujours se reprendre ? Les avancées de Lacan, qui se démarque ici de Freud, incitent à opter pour une conception performative, allant dans le sens de la finitude. Mais si on n'y prend garde, cette conception rigoureuse risque d'entretenir la croyance en une « psychanalyse pure », le fantasme qu'une analyse débarrassée de toute illusion serait possible, sinon souhaitable. Je n'insiste pas sur le côté illusoirement religieux d'une telle croyance. Il suffit d'ailleurs de lire Lacan en portant attention à ses formulations pour écarter ce genre de leurre. Il le dit de plus d'une façon : on ne s'installe pas dans le discours de l'analyste, tout au plus peut-on y passer. Quant à s'y croire arrivé, vous repasserez !

Nous prétendons à une levée des illusions. Peut-être serait-il plus conforme à l'expérience clinique concrète d'essayer de repérer et de distinguer celles que l'analyse dissipe, et celles qu'elle laisse inentamées. Entre celles auxquelles nous tenons et celles qui nous tiennent, sans parler de celles qui nous reviennent (les analystes ont bien sûr à entendre cette dernière formulation de plus d'une façon), il faudrait pouvoir apprécier comment l'expérience opère, singulièrement à chaque fois. Non sans préciser qu'il y va aussi du jugement de l'analyste, autrement dit des illusions qu'il doit savoir respecter chez l'analysant. C'est la question du tact, autrement dit de ce à quoi il faut savoir ne pas toucher. On le perçoit, tout cela renvoie à toute une série de problèmes d'ordre clinique qui concernent l'engagement de l'analyste dans la cure. Dès lors s'il s'agit de guérir, concluons que c'est sans doute des

⁸ Cf. son texte éponyme paru dans *Résultats, idées, problèmes*. Trad. Fr. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cottet, A. Rauzy. PUF, Paris, 1984.

illusions qui nous retiennent... Quant à celles qui nous tiennent, peut-être faut-il déjà essayer d'en savoir quelque chose, afin de les tenir, et y tenir, pour ce qu'elles sont : ce dont notre désir ne saurait se passer.

Quoi qu'il en soit, il me paraît nécessaire de souligner que la levée des illusions telle qu'elle se produit dans l'expérience ne laisse pas l'analysant en plan (pour reprendre ici l'expression de Schreber). Contrairement à ce qu'une approche simplificatrice pourrait laisser entendre, elle n'engendre ni désespoir mélancolique ni désenchantement cynique. Il y aurait plutôt à se demander à quels impossibles renoncements renvoient le désespoir ou le désenchantement. Si on en croit Lacan, poussée jusqu'à ses fins ultimes, l'analyse mènerait à l'enthousiasme : « S'il n'en est pas porté à l'enthousiasme, il peut bien y avoir eu analyse, mais d'analyste aucune chance »⁹. On pourrait bien sûr ici discuter une fois de plus ce que suppose cette affirmation : la fin pensée comme passage à l'analyste. On pourrait considérer qu'un tel passage va dans le sens de l'infinitude plutôt que du côté de la sortie. Mais le point à souligner ici est autre : la désillusion proposée par la psychanalyse est loin d'être une désespérance, elle va tout au contraire dans le sens de ce qui est nommé ici « enthousiasme ».

Une analyse permet donc d'explicitier, qui sait de réduire, et pourquoi pas détruire des illusions chez ceux qui se prêtent, se donnent, ou s'adonnent à l'expérience. Mais ce travail passe, nécessairement, par la mise en évidence des illusions collectives, et pas seulement religieuses, du moins au sens étroit du terme. Pas de psychanalyse sans prise en compte de son envers. C'est la démarche de Freud partant de sa pratique pour écrire *L'avenir d'une illusion* le *Malaise dans la civilisation*¹⁰, ou le *Moïse*¹¹.... C'est aussi celle de Lacan proposant une écriture restreinte des différents liens sociaux. La pratique de la psychanalyse ne s'envisage pas sans la prise en compte des discours dont elle se démarque. Et la question de l'illusion permet de donner une certaine lecture

⁹ Note italienne in *Autres écrits* op. cité p. 309

¹⁰ On trouve aujourd'hui de ce texte, *Le malaise dans la civilisation*, comme de *L'avenir d'une illusion*, plusieurs versions françaises. Les plus récentes publiées aux Éditions du Seuil traduites par B. Lortholary, présentées par C. Leguil, Paris, Seuil, respectivement 2010 et 2011.

¹¹ S. Freud *L'homme Moïse et la religion monothéiste* Tr. Fr. C. Heim, Gallimard, Paris, 1986

de ces discours. À commencer par celui qui aujourd'hui semble avoir remplacé le discours du Maître : le discours capitaliste.

L'articulation du discours capitaliste au discours du Maître vaut d'être envisagée et travaillée. Variante, version, rupture instaurant un lien social radicalement distinct et peut-être même opposé ? La question, très débattue, a tout son intérêt, et elle sera peut-être reprise lors de ce colloque.

Il me semble déjà de la plus grande utilité d'essayer de repérer les illusions que fait jouer le discours capitaliste tel qu'il s'exerce aujourd'hui. Sans doute y reviendrons nous en détail. Cette question touche au plus près notre pratique quotidienne puisque ces illusions multiples engendrées par le discours capitaliste, habitent les propos des analysants et structurent bien souvent leurs rapports à leurs semblables. Il faut les envisager dans leur diversité en prenant à chaque fois en compte la forme particulière qu'elles prennent. Mais derrière cette pluralité nous avons peut-être aussi à repérer une structure commune. On considérera qu'en l'occurrence, le point fondamental, c'est l'illusion de l'évasion, si l'on veut bien me pardonner ce petit jeu allitératif. Ce qu'évade le discours capitaliste, c'est, si on en croit Lacan, la dimension de la castration, celle-là même qui fait le cœur de l'expérience analytique. Je vous renvoie à ce sujet à cet extrait des entretiens de Sainte-Anne, intitulés *Le savoir du psychanalyste*¹², datant du 6 Janvier 1972 : « Ce qui distingue le discours du capitalisme est ceci : la *Verwerfung*, le rejet. Le rejet en dehors de tous les champs du symbolique avec ce que j'ai déjà dit que ça a comme conséquence. Le rejet de quoi ? De la castration ». On entend le caractère radical de ce rejet. Et pour faire bonne mesure Lacan ajoute dans la foulée : « Tout ordre, tout discours qui s'apparente du capitalisme laisse de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour, mes bons amis. Vous voyez ça, hein, c'est un rien! »

Lacan nous propose, vous le savez, une écriture qui formalise l'évasion au cœur du discours capitaliste : l'effacement de la barrière, qui sépare, dans le discours du Maître, la place du plus-de-jouir de celle de la vérité. Je n'insiste pas sur ce point connu des lecteurs de Lacan, mais il me paraît utile de souligner que cet effacement engendre une rupture de la relation de parole

¹² Publiés sous le titre *Je parle aux murs*, Seuil, Paris, 2011

porteuse du lien social. Elle engendre également une indistinction des places, une confusion entre la place du commandement et celle du produit. Au point que dans ce discours ce sont tout autant, sinon plus, les produits, les objets qui, en fin de compte exercent le commandement. Je vous renvoie à la façon dont dans *Radiophonie*¹³, et dans *La troisième*¹⁴ on trouve mention de l'exploitation qu'exercent les produits sur les producteurs, entendons les producteurs-consommateurs-prolétaires que nous sommes. Cette exploitation passe par le déchaînement de l'impératif de jouissance exercé par les objets. On ne peut que souligner ici combien cet impératif opère par la voie de l'illusion. Dit autrement, aujourd'hui la voix du Surmoi, avec son injonction à la jouissance, c'est la publicité avec tout ce qu'elle nous fait miroiter. Les psychanalystes pourront toujours regretter qu'elle détourne et pervertisse à son service un certain nombre des découvertes de Freud. Et ils pourront déplorer que l'un des plus éminents experts dans ce domaine, véritable pionnier de la publicité moderne, ne soit autre qu'Edward Bernays, le neveu de Freud. Ce personnage s'est consciencieusement employé aux États Unis dans les années 30 à dévoyer la découverte de son oncle, ainsi que nous l'apprend René Major dans son dernier ouvrage¹⁵.

On pourrait ici procéder à une énumération, sans doute très longue, des multiples façons, plus illusoires les unes que les autres, dont s'actualise pour nous l'évasion inhérente au discours capitaliste, ainsi que les échos qui nous en reviennent dans notre pratique. Le techno-scientisme gestionnaire, ce rejeton de ce que Lacan appelle « la copulation du discours du capitaliste avec la science »¹⁶ est, de ce point de vue, particulièrement prolifique. Vous connaissez les signifiants-maîtres qu'il fait jouer : transparence, identité du sujet à lui-même, communication sans reste ni malentendu etc... La liste est longue. De nombreux travaux y ont été consacrés. Autant d'illusions qui ne se donnent pas comme telles puisqu'elles prennent le masque de l'évidence

¹³ : J. Lacan « Radiophonie in *Autres écrits* op. cité. pp. 403-448

¹⁴ : J. Lacan « La troisième » Intervention au congrès de l'École freudienne à Rome en Octobre 1974, parue dans les *Lettres de l'École freudienne* n°16, 1975, pp.177-203.

¹⁵ Major R. *Au cœur de l'économie, l'inconscient*, Paris, Galilée, 2014

¹⁶ J. Lacan *Le Séminaire Livre XVII L'envers de la psychanalyse* – séance du 11 Mars 1970 – p. 126 dans la version parue aux Éditions du Seuil

indiscutable. Et nous avons bien sûr, conformément à ce que préconisait Lacan, à éviter l'évidence.

On pourrait également s'attarder sur la façon dont ce techno-scientisme s'y prend pour tromper notre désir, pour le tromper en le prévenant. L'emballlement du circuit accéléré de la consommation consommation¹⁷ met en jeu toutes sortes de leurre qui saturent et suturent notre désir en prétendant le satisfaire.

Mais la science, ou plutôt en l'espèce la techno-science, ne se contente pas de produire toutes sortes d'images et d'objets propres à nous combler avant que de tomber aussitôt en désuétude et d'être dans le même mouvement remplacés en une circularité sans fin. Elle s'y entend aussi pour faire jouer toutes sortes croyances à commencer bien sûr par tout ce qui du côté de la médecine rejoint les religions traditionnelles en entretenant l'espoir de la vie éternelle. Freud considérerait que la science dissipe les illusions. Reconnaissons qu'elle les suscite aussi, même s'il faut ici distinguer le discours de la science de l'idéologie qu'il engendre.

La copulation du capitalisme avec la science, copulation dont nous sommes les témoins, sinon les enfants, produit - ces exemples l'illustrent - un effet de forclusion de la castration. Elle alimente en cela toute une série d'illusions reposant sur l'immédiateté de la jouissance. Mais, si on en croit la petite citation que je vous ai proposée tout à l'heure, elle en laisse certaines de côté : de celles qui concernent au plus près les analysants et analystes, à savoir les choses de l'amour. À quoi on pourrait ajouter tout autant les choses du désir. La forclusion de la castration en barre l'accès. Voilà comment avec le Lacan de 1972 on peut reprendre la remarque de 1960. Les illusions qui nous retiennent sur la voie de notre désir, celles dont la psychanalyse peut nous alléger, ce sont celles qui procèdent de cette élusion de la castration, aujourd'hui plus radicale que jamais avec le discours capitaliste. C'est de cela qu'il pourrait s'agir de guérir aujourd'hui : guérir des effets subjectifs du capitalisme, avec la psychanalyse, rien de moins ! Grande ambition sans

¹⁷ J. Lacan « Du discours psychanalytique » Conférence donnée à Milan en Mai 1972 parue dans « Lacan in Italia », 1953-1978, Milan, *La Salamandra*, 1978, accessible sur le site de l'École Lacanienne de Psychanalyse

doute, mais que Lacan fait plus que suggérer dans certains de ses propos¹⁸. Cette guérison des illusions n'est pas sans liens avec cet enthousiasme censé survenir à l'issue d'une analyse. Plusieurs commentateurs ont malicieusement souligné ce que l'étymologie de cet enthousiasme devait à la possession par un dieu. C'est là avouons-le un paradoxe un peu étrange : parvenir à une levée des illusions, y compris à celles portées par les discours religieux, quelque forme qu'ils prennent, pour en fin de compte, se laisser posséder par un dieu. Mais après tout si ce dieu s'appelle Éros

¹⁸ : cf. ce qu'il avance à ce sujet dans « Télévision » in *Autres écrits* op. cité pp. 509-546

D'UNE ILLUSION L'AUTRE

RENE MAJOR

I

« J'ai passé vraiment une grande part de ma vie à travailler à la déconstruction de mes propres illusions et de celles de l'humanité ». Que l'inventeur de la psychanalyse, au soir de sa vie, dresse en ces termes, dans une lettre à Romain Rolland, le bilan de son travail, peut nous laisser supposer que sa découverte soit restée pour lui intimement liée à cette question des illusions que notre vie psychique est si prompte à fabriquer et à celles que les civilisations se sont forgées pour tenter d'apporter quelque réponse aux énigmes présentées par le monde dans lequel l'homme se trouve plongé. Est-ce à dire que la tâche que Freud se serait assignée, ou celle dont il découvrirait après coup qu'elle aura été la sienne, serait celle qui incombe à tous ceux qui, comme nous, en auront pris le relais ? Ce serait une excellente raison pour que le Cercle freudien ait pris ce thème comme objet de ce colloque. Et puisque le comité d'organisation, par la voix de son président, Daniel Weiss, m'a fait l'honneur de me demander d'inaugurer cette rencontre, je me dois de marquer quelques précisions quant aux termes qui devraient jalonner nos débats.

Dans *L'Avenir d'une illusion* Freud nous dit, en voulant « délimiter la signification du mot », qu'une illusion « n'est pas la même chose qu'une erreur » et « qu'elle n'est pas non plus nécessairement une erreur¹ ». Le « pas nécessairement » laisse entendre que l'illusion, tout en n'étant pas la même chose qu'une erreur, peut être aussi une erreur. Dans les exemples qui sont

¹ S. Freud « L'Avenir d'une illusion » (1927) in *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris, PUF, 1994. p. 171 La lettre à Romain Rolland est datée du 4 Mars 1923, in S. Freud *Correspondance* (1873-1939), Paris, Gallimard, 1966.

donnés, celui de Christophe Colomb, ayant cru découvrir une nouvelle voie maritime vers les Indes, pouvait être aussi bien qualifié d'erreur que d'illusion. Mais à d'autres égards, on peut considérer que sa croyance erronée ou illusoire fut un heureux contretemps pour la découverte de l'Amérique, comme le fut pour Freud la découverte de l'amour de transfert à partir de la croyance de la part de Breuer que les sentiments exprimés par Anna O. au cours de son traitement cathartique ne relevaient pas de son « être-malade » mais s'adressaient à lui. Ce que Freud appela un *Anscheinende Misgeschick* (littéralement, un contretemps apparent)². En parlant de l'illusion de Colomb, Freud affirme que ce qui est très net dans cette erreur c'est la part prise par le souhait. Mais puisqu'il ne suffit évidemment pas qu'il y ait souhait pour qu'il y ait illusion, il en précisera plus loin les conditions : « lorsque, dans sa motivation, l'accomplissement de souhait vient au premier plan ». On trouvera nettement plus convaincante, comme illusion, la mention de « l'affirmation de certains nationalistes selon laquelle les Indo-Germains seraient la seule race humaine capable de culture³ ». Mais une telle illusion ne mérite-t-elle pas d'être qualifiée d'idée délirante ? Et puisque certains souhaits considérés comme illusoire peuvent parfois se réaliser, Freud en vient à adjoindre un premier critère, celui de la vraisemblance. Autant il est vraisemblable qu'une jeune fille de condition modeste rencontre un riche héritier, autant il est invraisemblable qu'un jour le Messie vienne fonder un âge d'or. C'est alors un deuxième critère, celui de la position subjective, qui fera juger cette dernière croyance soit comme un souhait, une illusion ou une idée délirante. Et, sans crier gare, Freud introduit subrepticement un troisième critère : « l'illusion renonce à être accréditée ». N'ayant nul besoin de lettre de créance, l'illusion circule, en somme, comme la fausse monnaie dont la condition de circulation est de se donner comme vraie.

Si l'illusion repose sur la croyance – une croyance à laquelle se lie de manière prévalente un souhait ou fantasme de désir –, nous pouvons distinguer trois registres de la vie psychique qui concourent à des

² Voir *Sigmund Freud présenté par lui-même*, (1925) tr. fr. Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 1994 et le commentaire que j'ai pu en faire dans *Au commencement, la vie la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 57-60

³ *L'avenir d'une illusion* in *O.C.*, op. cité p. 171

constructions différenciables de croyances. L'un, qui met à l'œuvre le refoulement (*Verdrangung*), serait responsable d'une croyance comme celle de l'absence de sexualité chez l'enfant. Un deuxième registre d'édification de croyances prend appui sur le refus ou le rejet *Verwerfung* de ce que nous enseigne une confrontation avec la réalité. C'est le cas, pour Freud, des doctrines religieuses comparées à des idées délirantes. Mais il est un troisième registre où le démenti que la croyance oppose à la réalité n'empêche nullement sa reconnaissance. Si le prototype de cette méconnaissance et reconnaissance à la fois se trouve dans la croyance enfantine en la présence du pénis chez la mère – croyance qui, confrontée à la réalité, aura fait trouver un substitut à la chose manquante – le recours à la *Verleugnung* (déli, désaveu, démenti) imprègne toute l'économie qui est au cœur de l'inconscient, celle du *faire crédit* ou du *donner créance* au souvenir ou à la parole de l'autre – de l'autre en soi ou de l'autre tout autre – auxquels on peut croire ou ne pas croire, ou croire et ne pas croire à la fois en déplaçant l'objet de la croyance. Dans « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », Freud ne confie-t-il pas que du haut de la colline grecque il n'en croit pas ses yeux : « Ce que je vois là n'est pas réel, et pourtant tout cela existe réellement comme nous l'avons appris à l'école⁴ ». Dès que s'engagent la parole ou l'écrit, dès que je parle à quelqu'un ou l'écoute, dès que je lis ou j'écris, un acte de croyance s'implique, une ouverture de crédit fait de moi un créancier ou un débiteur. Il faut bien qu'il y ait un minimum de croyance en ce que me dit quelqu'un – en son souhait, fût-il silencieux ou inconscient – pour qu'il y ait le moindre échange ou le moindre entendement dans ce qui se dit et même, pour beaucoup, dans ce qui ne se dit pas. Dans le conte de Baudelaire intitulé « La fausse monnaie » – qui n'est pas sans présenter des analogies de structure avec *La lettre volée* d'Egard Poe –, l'ami du narrateur donne une pièce de monnaie importante au mendiant qu'ils rencontrent tous les deux à la sortie d'un bureau de tabac et, devant la surprise du narrateur en comparaison de la pièce qu'il a lui-même offerte, ce dernier s'entend dire que c'était une pièce fausse. On ne saura jamais si l'ami entend ainsi se dédouaner d'avoir laissé davantage que le narrateur en disant que la pièce était fausse tout en étant vraie, ou s'il se sera

⁴ S. Freud, Lettre à Romain Rolland (1936), tr. fr. F. Cotet, R. Lainé, in O.C. tome XIX, p. 331

vraiment départi de sa fausse monnaie en créant une surprise chez le mendiant, surprise dont il tirera une certaine jouissance qu'il ne cache pas au narrateur qui, quant à lui, se livrera à maintes spéculations sur les conséquences que peut engendrer pour le mendiant une fausse pièce de monnaie circulant comme vraie : supputations allant tout aussi bien de la multiplication de la fausse pièce en vraies pièces que de l'arrestation du mendiant comme propagateur de fausse monnaie. Le lecteur de Baudelaire pourra aussi bien croire que la pièce était fausse en croyant l'ami sur parole, ou croire qu'elle était vraie en croyant que l'ami n'aura pas voulu vexer le narrateur, et aussi bien croire ou non que le conte est la narration d'une réminiscence de l'auteur qui se donne elle-même comme une fiction criante d'authenticité.

Le croire ou le non-croire ne s'opposent pas nécessairement. On peut croire et ne pas croire à la fois. Dans un rêve récent je peux mesurer la persistance d'un souhait qui ne méconnaît pas la réalité effective. Un ami très cher dont je déplore encore la mort était venu dîner à la maison comme cela se produisait de son vivant. Mais au cours du repas, comme je savais qu'il avait *connu la mort* – expression oxymorique (connaître ce qu'on ne connaît pas : sa propre mort) –, je lui demandai comment il se faisait qu'il était là. Je ne formulais pas ma question aussi clairement. Je disais « Comment se fait-il que... ». Je n'avais pas besoin de terminer ma phrase. Il avait deviné ma question et me répondait en souriant : « Oui, cela arrive parfois. » Je m'en réjouissais en me disant intérieurement que, puisque c'était le cas pour lui, cela pourrait aussi m'arriver. Ce qui me fit évidemment sourire au réveil. On peut se passer de la croyance en l'immortalité sans pour autant se passer de s'en servir. Ce que je veux faire entendre est que tout dépend de l'investissement du fantasme de désir, de son ancrage archaïque, de la mise en œuvre du démenti, du refoulement ou de la forclusion pour que la croyance devienne dans la réalité effective un *croire sans croire*, une *construction illusoire* ou un *délire constitué*.

J'ai repris le terme de « construction » qui revient sous la plume de Freud dans *L'Avenir ...* pour caractériser l'illusion. C'est pourquoi « déconstruire » a été choisi pour traduire le *Zerstören*, souvent traduit par « détruire », dans la

phrase de Freud « J'ai passé une grande part de ma vie à travailler à la déconstruction de mes propres illusions et de celles de l'humanité ». « Défaire » que traduit également *Zerstören* (*Zer*, la séparation, la réduction et *stören*, déranger, perturber) conviendrait tout aussi bien mais il serait difficile d'éviter l'emploi du verbe réfléchi « me défaire de mes propres illusions » qui nécessiterait de reprendre la voix active pour celles de l'humanité. Quant à se donner comme tâche de « détruire » ou de « supprimer » les illusions que les hommes ont construites au cours de l'histoire, comme celles des religions, Freud rappelle, par la voix de son contradicteur, que la Révolution française et la Révolution bolchevique l'ont tenté en vain. Le verbe qu'utilise Lacan dans *L'éthique de la psychanalyse* en 1960 est celui, rien de moins, que « guérir » : « guérir le sujet des illusions » – l'argument du colloque le rappelle – « des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir », le désir étant ici, comme le contexte du Séminaire l'indique, dégagé du fantasme qui habite l'illusion et plutôt dans l'ordre d'une mesure incommensurable : « l'impossible où nous reconnaissons la topologie de notre désir ». La formule qui viendra plus tard, « savoir y faire avec le symptôme », est-elle marquée au sceau de la désillusion ou vient-elle atténuer la rigueur de l'objectif de la guérison qui serait de dégager le pur désir des entraves qui lui ont été mises ? Lacan ne s'en tient pas non plus au seul plan individuel. Lorsqu'il entend que le discours analytique devrait produire un lien social débarrassé de l'obscénité imaginaire, nourrit-il un espoir ou une illusion qu'une « communauté » d'analystes se dote d'une commune immunité contre les effets de la *Bemächtigungstrieb* si prompte à mettre à son service les autres registres pulsionnels pour venir perturber, troubler, voire ravager, les formations de groupe ? Lorsque Freud parle de la désillusion causée par la guerre en raison des impulsions les plus primitives auxquelles elle donne libre cours, il n'abandonne pas pour autant l'idée « que chaque génération nouvelle pourra frayer la voie à un remodelage pulsionnel plus avancé porteur d'une culture meilleure⁵ ». Et quand il se limite à la reconnaissance des illusions que comportent les religions, il n'engage pas moins la pensée sur la voie de l'observation de toute une série d'illusions qui viennent troubler les relations entre les sexes dans nos cultures, tout comme

⁵ S. Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915) in O.C., op. cité vol. XIII, 1994, p. 140

celles qui s'attachent aux « présumés qui règlent nos dispositifs étatiques⁶ ». Cette dernière invitation aura été prolongée par Lacan lorsqu'il écrit : « On a bien raison de mettre la psychanalyse au chef de la politique. Et ceci pourrait n'être pas de tout repos pour ce qui de la politique a fait figure jusqu'ici, si la psychanalyse s'en avérait avertie⁷ ».

Au moment de m'engager encore une fois dans cette voie pour parler des illusions contemporaines – celles que la métaphore économique que j'ai utilisée pouvait laisser présager – je voudrais préciser qu'au regard des critères déjà mentionnés par Freud de l'in vraisemblance de la position subjective et du renoncement à l'accréditation, c'est dans une lettre à Lou Andreas Salomé en 1935 – au temps de l'écriture de *L'Homme Moïse* – que se trouvent le mieux caractérisées les illusions, à savoir comme des réminiscences de processus archaïques hautement effectifs de l'histoire, que ce soient celles de l'humanité ou celles de chacun de nous. Ces réminiscences tirent leur force non pas de la vérité « réelle » (*reale*) mais de la vérité « historique ».

II

Si la croyance demeure au fondement des illusions, il y a lieu de se poser la question : qu'est-ce que croire ? Si croire consiste à « tenir – pour – vrai » comme le voudrait Nietzsche, et la croyance, à « prendre pour vrai quelque chose de représenté », nous devons considérer en quoi la croyance reste inégale à ce qui dans la pensée devrait excéder l'ordre de la représentation. Ce ne serait pas forcer la pensée de Freud que de tirer des sources archaïques de nos réminiscences deux souches principales dont l'une tient, au départ de la vie, à l'inexistence de l'autre comme telle, donc à la conservation de l'indemne et de l'indemnité, à ce qui reste allergique à toute contamination par l'autre et s'appuie sur la production de défenses immunitaires comme le fait le corps propre en produisant des anticorps pour lutter contre des antigènes étrangers. Mais il arrive que l'organisme ait à se garder d'un excès d'autoprotection en

⁶ S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, in O.C., op. cit, p. 174

⁷ J. Lacan, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 18

réduisant ou détruisant ses propres défenses immunitaires⁸. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud ne dit rien d'autre car si nous envisageons l'organisation sociale comme expression biologique, dans l'ordre social de la structure pluricellulaire des organismes supérieurs, nous pouvons penser que l'Etat, comme Etat cellulaire, maintient au mieux sa vie quand les cellules qui le composent prennent pour objet les pulsions de vie des autres cellules en neutralisant en partie les pulsions de mort, alors que lorsqu'il se sent menacé, il assure sa survie libidinale en laissant les pulsions de mort œuvrer au sacrifice d'une partie de ses cellules⁹. L'autre souche archaïque ressortit à la confiance, au crédit, à la fiabilité dans le rapport du sujet à une première figure d'autorité qui demande de croire à ce qu'elle croit être la vérité, de croire en ce qu'elle croit. Le témoignage peut s'avérer faux, comme la fausse monnaie, mais il peut circuler comme vrai en raison de la bonne foi. L'accord, l'acquiescement sera le mouvement le plus propre de la pensée à son origine et l'attestation dont l'autre peut se porter garant ou son témoignage pourront porter la croyance jusqu'à sa sacralisation. Le lien social peut s'instituer de la croyance en une communauté de croyance mais il peut aussi s'entretenir d'une déliaison qui interrompt suffisamment le lien pour qu'il soit préservé, tel qu'il peut exister aussi, plus silencieusement, dans la communauté de ceux qui sont sans communauté.

Ce que je viens d'évoquer, fût-ce trop brièvement et schématiquement, et dont les motifs ne cessent de s'intriquer et de se désintriquer, serait autant du ressort de la science que de la religion. On a pu parler, pour caractériser notre époque en ce début de vingt et unième siècle, de « retour du religieux », comme si l'on avait cru en une alternative décisive, depuis Marx, Nietzsche et Freud notamment, entre la Religion et la Raison. Comme on a pu croire, depuis la chute du mur de Berlin en 1989, au triomphe du capitalisme. Francis Fukuyama aura été un témoin retentissant de cette croyance illusoire en attestant, sur le mode néo-évangélique, que « la bonne nouvelle » était arrivée, « qu'une histoire de l'humanité cohérente et orientée » devait finir par

⁸ Cette dualité de souches et le schème de l'auto-immunité sont développés par Derrida dans « Foi et savoir », in Jacques Derrida et Gianni Vattimo, *La religion*, Paris, Seuil, 1996

⁹ S. Freud, « Au-delà du Principe de plaisir » (1920), dans *O.C.*, vol. XV, Paris, PUF, 2002, p. 323

conduire « la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale » et que « cette évolution aura toujours été accompagnée par une révolution libérale dans la pensée économique¹⁰ ». Sans m'attarder davantage sur la pensée de cet auteur à succès, je voudrais noter deux choses pour la suite de mon propos. L'une, c'est que Freud y est évoqué une seule fois comme celui qui met en doute la dignité humaine en réduisant l'homme à des « pulsions sexuelles profondément cachées¹¹ ». L'autre tient à ce que cette « terre promise » (c'est son expression) qui donne toute « sa légitimité aux prétentions de la démocratie libérale » ne souffre qu'une exception négligeable qu'il appelle tranquillement « le monde islamique¹² ». Mais l'illusion d'une hégémonie liée à un ultralibéralisme économique sera restée hantée par un certain esprit de partage et de justice. Si on connaît le nombre de victimes du communisme, on ne compte pas celles du capitalisme. Cette hantise aura fait mener une lutte acharnée en Amérique aussi bien à ce qui pouvait le menacer de l'intérieur que de l'extérieur.

Milton Friedman, prix Nobel américain d'économie en 1976, fut le conseiller du général Pinochet. « Je préfère, dira-t-il, une dictature libérale à un gouvernement démocratique dans lequel le libéralisme serait absent¹³ ». Et depuis ce qu'il est convenu d'appeler d'un nom « le 11 septembre 2001 », c'est à la hantise de ce que Fukuyama appelle négligemment « le monde musulman », pour ne pas dire l'islamisme (à dissocier toujours de l'Islam), que l'ordre capitaliste dominant, avec le désordre en son sein tel qu'il se manifeste au Conseil de sécurité de l'ONU, se voit durement confronté aujourd'hui. Mais la réponse violente et cruelle, qui s'en prenait au symbole, les *Twin Towers*, de la première puissance mondiale et de son arrogante économie de marché en voie de globalisation, aura émané d'abord de singularités et de groupes que ces singularités peuvent composer, tel Al Qaïda, qui auront eu besoin, dans leur dérive, de se légitimer d'une instance spirituelle supérieure, d'une valeur divine qui serait plus juste que les instances humaines internationales qui auront multiplié les « deux poids, deux mesures ». C'est

¹⁰ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992, tr. fr. Flammarion, 1992, p. 13-14

¹¹ op. cité p. 336

¹² op. cité p. 245

¹³ *El Mercurio*, Santiago du Chili, 12 avril 1981

néanmoins en s'en prenant à Ben Laden – que le gouvernement américain avait nourri en son sein en se servant des Talibans pour contrer l'invasion soviétique en Afghanistan – qu'une large coalition s'est mobilisée, sous le choc du 11 septembre, contre ce qu'on devait appeler « le terrorisme ». Rappelons que tout terrorisme, quelque soit l'illusion dont il est porteur, a toujours prétendu répondre à un autre terrorisme.

Trois remarques avant d'aborder la question proprement dite de la cruauté au cœur des deux grandes illusions actuelles qui se répondent l'une à l'autre, sans être bien entendu équivalentes. Comme dans la pratique du Potlatch des sociétés étudiées par Marcel Mauss, où il s'agissait souvent de sacrifices humains, le rendre doit surpasser le donner pour des raisons de prestige. La première remarque est que cette croisade contre le terrorisme, non pas à l'intérieur d'un État comme ce fut le cas en France ou en Algérie par exemple, mais contre un terrorisme disséminé, n'aura été depuis 2001 qu'une succession d'échecs. Le cas de l'intervention en Irak, sous de faux prétextes et sans l'aval du Conseil de sécurité, aura conduit aux luttes sanglantes entre chiites et sunnites, à des eschatologies messianiques dont les rivalités n'ont fait que s'accroître. Le cas de la Syrie, où l'on n'aura pas su intervenir à temps en faveur de l'Armée syrienne libre, aura permis à contretemps (le contretemps appelle toujours le fantôme) l'expansion spectrale du nom de Daech qui aspire, cette fois, à la création d'un État islamique avec son califat. La deuxième remarque concerne l'attrait pour des milliers de jeunes occidentaux que représente une mouvance islamiste radicalement engagée contre la dictature sanguinaire de Bachar el-Assad et contre nos démocraties néolibérales qui enrichissent les riches et appauvrissent les pauvres dans une économie de sacrifice et de cruauté qui produit un milliard d' « hommes inutiles », selon l'expression de certains économistes. La troisième remarque s'attache à l'association de la pulsion scopique à la cruauté (*Schau-und Grausamkeitstrieb* chez Freud) que les technologies capitalistico-scientifiques, dans leurs dimensions médiatiques mondialisantes, ont portée à un point d'incandescence. Ces techniques auront été assimilées par tous les « fondamentalistes » ou « intégristes » dans leur vocation sacrificielle, dans les sacrifices humains qu'elles imposent ou s'imposent. Mais alors qu'au temps

d'Al Qaïda, c'était en se servant des moyens américains sur le sol des Etats-Unis par des *hijackers*, c'est aujourd'hui par des décapitations d'otages américains, anglais ou français revêtus de la tenue des prisonniers torturés de Guantanamo que l'Etat islamique réussit à attirer sur son territoire les armées occidentales dont on sait qu'elles n'obtiendront rien de décisif sans des combats au sol.

III

La question de la cruauté, d'une cruauté psychique primordiale, n'aura cessé d'occuper la pensée de Freud depuis les *Trois essais sur la théorie sexuelle* en passant par *Au-delà du principe de plaisir* et jusque dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. Dès les *Trois essais*, il est clairement souligné qu'une pulsion de cruauté provient de la *Bemächtigungstrieb* (que nous traduisons par « pulsion de pouvoir » qui inclut « l'emprise »), qu'elle apparaît précocement au cours de l'organisation prégénitale et que l'obstacle qui lui est mis avec la capacité de compatir ne survient que tardivement. Il est même question que l'association formée dans l'enfance entre les pulsions de cruauté et les pulsions érogènes puisse s'avérer indissociable dans l'existence ultérieure¹⁴. Nous retrouvons là, au plan de l'économie libidinale, les deux sources de l'illusion : l'indemne de l'indemnité attachée à l'investissement libidinal originel, au sein duquel l'autre n'existe que comme inexistant, que viennent tempérer ou masquer la confiance, le crédit, la croyance dans les investissements de la libido dans un rapport à l'altérité.

Si les premiers échanges qui règlent la vie de l'enfant sont marqués par la demande et l'offre régies par le pulsionnel, l'emprunt est la loi du psychisme naissant, même si l'on parle de don – du sein, de la voix, du regard, par exemple. Conçus comme objets « détachables » du corps, ils s'insèrent dans un réseau de signifiants dans lequel le *donner*, le *prendre*, le *rendre*, tissent une économie structurée comme un langage. En cédant à la demande le produit de

¹⁴ S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), tr. fr. Ph. Koeppel, Gallimard, 1987, p. 121-122

son incorporation, en le sacrifiant en échange de l'amour, l'enfant acquiert le pouvoir de se faire aimer. En le retenant, pour sa satisfaction narcissique ou l'affirmation de sa volonté, de ce qui lui serait propre, il manifeste un pouvoir sur l'autre, celui de lui résister au risque d'être un objet de haine ou d'admiration. Une loi du propre, de l'appropriation et de la dépropriation, est donc une production originaire de la *psyché* ; ce que dit le mot *oikonomos* (une loi, *nomos*, de la maison, *oikos*, une loi de ce qui est propre à l'*oikos*). Et que toute économie, au sens où nous entendons l'économie de marché mais aussi l'économie politique, ne peut que dériver de cette économie libidinale primitive. Mon propos n'est pas ici de mettre en évidence – ce que j'ai tenté de faire ailleurs¹⁵ – comment un réseau de représentations d'objets, de choses, de mots, voire une fétichisation du langage vient à se nouer dans un système de pensée, une doctrine économique, une conception du monde qui prend appui sur la fabrique d'un consentement à une économie de dette, de sacrifice et de cruauté et dont la déréglementation au cours des trente dernières années aura conduit à son propre délitement, ni de revenir sur « la production extensive, donc insatiable, du manque-à-jour ¹⁶ » (pour rappeler Lacan) dont une économie fait son principe comme cause du désir. On y trouve ce qui, nettement, *laisse à désirer*, dans les deux sens de cette expression, et n'est pas étranger à la nouvelle guerre de religions en voie de développement. J'ai voulu rappeler, en exergue en quelque sorte, ce que Freud et Lacan nous auront appris : que la chose échangée, la même chose qui s'échange en se divisant ou en se partageant dans les objets partiels indéfiniment substituables, n'est pas l'objet partiel comme partie d'un objet total qui serait le corps mais que ces objets ne représentent que partiellement la fonction qui les produit¹⁷. C'est alors à cette fonction, précisément, une fonction de hantise, tenue selon le cas pour une référence à Dieu, à un signifiant transcendantal d'ordre symbolique, à un système de croyances, voire à « un système bancaire fantôme », que la valeur d'échange s'en remet pour précipiter le fantasme de désir dans « une invention du réel¹⁸ » et d'un réel comptabilisable. Si l'on connaît bien le rôle qu'ont joué la bulle immobilière, le marché des *subprimes*,

¹⁵ in *Au cœur de l'économie, l'inconscient*, Paris, Galilée, 2014

¹⁶ J. Lacan, « Radiophonie » (1970) dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 434

¹⁷ J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 817

¹⁸ Pour reprendre ici l'heureuse formulation de Claude Rabant

l'excès d'endettement dans le déclenchement de la crise économique actuelle en raison de la cupidité des opérateurs de marchés – cupidité dont on ne peut ignorer la source pulsionnelle – qui les conduit à prendre des risques quand ils savent que leurs pertes éventuelles, comme le dit Stiglitz, seront socialisées, assumées par les contribuables, il n'en demeure pas moins que cette *hubris* sacrificielle repose sur une doctrine basée sur le théorème de Fuma de l'École de Chicago selon lequel les marchés financiers se régulent d'eux-mêmes, c'est-à-dire, selon l'expression consacrée, grâce à « une main invisible ». Max Weber disait déjà que c'est une nouvelle forme de religion qui détermine une nouvelle économie. (Le lecteur de Freud que fut Keynes, l'économiste du groupe de Bloomsbury, mettait en cause à Bretton Woods en 1944 « le désir morbide de liquidités et d'accumulation de capital » qui avait entraîné la crise de 1929 pour proposer la création d'une monnaie émise par une banque internationale et la mise en place d'un système de contrôle des capitaux). Lorsque ce n'est pas un *deus ex machina* qu'on invoque pour justifier la doctrine néolibérale, on doit se référer, fût-ce pour le fustiger à un *système bancaire fantôme*¹⁹ : un fantôme aux multiples visages que sont les institutions financières et les gestionnaires de fonds des très grandes entreprises qui achètent des titres sans même pouvoir en évaluer les risques. Dans *Le Capital*, Marx n'est pas sans avancer que la croyance au spectre religieux, donc au fantôme en général, consiste à autonomiser une représentation (*Vorstellung*) et en oublier la genèse aussi bien que le fondement réel (*reale Grundlage*) mais c'est pour en constituer une objectivité fantomatique et la reconduire dans le domaine matériel de la production et de l'échange²⁰, alors que Freud nous indiquera que le *es Spuk*, le « ça apparitionne » dans l'*oïkos*, produit de l'automatisme de répétition. Si l'on relie la fantasmatisation spectrale à la fétichisation, on voit comment le capitalisme financier procède d'une imaginarisation du réel à l'horizon de laquelle l'ordre social épouse le démenti d'une division du sujet. C'est en comptant sur une économie psychique du démenti généralisable qu'il aura puisé la force de son illusion, mais en refusant de s'entretenir avec le fantôme qui le hante, en refusant de lui rendre la parole, il aura créé les conditions des attaques mortifères qui lui seront

¹⁹ J.-P. Fitoussi, *Le théorème du lampadaire* Paris, Les liens qui libèrent, 2013 p. 9

²⁰ Comme y insiste Jacques Derrida, dans *Spectres de Marx*, Paris Galilée, 1993, p. 264

portées autant de l'intérieur que de l'extérieur. Ce qui mit fin à la Grande Dépression qui a suivi le krach de 1929, ce fut la guerre. Non pas que la crise financière en fut la cause, mais la guerre y apportait une solution. Ce qui faisait dire à William Beveridge que « le seul remède souverain que le capitalisme ait jamais inventé contre le chômage, c'est la guerre ». A l'époque des Croisades, le temps n'appartenait qu'à Dieu. Le retour de l'investissement pouvait attendre l'Au-delà. Le commerce, puis l'industrialisation, puis la finance à l'ère des télétechnologies, seront parvenus à réduire progressivement l'écart entre le temps du don et celui du contre-don, entre le donner et le rendre, au point où le temps de l'investissement de valeurs boursières et celui des gains ou pertes sera devenu un temps virtuel. Ce qui aura pu faire du trader – comme l'actualité en a donné l'exemple – un héros ou un martyr de la valeur d'échange en pèlerinage à Rome. Ne peut-on pas, ne doit-on pas s'interroger sur cet héritage paradoxal, sur ses conséquences géopolitiques et éthico-juridiques, qui font de l'hégémonie actuelle d'une langue, l'anglo-américain, voire d'une novlangue au langage fétichisé, le véhicule d'un discours religieux surfant sur une nouvelle et vieille vague de créationnisme, un discours venu de la latinité qui mêle le serment sur la bible de tout président américain au *God bless America* et au *In God we trust* imprimé sur le billet de banque devenu l'étalon de référence de tous les échanges ? Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud nous rappelle le « nucleus paternel dissimulé dans toutes les figures divines » et, en adjoignant ainsi la partie invisible du spectre à sa partie visible, il souligne que « la fière Amérique ne se prive pas d'émettre la prétention d'être *God's own country* » en revenant aux « débuts historiques de l'idée de Dieu » et que son peuple peut alors « prétendre représenter la justice idéale, récompenser le bien et châtier le mal ». Accusera-t-on Freud de préjugés anti-américains, lui qui n'aura pas négligé, dans son *Portrait du président Wilson* auquel Keynes n'est pas étranger, de mettre en évidence certaines conditions – certes insuffisantes mais non négligeables – qui auront conduit à la Seconde Guerre mondiale ? On sait aussi que sa déconstruction de l'illusion d'une élection divine, telle qu'elle est faite dans *L'Homme Moïse* face au délire nazi et à sa rivalité métaphysique par

rapport au peuple juif, lui valut les pires reproches et l'incompréhension notamment de la part de Martin Buber²¹.

IV

D'une illusion l'autre. Ce qui coûte cher à l'homme et à l'humanité est de croire encore à ce fantôme capital, et aujourd'hui à ce « système bancaire fantôme », qui aura lié l'Occident chrétien à tant d'oppressions venues de l'impérialisme qu'il a engendré avec ses violences politiques, racistes, colonialistes et leurs exterminations. En redessinant, après la Seconde guerre mondiale, une autre cartographie du monde où leur altérité culturelle ou monothéiste pouvait être refoulée dans un ailleurs ou dans une pseudo-intégration, donc déniée en leur sein, les occidentaux auront laissé un héritage explosif : que ce soit en Palestine, en Inde, au Pakistan, en Afghanistan ou en Irak pour l'Empire britannique ; au Mali, en République centrafricaine, au Liban, en Algérie ou en Syrie pour la France ; et en Libye pour l'Italie. Laissés au reflux d'anciennes luttes intestines, tribales ou religieuses, et notamment depuis l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak, ces pays, mais aussi les nôtres en raison de ce que nous venons de voir, seront devenus majoritairement le terreau de recrutement des djihadistes, une nébuleuse aux nombreux visages mais dont le noyau central est aujourd'hui composé de Sunnites radicaux combattant le régime chiite irakien qui le réprime par ses massacres et le régime alaouite sanguinaire de Bachar el-Assad. Sous l'impulsion de Al-Baghdadi, calife autoproclamé d'un nouvel Etat islamique, les djihadistes rassemblés en combattants d'une guerre sainte devaient s'en prendre aux habitants de la Syrie, de l'Irak, pays qui étaient devenus des dictatures laïques, comme l'était l'Iran avant l'arrivée au pouvoir de l'ayatollah Khomeiny, pour éradiquer les infidèles et mécréants qu'ils sont devenus à l'exemple des Occidentaux. On ne peut penser la violence mythique et cruelle qui a besoin de s'appuyer sur la violence divine qu'à partir du fantôme (*phantasma*) qui la

²¹ On trouvera davantage de commentaires dans René Major et Chantal Talagrand, *Freud, biographie*, Paris, Gallimard, 2006, p. 17 -25.

hante de l'intérieur et de l'extérieur comme son autre qu'elle tente d'exclure et de détruire, d'exterminer radicalement.

Dans sa réponse à Einstein à la question *Pourquoi la guerre ?*, Freud évoque les innombrables cruautés de l'histoire, comme celles de la Sainte Inquisition qui témoignent de la participation des tendances destructrices aussi bien qu'érotiques aux motifs idéels qui sont mis au premier plan²². Pour Lacan comme pour Freud, la cruauté est indéradicable car il serait illusoire de penser éradiquer ce qui est de l'ordre pulsionnel. Et s'il faut bien supposer qu'il existe une cruauté infligée sans plaisir ni déplaisir, sans conscience de la souffrance de l'autre et sans le sentiment de culpabilité, il faudrait en attribuer le ressort à une jouissance dont Lacan disait, dans la suite de la pensée augustinienne, que « c'est ce qui ne sert à rien²³ ». Cette jouissance au-delà du plaisir et de son principe même est liée pour Lacan – qui suit en ce point à la fois le Freud de *Projet pour une psychologie scientifique* et le Heidegger d'une conférence qui en porte le titre – à une réflexion sur la Chose, *das Ding*, qui désigne l'expérience de « l'altérité de l'autre en tant que tel », le non-nommable de l'autre, « une pure extériorité à l'intérieur du sujet » qui hante ce dernier à la manière d'un fantôme, disons-nous, qu'une tendance à en objectiver l'image dans la réalité, sous le couvert d'un alibi mytho-théologique ou lié à quelque élection divine, conduit à en faire le mal absolu. Si, pour Freud, les voies indirectes, dans lesquelles peuvent œuvrer des tendances en opposition à la cruauté, sont dans l'ordre des forces antagonistes d'Eros, ce n'est pourtant pas sans une restriction imposée à ses composantes pulsionnelles et dans une participation des pulsions de mort aux pulsions de vie pour assurer la *déliasion* de l'énergie libidinale fixée à un système de représentations au sein duquel la pulsion de pouvoir et de cruauté trouve sa pâture. Nous sommes donc amenés à penser, pour la psychanalyse, un au-delà de la cruauté²⁴ où le sujet se situe en désistance de la jouissance attachée à cette pulsion, sans pour autant se désister comme sujet en rapport avec « cette pure extériorité à l'intérieur de lui-même ».

²² « Pourquoi la guerre » (1932), O.C., vol. XIX, p. 77

²³ J. Lacan, *Le Séminaire*, vol. XX, *Encore*, 2972-1973, Paris, Le Seuil, 1975 p. 10 et *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, P. 217

²⁴ Je renvoie au chapitre « Y a-t-il un au-delà de la cruauté pour la psychanalyse » dans *La démocratie en cruauté*, Paris, Galilée, 2003

Si Fukuyama annonçait à son insu, par dénégation, ce qui allait hanter le monde capitaliste dans sa version ultralibérale triomphante en évoquant l'exception du « monde islamique » dont une branche de l'arbre pouvait être amenée à se radicaliser sous le couvert de l'alibi théologique, il feignait aussi d'ignorer que « les pulsions sexuelles profondément cachées » qui offensent, selon lui, la dignité humaine jouent un rôle fondamental dans l'économie libidinale qui sous-tend l'économie libérale. Friedrich Hayek, autre prix Nobel d'économie en 1975, de la même Ecole de Chicago, qui était en faveur de la privatisation des banques centrales pour soumettre la création monétaire aux mécanismes du marché, faisait de Bernard de Mandeville, l'auteur de *La Fable des abeilles*, son maître à penser dans le domaine des sciences de la société²⁵.

Que dit donc ce bon docteur Mandeville, calviniste hollandais d'origine française émigré à Londres, précurseur d'Adam Smith et auteur d'un *Traité des passions hypocondriaques et hystériques* ? On peut le résumer dans le second sous-titre de sa *Fable*. « Soyez aussi avide, égoïste, dépensier pour votre propre plaisir que vous pourrez l'être, car ainsi vous ferez le mieux que vous puissiez faire pour la prospérité de votre nation et le bonheur de vos concitoyens ²⁶ ». Un Fukuyama – son nom est ici à usage métaphorique – ignore également le rôle joué par Edward Bernays²⁷, le neveu de Freud dont les parents avaient émigré en Amérique. À vingt-six ans, il entre au *Committee for Public Information* créé par le président Wilson pour gagner l'opinion publique à l'entrée en guerre des Etats-Unis en 1917. Fort de cette expérience et persuadé que des forces irrationnelles guident les masses populaires, il ouvre un bureau de Conseil en relations publiques et se consacre à apprendre aux firmes américaines comment on peut amener les gens à vouloir des choses dont ils n'ont pas besoin en associant les marchandises à des objets de désirs inconscients. Il fut le premier à persuader des millions de personnes d'emprunter au-delà de leur capacité auprès des banques qu'il représentait souvent lui-même. Son « succès » lui valut l'oreille des plus hauts

²⁵ B. de Mandeville, *La Fable des abeilles* (1714,1729), tr. fr. P. et L. Carrive, Paris, Vrin, 1990 ; F. Hayek, « Lecture on a Master Mind : Dr. Bernard de Mandeville » in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londres, 1978

²⁶ Dany-Robert Dufour en parle longuement dans son livre *Le divin Marché, La révolution culturelle libérale*, Paris, Denoël, 2007, p. 305-310

²⁷ E. Bernays, *Crystalizing Public Opinion* (1923) et *Propaganda* (1928), tr. fr. Paris, éditions Zones, avec le sous-titre « Comment manipuler l'opinion en démocratie »

représentants de l'Etat. En 1924, le président des Etats-Unis, John Calvin Coolidge, qui venait de succéder à Harding, décédé au cours de son mandat, fit appel à Bernays pour rendre son image plus populaire. C'était, dit-on, un personnage lugubre. Notre conseiller en relations publiques eut l'idée de faire venir trente-quatre stars de cinéma pour rendre visite au président à la Maison Blanche. Le sourire qu'arbora Coolidge gagna les masses populaires. Le président américain qui succéda à Coolidge en 1928 était Herbert Clark Hoover. Adeptes des méthodes de Bernays, il allait jusqu'à dire aux publicitaires : « Votre métier est de créer du désir et de transformer les gens en automates du bonheur, en machines qui deviendront la clé du progrès économique ». En octobre 1929, Bernays réunissait tout le gratin – Hoover, Rockefeller et tant d'autres – pour célébrer le pouvoir de l'économie libérale. À la fin du même mois, le 29 octobre, c'était l'effondrement du marché et ses conséquences, la récession et le chômage. Bernays avait bien compris l'économie libidinale sur laquelle repose le capitalisme mais il n'avait pas vu la maladie auto-immune qu'il développait lorsqu'il restait guidé par « une main invisible ».

Du discours naïf d'Edward Bernays faisant circuler une contrefaçon de la théorie des pulsions capable de répandre le consumérisme, un George Boas (philosophe érudit, lecteur attentif de Freud, qui a consacré son œuvre à l'histoire des idées) aurait sûrement tiré argument en faveur du culte de l'enfance dont est imprégnée toute une culture, particulièrement américaine mais pas seulement, qui se poursuit aujourd'hui dans l'étrange alliance des nouvelles technologies aux jeux de toutes sortes disséminés dans notre nouveau monde. Pour une raison qui deviendra vite évidente, je laisse la parole au préfacier de l'édition française. Jean-Luc Evard nous dit que « le culte de l'enfance pousse le culte de l'irrationnel aussi loin qu'elle, et pour une raison bien simple : seul un fantasme érigé en culte peut concilier l'inconciliable, la nostalgie de l'objet perdu (l'âge d'or) et la difficulté d'en faire le deuil – et, plus difficile encore, la nécessité de substituer à l'épreuve historique de la diachronie (le fils du temps) sa dénégaration symbolique par la synchronie (le culte de l'enfance substitue l'immortalité de son imaginaire à la

mortalité des générations)²⁸ ». On y retrouve les deux souches des illusions comme réminiscences de processus archaïques hautement effectifs qui tirent leur force de la vérité « historique » : l'indemne, le sain, le sauf d'avant l'objet perdu et la crédulité, la croyance, la foi que tente de maintenir le « je sais bien mais quand même » en un récit de l'origine et de la fin de l'histoire.

À l'éthique du bien dire de la psychanalyse, dont a parlé Lacan, j'ajouterai celle d'apprendre à vivre enfin de soi-même²⁹ – n'est-ce pas le désir de tout analysant ? – de soi-même, c'est-à-dire avec l'autre en soi, tout autre qu'il soit, qui nous hante, autrement dit en se défaisant des constructions que sont les alibis en tout genre, en se laissant, entre vie et mort, entretenir de quelque fantôme, en lui laissant la parole. Si la réalisation de ce souhait peut paraître à certains d'entre vous vraisemblable, il n'en est pas moins marqué d'une implication subjective et s'expose à ce que vous lui fassiez crédit ou non. C'est pourquoi, après me l'être temporairement appropriée, je vous rends la parole.

²⁸ George Boas, *Le Culte de l'enfance*, tr. fr. Olivier Moroni, préface de Jean-Luc Evard, éditions de la revue Conférence, Paris, 2013, p. 25

²⁹ J. Derrida, *Spectres de Marx*, op. cité p. 14

CURE ET DECRUE :

- Danièle Lévy
- Serge Reznik
- Claude Spielmann
- Guy Le Gaufey

LES ILLUSIONS ONT DE L'AVENIR

DANIELE LEVY

Aujourd'hui, 4 octobre 2014, est le jour de Yom Kippour, tout le monde ici le sait maintenant. Situer un colloque ce jour là pour des juifs, religieux ou pas, c'est comme d'organiser un congrès le jour de Noël. Car les grandes fêtes religieuses ne sont jamais purement religieuses. Ce sont des jours où une communauté déjà ancienne se ressource à travers des rituels communs, presque des fêtes nationales. Lacan remarque dans le séminaire sur l'Acte¹ que de telles célébrations sont à refaire régulièrement : ainsi le roi de Rome devait reproduire chaque année le geste symbolique du fondateur légendaire traçant à la charrue les contours de la Ville. L'acte se définit comme le geste d'un sujet singulier dont l'effet porte sur le nouage entre Symbolique, Imaginaire et Réel : il peut inaugurer un nouage, le confirmer, il peut aussi le défaire. Notons aussi que les rituels liés aux fêtes ne sont pas forcément religieux : la dinde de Noël, le feu d'artifice du 14 juillet. Religieux ou pas, ils ont en commun de s'imposer comme allant de soi. Ne pas s'y prêter relève, si ce n'est du mauvais esprit, au moins d'une décision raisonnée, argumentée, dont d'ailleurs la mise en œuvre ne va pas sans une forme d'entêtement.

C'est à partir de semblables considérations que Freud pose le problème de la religion dans *L'avenir d'une illusion* : « les idées religieuses, au sens le plus

¹ J. Lacan, *Le séminaire, Livre XV L'acte psychanalytique*, 1967-68. Non encore paru au Seuil. En particulier, séance du 10 Janvier 1968 : « je vous présente mes vœux pour la nouvelle année, comme on dit ».

large », sont une composante majeure de la civilisation, curieusement celle qui résiste le plus obstinément au changement.

Je ne suis pas religieuse, mais le phénomène religieux m'intéresse depuis longtemps – j'ai pu ainsi noter, fait qui mérite réflexion, que les religieux comprennent difficilement qu'on puisse s'intéresser à la religion sans « croire ». Lorsque j'ai proposé de parler à ce Colloque sur l'Illusion de ce texte de Freud que j'avais relu peu de temps auparavant, je ne connaissais même pas la date de Yom Kippour pour cette année 5775 et à peine la signification de cette fête. Mais puisque l'illusion dont il s'agit dans ce texte est la religion, je me suis intéressée à la façon dont en parlent ceux qui en sont partie prenante : en l'occasion, ceux qui célèbrent une fête nommée le « Grand pardon » et pour qui ce jour est le plus grand jour de l'année. Leurs discours nous apportent une idée concrète de ce curieux phénomène universellement répandu chez les parlêtres et dont pourtant on ose à peine parler dans nos milieux : la religion.

Certes, les deux communautés² à l'origine des deux fêtes majeures mentionnées plus haut, la chrétienne et la juive, ne fêtent pas la même chose. Noël est la renaissance de l'espérance, la lumière et la joie soudain dans la nuit, le divin enfant ; Kippour est le jour du pardon, donc de la reconnaissance de la culpabilité et de questions sur la manière de la traiter. Lacan l'avait bien dit, que le christianisme était la continuation du judaïsme par d'autres moyens³.

Deux documents religieux

Comment parlent et pensent des religieux ? Voici deux témoignages pour amorcer la question. Tous deux me sont venus par le *kairos* du jour.

Le premier est à entendre comme un document clinique, si possible au sens de la clinique psychanalytique et non de la psychopathologie. Je vous

² « Aujourd'hui est aussi le jour de l'Aïd ! », a signalé quelqu'un dans la salle, me faisant regretter mon ignorance. Je crois cependant que prendre mes exemples dans une religion monothéiste ou une autre ne changerait pas le fond de l'exposé.

³ Séminaire *l'Éthique*, notamment les séances des 16 et 23 mars 1960

demande de l'écouter en retenant votre diagnostic, car un jugement serait forcément précipité. Il s'agit d'une lettre d'une ancienne jeune fille évoquant ce qu'est pour elle cette fête de Kippour. Je l'ai trouvé sur un site de juifs dits Hassidim, les affectifs, ceux qui dansent devant la Torah. La Torah, c'est le texte de la loi, les cinq premiers livres de la Bible. La Loi a été donnée aux Hébreux sous cette forme symbolique, à eux de la décrypter génération après génération. La période des fêtes juives, qui se situe entre septembre et octobre suivant les années et dure près d'un mois, commence par la Nouvelle année et se clôt sur la célébration du jour où la Loi a été donnée – reste à la recevoir.

Premier document

Chers amis,

Le moment de Yom Kippour que je chéris le plus est à la fin de la journée, au cours de la prière de Néilah. *Néilah* signifie « clôture », car c'est à ce moment que les portes du ciel se referment à la fin du saint jour. Selon les enseignements de la 'Hassidout', les portes se referment derrière nous, et non pas devant nous, et nous nous retrouvons seuls avec D.ieu. Il m'arrive très souvent de pleurer pendant ces prières, car je les trouve très émouvantes.

Et je pense aux Yom Kippours que j'ai passés dans ma jeunesse au « 770 », la synagogue où le Rabbi, Rabbi Mena'hem Mendel Schneerson de mémoire bénie, priait. Bien que nous fussions serrées les unes contre les autres du fait de l'affluence record en ces jours de fête, nous pouvions prier avec ferveur et conscience. Cette conscience du Divin atteignait son paroxysme lorsque nous criions le Chema tous ensemble : *Écoute, Israël, l'Éternel est notre D.ieu, l'Éternel est Un.*

L'unité, la grandeur et la joie qui imprégnaient l'atmosphère étaient palpables et incroyablement spéciales.

Et puis, après que le chofar ait marqué la fin de Yom Kippour, le Rabbi se retournait en direction de la foule, encore vêtu de son talith, et entonnait la mélodie connue sous le nom de « Marche de Napoléon ». La foule chantait et chantait avec une intensité

croissante alors que le Rabbi faisait de grands mouvements avec ses bras pour encourager le chant, le portant à des sommets inimaginables. Je peux encore sentir l'énergie de ces moments. Je peux encore me représenter les expressions sur le visage du Rabbi, la victoire, la joie, la sainteté...

Quels que soient les endroits où j'ai passé Yom Kippour par la suite, lors de la Néilah j'ai toujours été, et je suis encore toujours, ramenée à ces moments incroyables.

Et ils restent le point culminant de mon Yom Kippour... chaque année.

Puissiez-vous être scellés et inscrits dans le Livre de la Vie pour une bonne année,

C.B., au nom de l'équipe éditoriale de Chabad.org

Où l'on voit qu'il y a des illusions qui tiennent au corps, comme il se dit des nourritures.

Second témoignage

Quelques mots sur la notion du pardon dans la religion juive. La source en est une conférence du grand rabbin Armand Abécassis, père d'une romancière connue. Je l'ai trouvée sur le site Akadem qui recense l'ensemble manifestations culturelles juives en France. Elle est intitulée « Le pardon n'est pas l'oubli ». Il y a aussi sur ce même site quelques mots de notre collègue Gérard Haddad, intéressants comme toujours, mais je crois qu'Abécassis est plus lacanien que lui.

Entre le jour de la Nouvelle Année et la fête du Grand Pardon s'écoulent dix jours voués au bilan des fautes et à leur réparation. Le Nouvel An est, suivant certain mythe hassidique, précédé d'une chute progressive de la lumière, jusqu'au point où il ne reste plus que des rayonnements. Lorsqu'elle paraît sur le point de s'éteindre tout à fait, le roi de l'Univers au dernier instant se ranime et le

monde peu à peu reprend vie. C'est le jour de Rosh Hashana, « Fête grave mais pas triste », dit-on.

Les premiers jours de l'année nouvelle sont donc consacrés à un examen de conscience : quelles fautes ai-je commises au cours de l'année passée ? Examen de conscience qui devrait mener jusqu'au pardon. De quoi s'agit-il avec ce « pardon » ? D'abord de réparer ses fautes selon la justice, matériellement autant que possible. Mais aussi et surtout, il s'agit d'obtenir le pardon de celui qu'on a lésé. Si on l'a lésé, on l'a humilié. Parce qu'on ne l'a pas traité en égal, j'allais dire en enfant de Dieu, mais la formule est chrétienne. Abécassis, lui, rappelle l'Alliance : par l'Alliance, *D.ieu* (Celui dont on ne peut pas prononcer le nom), fait de nous ses collaborateurs, ses alliés dans l'œuvre qu'il veut pour le monde. En fautant, on a trahi cette alliance, on a donc fauté contre *D.ieu* et contre soi-même, en plus du petit autre qu'on a forcé à nous en vouloir. Qu'en est-il alors du pardon ?

La Torah nous enseigne que *D.ieu* pardonne plus facilement que les hommes. Il a même pardonné le Veau d'or, mais difficilement, seulement sur l'insistance de Moïse qui y a passé quarante jours et consacré beaucoup d'ingéniosité. Or, l'adoration du Veau d'or est la pire des trahisons, d'autant plus impardonnable qu'elle a lieu au pied de la Montagne sacrée, après que les Hébreux aient entendu la Voix (de *D.ieu*) et promis tous ensemble de respecter cette première Torah que Moïse leur apportait. « Le crime d'idolâtrie, ce n'est pas l'or », précise le rabbin, « c'est le Veau ! ».

Le pardon de l'autre humain est encore plus difficile à obtenir que celui de *D.ieu*. Comme Moïse, il ne suffit pas de le demander, il faut se donner du mal pour l'obtenir. Mais c'est le prix à payer pour retrouver l'alliance et l'élection. Tu n'entreras à la Synagogue pour le jour du Grand Pardon que si tu as préalablement obtenu le pardon du petit autre que tu as offensé. En demandant pardon, tu reconnais ton impuissance et ta finitude d'humain, tu ne te prends plus pour

un irréprochable. Alors seulement tu pourras t'adresser à *D.ieu.* pour qu'il renouvelle l'alliance.

Est-ce ce qui émeut tellement notre jeune fille parmi les jeunes filles, avec le rabbin vénéré conduisant les prières ?

Nous avons donc deux exemples d'attitudes religieuses, l'une toute simple d'une fidèle émue, peut-être exaltée, l'autre pleine d'esprit d'un maître de haute volée. Où l'on constate que la religion est intimement liée au sentiment d'identité, lui-même connecté au lien social ; et aussi qu'elle donne à penser, certes à sa façon mais qui est assurément de la pensée. Dans quelle mesure ce que Freud énonce dans « *L'Avenir...* » porte-t-il sur de tels discours ?

Freud et la religion

L'homme Freud était de son propre aveu « un incroyant »⁴. Est-ce la raison pour laquelle il a consacré plusieurs essais au phénomène religieux ? J'essaierai de rendre compte d'un seul de ces textes, peut-être le plus résolument antireligieux, *L'avenir d'une illusion*.

Voici en résumé ce que j'en ai compris, du moins à ce jour⁵ : la religion y est envisagée au titre d'un élément de la civilisation, mais d'une façon très

⁴ Il l'écrit par exemple dans une longue lettre au B'nai Brith (citée par Jacques Sédad dans son ouvrage *Sigmund Freud. Les grandes étapes de la pensée freudienne*. Armand Colin, 2^e éd. 2013, p. 99). La lettre est datée de 1926, donc sensiblement contemporaine de *L'Avenir d'une illusion*. Freud a été toute sa vie membre de cette association, le B'nai Brith, qu'on appelle je ne sais pourquoi la *franc-maçonnerie juive*, sans doute parce qu'y sont admis aussi bien des religieux (mais ils vont plutôt ailleurs) que des « Juifs sans Dieu », ainsi que Freud se qualifiait aussi lui-même. Le B'nai Brith existe toujours, et reste un puissant organisme de solidarité, mais nul doute qu'on n'y organise aussi des discussions et conférences : sur ce que c'est qu'être juif, sur l'histoire, sur l'antisémitisme, etc. Les religions servent aussi à cela, à penser ensemble.

⁵ Une remarque sur notre façon de lire les textes freudiens, particulièrement celui-ci : en première lecture, nous les parcourons d'une oreille négative, si j'ose dire, comme avec un correcteur automatique qui efface tout ce qu'il ne reconnaît pas ou le remplace par du « savoir » seriné. Autrement dit, nous n'y croyons pas. La seconde lecture est plus embarrassée, la résistance devient tangible. C'est seulement en troisième lecture, si troisième il y a, que nous vient une perception de la subtilité dialectique, de la pénétration clinique et de la rigueur d'argumentation de l'auteur. Puis viennent peut-être des relectures ... Je ne sais pas de quelle lecture procède ce que j'essaie de dire. C'est pourquoi après le présent

singulière : comme le plus puissant allié de la culture *dans sa fonction répressive* (je souligne). La thèse centrale est que les idées religieuses satisfont mieux aux désirs des hommes que ne fera jamais la science. D'où leur incroyable résistance, alors que les dogmes religieux sont du point de vue rationnel « des inepties » – le mot ne vient qu'à la fin du livre. Pourquoi croyons-nous dur comme fer à des idées qui ne tiennent pas debout ?

Il n'est pas directement question dans ce texte des conditions subjectives de la croyance, au sens de ce que veut dire pour quelqu'un « avoir la foi », ou la perdre. Freud s'étonne de la persistance du phénomène religieux jusque dans nos sociétés qui se piquent de raison et de science. Il en retrace l'évolution afin d'étudier sa fonction, et c'est en conclusion qu'il introduit la notion d'illusion. Je crois que c'est une conclusion provisoire, mais déterminante parce qu'elle introduit une nouvelle limite au pouvoir de la raison, déjà bien entamé par la notion de refoulement, et réduit encore pour l'appareil psychique les chances d'accéder au « principe de réalité ». Nous sommes dans le cadre de la Deuxième Topique, tracé dès les années 20 mais dont les implications se révéleront peu à peu au cours des années. Ce cadre de la Deuxième topique s'avèrera d'une fécondité clinique inouïe, mais il a fallu Lacan pour en percevoir la portée !

L'avenir... constitue une étape importante de la longue élaboration de Freud sur la religion. Le phénomène de l'illusion qu'il introduit procède de la persistance des désirs réprimés, mais non pas par le moyen de déplacements et condensations comme c'était le cas dans *Totem et tabou* ; une donnée supplémentaire est introduite dans le rapport au désir, celle de l'*Hilflosigkeit*. Le terme se trouvait déjà dans *l'Esquisse* pour désigner l'angoisse du tout-petit privé de bienveillance maternelle. La même situation de terreur impuissante se retrouve lorsque l'humain est confronté à des forces menaçantes qu'il ne peut en aucune façon maîtriser, et d'abord les puissances incontrôlables de la nature. L'absence de recours est insupportable, la possibilité d'un recours est une urgence psychique (Not des Lebens), et cette immédiateté est à la base du

résumé, un deuxième tour de la question m'a paru inévitable, un tour plus directement fidèle au raisonnement et aux formules freudiennes. Les questions de fond se dégagent des relectures, on ne les décelait pas auparavant.

phénomène religieux. L'*Hilflosigkeit* est donc étendue à la situation des humains en général, et le recours, qui sera trouvé sur le modèle de son prototype originel, les parents, est aussi une des bases du lien social. Le sentiment de nécessité vitale d'un tel recours explique le caractère le plus frappant de l'illusion : c'est une croyance sur laquelle ni la raison ni l'expérience n'ont de prise, car le désir y est dominant.

Un autre caractère de l'illusion est d'intégrer un déni. Freud n'y insiste pas, il signale seulement l'existence constante de doutes et l'obligation de « faire semblant », car « nul ne peut-être forcé à croire ». Le « faire semblant » se généralise lorsqu'une civilisation vient à confondre sa fonction de régulation avec l'observance religieuse, comme cela a été le cas de la nôtre.

Il ne me paraît pas impossible d'appliquer cette notation freudienne à l'ensemble du phénomène religieux, qui serait ainsi sous-tendu par une lutte perpétuelle contre le doute. L'illusion religieuse est d'autant plus affirmée qu'elle est en butte à des doutes : ces dieux dont on m'a inculqué l'idée, idée que je n'aurais jamais eue de moi-même, écrit Freud, sont-ils si puissants ? Sont-ils si bienveillants ? Sont-ils les vrais dieux ? Existents-ils seulement, alors qu'ils n'empêchent ni la mort, ni les catastrophes naturelles, ni même les déchainements de barbarie entre les hommes ? Doutes et angoisse sont bien là. Ils ne restent à l'état dénié qu'au prix d'un travail constant qui est une véritable technique d'adresse aux « dieux », accompagnée toujours d'un code de conduite et d'un « travail sur soi », comme on s'exprime aujourd'hui. De ce travail psychique est résulté et résulte ce que Freud lui-même appelle « un trésor d'idées ». Nous verrons à propos de l'animisme que la liaison entre le psychisme et la religion est inaugurale, plus ancienne encore que le recours paternel.

Freud ne dit pas grand bien de ce « trésor d'idées », pourtant considérable. Il ne signale pas non plus que la science tende à en faire bon marché, – puisque c'est par le moyen de la méthode scientifique qu'il découvre l'inconscient et invente la psychanalyse. Mais il reconnaît qu'en ce qui concerne la connaissance de la nature, la science n'apporte que des réponses partielles et provisoires, donc peu rassurantes. Elle ne dit pas grand chose des grandes questions existentielles : le sens de la vie, la mort, l'amour,

la haine, la sexualité, alors que les religions y apportent des réponses – certes à leur façon. Pour les religions, l'incroyance est la faute impardonnable, la géhenne, le déchirement de l'être. Déchirement de l'être que quiconque persiste à se placer du côté de la raison devra accepter. Ce sera la conclusion de l'ouvrage : « non, notre science n'est pas une illusion, mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner ».

Freud le psychanalyste envisage donc le fait religieux comme une donnée anthropologique universelle, mais il ne l'aborde que du point de vue de ce que la psychanalyse peut en dire de sa place particulière parmi les connaissances. Chacun de ses écrits sur la question (il y en a cinq principaux, c'est dire que le sujet est coriace et polyvalent !) met en relation le fait religieux avec des processus psychiques.

Les cinq abords du phénomène religieux

Le premier texte mentionnant le phénomène religieux est celui de 1907 « Actions compulsives et exercices religieux »⁶ (exercices, *Übungen*, comme ce qu'on fait à l'école). Freud y compare méthodiquement les traits des cérémoniaux obsessionnels avec ceux des rituels religieux. Il leur trouve, avec d'autres caractéristiques communes, une parenté de structure : le déplacement, en lacanien la métonymie. Par exemple, une légère allusion, souvent signifiée seulement par un acte d'apparence insignifiante, vient à la place d'un long raisonnement. Sur cette base (qui articule le rite au dogme) il va jusqu'à présenter la névrose obsessionnelle comme « une religion individuelle ».

Le second texte, à ma connaissance, est *Totem et tabou* (1913), préhistoire du conflit éternel entre le désir (du sujet) et la loi (du père). Au Chapitre 3 est développée la théorie de l'animisme, qui est le point de départ des idées religieuses et sera résumée dans *L'avenir d'une illusion : face au chaos*, le plus simple et le plus naturel pour les humains est d'y projeter leur propre psychologie, de façon à s'y reconnaître et à pouvoir agir comme à

⁶ In *Névrose, psychose perversion*, PUF 2004, p. 299-303)

l'accoutumée. Voilà qui explique suffisamment pourquoi les religions en savent long sur l'âme humaine !

L'Avenir ... (1927) est le troisième texte. Freud y introduit le terme d'illusion pour qualifier les croyances religieuses. Ce terme ne deviendra pas un concept majeur de la psychanalyse, mais je crois que la réflexion menée dans *L'Avenir...* est pour beaucoup dans l'élaboration lacanienne, particulièrement de la notion d'Imaginaire, qui apporte des solutions aux apories de la notion freudienne de narcissisme. Dans *L'Avenir...*, la source du phénomène religieux n'est plus comme dans *Totem et tabou* le conflit psychique, mais ce que Lacan a relevé avec le terme d'*Hilflosigkeit*, terme qu'il ne traduit jamais mais connote du « sans recours », – le Réel n'est pas loin. Pour reprendre ici une trouvaille de Claude Rabant, l'*Hilflosigkeit* est l'absence du *Nebenmensch* : nous sommes perdus, rien ni personne ne nous viendra en aide.

Pour commenter ce terme d'illusion, j'aimerais intercaler le petit texte quasi contemporain « La perte la réalité dans les névroses et les psychoses » (1924), parce qu'il se termine par cette phrase lourde de plus d'un sens : « *c'est ainsi que pour la névrose comme pour la psychose, la question qui vient à se poser n'est pas seulement celle de la perte de la réalité, mais aussi celle d'un substitut de la réalité* »⁷. N'allons pas trop vite à ne reconnaître que l'Imaginaire dans ce substitut incontournable.

Bien sûr, à propos de la religion il faut mentionner aussi la très riche correspondance avec le Pasteur Pfister. Les deux hommes s'estimaient malgré leurs divergences. Leurs échanges épistolaires s'échelonnent de 1909 à 1938. Ils commencent au moment des débats avec Jung sur le symbolisme, qui me paraît lié intrinsèquement au phénomène religieux. *L'Avenir d'une illusion*, très offensif, intensifie les échanges. Pfister y réplique par un opuscule intitulé *L'illusion d'un avenir*⁸, titre qui vise les positions par trop rationalistes de Freud. Tout au long de cette correspondance, Freud s'efforce affectueusement mais fermement de préciser les différences entre sa méthode

⁷ (ibid., p. 303). Je souligne

⁸ *L'illusion d'un avenir, Conversation amicale avec le Dr Freud*, réédité en 2014 aux Éditions du Cerf, traduit par Claire Gillie et encadré par des réflexions de Paul-Laurent Assoun

psychanalytique et la psychothérapie éducative de Pfister, qui avait élu la psychanalyse comme un complément indispensable de son ministère. La foi religieuse est-elle compatible avec la position du psychanalyste ?

Le 4^e texte est le *Malaise dans la civilisation* (1929), où l'universalité et la persistance de la religion sont placées sous le signe de la culpabilité.

Le 5^e enfin, *Moïse* met l'accent sur la division du sujet et sur la castration de l'Autre, pour reprendre encore une solution lacanienne aux difficultés suscitées par la notion freudienne de castration.

On entre dans la question religieuse par la politique

Suivons maintenant un peu plus précisément l'itinéraire de l'ouvrage. Le livre s'entame sur la question de l'avenir : où va notre civilisation ? Nous sommes en 1927... En 1960, Lacan répondra à cette même question par une interprétation : « Ce grand mouvement de la civilisation dont nous ne savons rien »⁹ : ouverture sur le Réel, il n'est donc plus nécessaire de faire comme si nous savions en bricolant des contre-vérités ! Quant à Freud, il souligne d'emblée la difficulté insurmontable de son projet et l'inéluctable échec de notre curiosité. Car étant donné qu'il n'y a plus de savoir universel, chacun ne peut parler qu'au nom de la petite région du savoir qu'il connaît. Le savoir de Freud porte sur les processus psychiques : quelles données psychiques voyons-nous à l'œuvre dans la civilisation ?

Le point de départ est l'antienne répétée sur tous les tons depuis au moins les « Considérations sur la guerre et sur la mort » (1915, in *Essais de psychanalyse*) : l'homme est par sa construction même un ennemi de la civilisation. Parce qu'elle l'oblige à des restrictions pulsionnelles qu'il ne le lui pardonne pas. Il sait bien que seul, il ne survit pas, mais ce savoir reste sans effet sur son animosité. Seule la force et au besoin la contrainte maintiennent

⁹ *Séminaire l'Éthique*, mais la citation exacte est difficile à localiser, comme souvent les citations de Lacan. L'idée est présente à chaque fois qu'il s'agit d'un surgissement inexplicable dans l'histoire, par exemple le catharisme et l'amour courtois, séances du 27 janvier et 3 et 10 février), le monothéisme (16 mars), mais aussi un incident de la guerre froide qui fait craindre le pire (18 mai 1960). Dans ces contextes de perplexité plus ou moins angoissée, l'énonciation « Ce grand mouvement dont nous ne savons rien » n'apporte pas seulement un soulagement, elle remet les idées en place.

les liens créés par la civilisation et dissuadent, dans une mesure variable, les individus de ne suivre que leurs impulsions.

D'emblée, le « facteur psychologique » entre donc dans la réflexion sur l'organisation sociale. Il y entre par les réactions aux renoncements imposés, c'est-à-dire par « l'esprit de révolte et la soif de destruction » (p. 24)¹⁰. La haine est présente dans le psychisme dès que psychisme il y a. Notons au passage que la fameuse distinction souvent attribuée à Lacan, *frustration, privation, castration*, qui est en rapport étroit avec cette animosité, figure en toutes lettres (sur la même page 24) : « Afin d'unifier notre vocabulaire, nous désignerons le fait qu'un instinct ne soit pas satisfait par le terme de frustration, le moyen par lequel cette frustration est imposée, par celui d'interdiction, et l'état que produit l'interdiction par celui de privation ».

Comme s'il voulait souligner la différence de son abord avec les idées communément admises, Freud précise ensuite : « je dédaigne de distinguer entre civilisation et culture ». Suivant la distinction traditionnelle à l'époque dans les pays de langue allemande, la civilisation est l'organisation des moyens matériels de subvenir aux besoins – en termes marxistes les moyens de production. Nous sommes dans les années 20 à 30, Freud s'interroge sur la « grande expérience en cours à l'est de l'Europe ». Kultur, ce ne sont pas les seuls « rapports de production » (suivant le repérage marxiste), mais d'une façon générale la régulation des relations entre les humains, leur mode d'organisation, qui commande aussi la répartition des biens disponibles, autrement dit, le degré de satisfaction ou de privation auquel chacun peut s'attendre de sa place.

N'est-il pas singulier que cette dimension de la satisfaction ou de la frustration des sujets, et de leurs suites, soit aujourd'hui exclue des considérations économiques, l'accent portant exclusivement sur le marketing, c'est-à-dire sur ce qui déclencherait le geste d'achat ? En ce qui concerne ses

¹⁰ Ayant comme il se doit perdu mon exemplaire de *L'avenir d'une illusion* en préparant cet exposé, j'ai eu la chance d'en trouver un daté de 1932. C'est la première traduction française, elle est due à Marie Bonaparte. Les citations qui suivent – ainsi que leur pagination – sont extraites de cette traduction. Elles font vivre devant nous la langue de cette époque bien différente de la nôtre ainsi que René Major l'a montré hier soir. Mais les questions posées restent d'une actualité totale, ne serait-ce que ce : « Où allons-nous ? ».

suites, dans les « enquêtes de satisfaction » contemporaines, chacun constate avec irritation que la dimension subjective ne trouve aucunement sa place. Étonnante forclusion dont j'ai trouvé une manifestation assez stupéfiante : dans les traductions françaises de *Massenpsychologie* (Payot), pratiquement jusqu'en 1982, on trouve à la première page une énumération des points d'articulation entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale : « Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'Autre intervient très régulièrement en tant que *modèle, soutien et adversaire* [je souligne ces trois qualifications], et de ce fait, la psychologie individuelle est d'emblée et simultanément une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié»¹¹. Mais reportez vous au texte allemand¹² : l'énumération comporte quatre termes et le deuxième, *als Objekt*¹³, est purement et simplement effacé, ceci jusqu'à la traduction des *Ceuvres complètes* initiée par Jean Laplanche et parue aux PUF ! C'est donc la dimension du désir qui est exclue de la « psychologie sociale ». Mais revenons au texte de *L'avenir...*

La distribution des biens disponibles n'est pas égalitaire, on le sait depuis toujours, écrit Freud. Et d'insister longuement sur les dangers de l'injustice : « Il faut s'attendre à ce que les classes lésées envient aux privilégiés leurs privilèges et qu'elles fassent tout ce qui est en leur pouvoir pour se libérer de leur fardeau de privations supplémentaires. Là où ce n'est pas possible [je souligne], une quantité durable de mécontentement se fera jour au sein de cette civilisation, ce qui peut mener à de dangereuses révoltes. Mais quand une civilisation n'a pas dépassé le stade où la satisfaction d'une partie de ses participants a pour condition l'oppression des autres, le plus souvent la majorité, ce qui est le cas de toutes les civilisations actuelles, il est compréhensible qu'au cœur des opprimés grandisse une hostilité intense contre la civilisation rendue possible par leur labeur mais aux ressources de laquelle ils ont une trop faible part ». En conclusion de ce développement vient la fameuse phrase, écho d'une formule de Jean-Jacques Rousseau dans

¹¹ « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*. Petite bibliothèque Payot, 4^e trimestre 1981, p. 123. Nouvelle traduction (*sic*) de Pierre Cotet, André Bourguignon, Janine Altounian, Odile Bourguignon et Alain Rauzy.

¹² GW, Vol XIII, E. Fischer Verlag 1969 (6^e édition), p. 73. « Im Seelenleben des Einzelnen [l'individu, le « tout seul »] kommt ganz regelmässig der Andere [l'Autre] als Vorbild [modèle], als Objekt, als Helfer [aide, soutien] und als Gegner [rival, adversaire].

¹³

son *Contrat social* : « Il va sans dire qu'une civilisation qui laisse insatisfaits un aussi grand nombre de ses participants et les conduit à la rébellion n'a aucune chance de se maintenir et ne le mérite pas » (p. 30 de la traduction de « la princesse »).

Une idée remarquable exposée ensuite nous donne à penser qu'aujourd'hui, c'est pire : « Ces classes sont si hostiles à la culture que l'hostilité latente des classes sociales mieux partagées a par comparaison passé inaperçue ». Cette hostilité des mieux partagés est devenue évidente aujourd'hui, où les savoirs des classes dominantes nous paraissent s'orienter vers une variété inédite de barbarie.

Y a-t-il moyen d'améliorer cette « organisation défectueuse de la civilisation » ? C'est l'espérance des mouvements politiques de l'époque, mais Freud n'y croit pas beaucoup. « La question décisive est celle-ci : réussira-t-on, et jusqu'à quel point, à diminuer le fardeau de sacrifice de leurs instincts qui est imposé aux hommes, à réconcilier les hommes avec les sacrifices qui demeureront nécessaires et à les dédommager de ceux-ci ? » (p. 17). La réponse vient en trois temps. Premier temps : « On peut tout aussi peu se passer de la domination des foules par une minorité que de la contrainte qui impose les labeurs de la civilisation, car les foules sont inertes et inintelligentes, elles n'aiment pas les renoncements à l'instinct, on ne peut les convaincre par des arguments [...] et les individus qui les composent se supportent l'un l'autre pour donner libre jeu à leurs propres dérèglements ». Nous n'aimons pas ces idées sur les foules, mais les foules, c'est nous, c'est la domination du principe de plaisir et de la répétition... Y a-t-il possibilité d'en sortir ?

Deuxième temps : « Ce n'est que grâce à l'influence de personnes pouvant servir d'exemple, et qu'elles reconnaissent comme leurs guides, qu'elles se laissent inciter aux labeurs et aux renoncements sur lesquels repose la civilisation. » (pp. 17/18) La possibilité d'instaurer une organisation moins injuste reposerait donc sur la formation d'éventuelles élites, des « chefs doués d'une vision supérieure des nécessités vitales et [qui] se seraient élevés jusqu'à la domination de leurs propres désirs instinctifs ». Mais si vertueux et intelligents soient-ils, – et comment les formerait-on pour qu'ils le

deviennent ? – ces chefs auraient affaire à des pressions, ils seraient donc tentés par la démagogie. Seule la possession de moyens de coercitions assurerait leur indépendance vis-à-vis des foules (p. 18) : retour à la case départ. « En somme, deux caractéristiques humaines des plus répandues sont cause que la civilisation ne peut se soutenir sans une certaine dose de contrainte : les hommes n'aiment pas spontanément le travail et les arguments ne peuvent rien sur leurs passions » (id.).

Troisième temps : il n'est pas sans fondement d'espérer dans l'éducabilité de l'homme, mais « les limites dans lesquelles un homme est éduicable déterminent celles dans lesquelles une telle modification de la culture est possible. Il est douteux qu'un autre milieu civilisateur puisse - et dans quelle mesure ? - éteindre les deux caractéristiques qui rendent si difficile la conduite des affaires humaines » (pp. 20/21).

Les pulsions « réprimées »

Quelles sont ces pulsions que la civilisation oblige à réprimer ? D'abord les désirs fondamentaux, meurtre, inceste, cannibalisme. On s'attend à les trouver archaïques ... « Seul le cannibalisme semble réprouvé par tous et peut paraître à toute autre observation qu'analytique entièrement abandonné ; la force des désirs incestueux se fait encore sentir derrière l'interdiction ; et le meurtre au sein de notre civilisation, est dans certaines conditions encore d'usage, voire recommandé ». (p. 23)

Qu'en est-il aujourd'hui, plus de 90 ans après la publication de *L'Avenir ...* ? Inceste : dans chaque village vous trouverez la maison de l'inceste. Elle est fermée, mal rafistolée, les femmes ne sortent jamais, l'homme est violent. Tout le monde le sait, on n'en parle qu'à voix basse.

Meurtre : en 1927, Freud n'a pas oublié (refoulé, comme on s'empresse de le faire dans de tels cas) les déchaînements de la guerre. Ils lui ont fait si grand effet qu'il n'a plus hésité à considérer la destructivité comme une composante intrinsèque de la psyché humaine¹⁴. Il l'a nommée *pulsion de mort*,

¹⁴ Le texte de 1915 sur la guerre et la mort commence par un chapitre intitulé « La désillusion [je souligne] causée par la guerre ». *Essais*, ibid.

ce qui étend son champ bien au-delà de l'agressivité et du sadisme. En nos temps de commémoration de la « Der des der » sont évoqués les écrits d'anciens combattants témoignant de ce que c'est que la guerre : un temps hors du temps, « Les grandes vacances », une enclave où les repères normaux s'estompent et où le meurtre normalement interdit est exalté. Il en résulte pour les guerriers, (mais aussi je pense pour les femmes à l'arrière) une mobilisation inouïe de la capacité d'agir et une concentration de la pensée sur l'action, tandis que la pensée réflexive s'éteint. Résultat de ce court-circuit : beaucoup d'actes sont inconsidérés, que ce soient des exploits ou le « simple » courage de monter au front en sachant ce qui vous attend, mais aussi vols et viols, pillages, massacres auxquels jamais ces braves gens ne se livreraient en temps normal. Les interdits de la vie courante ont sauté. Ces hommes garderont obscurément dans leur mémoire le souvenir de ces exactions presque automatiques. Ou bien ils les oublieront totalement. Un exemple nous a été donné par Jean Hatzfeld¹⁵ dans son enquête auprès des massacreurs du Rwanda : interrogés individuellement, ils semblaient n'avoir aucun souvenir de leurs journées de tuerie. Réunis en petits groupes, ils les évoquaient entre eux. Je ne crois pas que dissimulation et mensonges suffisent à expliquer cet apparent paradoxe.

En temps normal, les interdits portant sur les désirs fondamentaux sont intériorisés, – ce qui montre que la psyché humaine a évolué au cours des âges, remarque Freud. L'intériorisation des interdits est contemporaine de l'apparition du surmoi, dont il a montré la naissance à la fin de *Totem et tabou*. Lorsque l'époque ne prête pas aux franchissements, les rebelles s'en tiennent aux pulsions égoïstes : « la cupidité l'agressivité, les convoitises sexuelles, le vol, la tromperie, la calomnie, s'ils peuvent le faire avec impunité » (p. 29).

¹⁵ Ce grand reporter s'est spécialisé dans les guerres civiles. Sur le Rwanda, cf. *Une saison de machettes* (Seuil 2003) ou *La stratégie de l'antilope* (Seuil 2007, Prix Médicis)

Les idéaux culturels

Mais la civilisation ne comporte pas que des contraintes. « Il y a encore son patrimoine d'idéals¹⁶ et de créations artistiques, qui apportent certaines satisfactions ». Les satisfactions qui en émanent sont « d'ordre narcissique » (P. 31). Elles sont conformes à des idéaux sociaux. Comme il s'agit de satisfactions narcissiques, idéaux et créations vont susciter la fierté à l'intérieur du groupe – et du dédain pour d'autres cultures qui n'ont pas les mêmes idéaux. « C'est ainsi que les idéals culturels deviennent cause de discorde » (p. 32). Même les opprimés peuvent participer à ces satisfactions, et à la discorde qu'elles engendrent : « le droit de mépriser ceux qui n'appartiennent pas à leur culture les dédommage des préjudices qu'ils subissent à l'intérieur de leur propre groupe. [...] Il y a par ce moyen une identification des opprimés à la classe qui les gouverne et les exploite ». Remarque importante par son évidente actualité : « Les opprimés peuvent aussi s'attacher à leurs maîtres et voir en eux leur idéal. Comment sans cela des civilisations se maintiennent-elles malgré l'hostilité justifiée des foules ? » (p. 34).

Un sort particulier est fait à l'art, parce qu'il apporte en plus des satisfactions narcissiques, « des satisfactions substitutives en compensation des plus anciens renoncements culturels ». Mais ces satisfactions artistiques sont « en règle générale inaccessible aux foules, absorbées par un travail épuisant et n'ayant pas reçu l'éducation personnelle voulue » (pp. 34/35). Autrement dit, seules les satisfactions narcissiques détournent la majorité des humains de l'anarchie et de la barbarie.

On est tenté d'ajouter à la liste « l'opium du peuple », suivant la formule attribuée à Marx et Engels. Voici comment Freud y vient : « Mais la partie la plus importante de l'inventaire psychique d'une civilisation n'a pas encore été mentionnée : ce sont, au sens le plus large, ses idées religieuses, en d'autres termes [...] ses illusions » (p. 36).

¹⁶ *Sic*. C'est ainsi que Marie Bonaparte écrit le pluriel d'*idéal* lorsqu'il s'agit d'un substantif et non d'un adjectif.

« Les idées religieuses »

Les idées religieuses prennent leur source dans ce qui échappe au contrôle de quelque civilisation que ce soit et qui est de l'ordre de la nature incontrôlable, du chaos : les calamités naturelles, les tremblements de terre, les famines, etc. Et la mort. Contre ces terreurs à la fois prévisibles et imprévisibles, il est à la fois urgent et impossible de trouver des parades. Vous êtes une petite tribu primitive menacée par les incendies et les grands fauves, votre petit feu s'est éteint ... Que vont faire les humains ? On n'y comprend rien, on est sans recours, aucune aide n'est seulement imaginable. D'où un triple besoin : être guidé, ou conduit dans son action ; être protégé par une grande puissance ; comprendre, prévoir, organiser.

Ces terreurs appartiennent-elles au passé ? Rappelons-nous le tsunami en Thaïlande, paradis vérolé des vacances sexuelles, le volcan islandais, les typhons, la tempête à la Nouvelle-Orléans, l'inondation en Vendée : ces calamités déclenchent une émotion universelle, bien plus unanime que celle soulevée par les massacres. Pour les populations civiles, la guerre est du même ordre.

Ici vient dans le livre une articulation dont Freud ne me semble pas le seul à s'être avisé, certains auteurs des Lumières, Diderot, d'Holbach y avaient pensé. Pour avoir moins peur du chaos, pour commencer à y comprendre quelque chose, le moyen le plus simple et le plus naturel est d'y projeter son appareil psychique. Ainsi naît l'animisme. Les forces de la nature, les bonnes et les mauvaises, les petites et les grandes sont des esprits, elles sont comme personnalisées. On peut donc agir sur elles et eux. Comment ? Par symboles, par des actes symboliques. Toutes les religions, des plus primitives aux plus sophistiquées, opèrent par symboles. Leurs textes comme leurs mythes sont des tissus de symboles qu'on interprète et réinterprète aussi longtemps qu'elles durent. Car le symbole n'a jamais un sens unique, mais toujours une pluralité et virtuellement une infinité de sens. Le sens ne varie pas seulement en fonction du contexte – et des questions de traductions, c'est-à-dire parce qu'il est toujours intégré dans un système symbolique, un langage ; mais parce qu'il recèle en son centre un mystère, une énigme insondable : le symbole lui-même, en tant que représentant symbolique de la fonction symbolique.

Ces esprits et divinités qui peuplent la nature, on va donc pouvoir les faire jouer les uns contre les autres. Et même si nos manœuvres échouent, au moins restons nous en pays de connaissance : la sécheresse est la punition de nos mauvaises actions. Ou bien, nous n'avons pas exécuté correctement le rituel conjuratoire. Les Romains étaient champions dans cette catégorie : quand le résultat de l'acte religieux n'était pas conforme aux attentes, on le recommençait, encore et encore, sous prétexte que le taureau sacrifié n'était pas sans tache, que le soleil n'était pas vraiment couché ou déjà se levait, que le grand prêtre avait eu des relations interdites, etc. Bref, on peut négocier, surtout entre puissants, entre prêtres et chefs. Les anthropologues contemporains ne cachent plus ces négociations, voir par exemple l'histoire romancée mais documentée de l'empereur romain Claude intitulée « Moi, Claude » de l'historien anglais Robert Graves (Gallimard) ainsi que les œuvres de Paul Veyne, Lucien Jerphagnon, etc.

C'est sur ce terrain des terreurs que va se lever l'illusion. Freud appelle « *idées religieuses* » les formes de savoir qui se composent sur ces bases et consacre plusieurs brefs chapitres (II à V) à les caractériser. Ce type de pensée se distingue par son insensibilité aux arguments rationnels et à la logique. L'appel à la réalité reste également sans effet. Les contradictions s'expliquent par des désaccords entre puissances divines, il suffira pour l'emporter de choisir la bonne, d'en appeler une autre à la rescousse ou d'inventer un Dieu qui soit « vraiment » plus fort que les autres.

Les idées religieuses, comme tout en ce monde, ont leur propre évolution, sur laquelle je passe à regret car elle est décrite par Freud avec sa finesse et son humour habituels. Cette évolution culmine avec une sorte de boucle rétroactive : lorsque j'étais un enfant sans défense, la protection était là en la personne de mes parents, dans leurs soins et leur force alors incomparables. Lorsqu'adulte je me retrouve dans le même état déplorable, je recherche le même recours : la mère et plus encore le père, plus fort, plus protecteur, mais aussi objet d'une grande ambivalence : appui ou rival ? Cette ambivalence se retrouve dans l'opposition des puissances sacrées, paradis et enfer, Dieu noir, diable blond...

Le progrès technique et scientifique entraîne une relative modification des idées religieuses et de leur statut dans la société. Le cosmos étant plus ou moins dompté, les religions s'orientent de plus en plus vers le soin à la misère humaine et à la réparation des injustices, elles se concentrent sur l'éthique des rapports humains. Le recours aux esprits devient moins avouable ou même interdit. Cependant, la puissance des individus elle aussi s'est accrue et pour les tenir en respect, les religions vont passer avec les puissances politico-sociales une nouvelle alliance qui accroîtra leur force contraignante. Les idées religieuses sont alors réputées transcendantes, élevées au statut des biens les plus précieux de l'humanité. Enfreindre leurs règles est passible des lois civiles, alors qu'auparavant les esprits se chargeaient de la punition.

Quels que soient ces changements, « Les dieux (ou le dieu) gardent leur triple tâche : exorciser les forces de la nature, nous réconcilier avec la cruauté du destin, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la mort, et nous dédommager des souffrances et des privations que la vie en commun des civilisés impose à l'homme » (p. 47). Avec l'évolution « la tâche des dieux devient de parer aux défauts de la civilisation et aux dommages qu'elle cause [...] et aussi de veiller au maintien des prescriptions auxquelles les hommes obéissent si mal ». Nouvelle alliance entre religions et civilisations : « Une origine divine est attribuée aux prescriptions de la civilisation, elles sont élevées à une dignité qui dépasse les sociétés humaines et étendues à l'ordre de la nature et à l'évolution de l'univers » (p. 48). C'est ainsi que les idées religieuses deviennent des « vérités révélées ». Il se constitue ainsi un « trésor d'idées » (id.). « Les idées religieuses, au sens large, sont considérées comme le plus précieux patrimoine de la civilisation¹⁷, la plus haute valeur qu'elle ait à offrir à ses participants, valeur estimée plus haut que l'art d'arracher ses trésors à la terre, de pourvoir à la subsistance des hommes, de guérir leurs maladies ... Les hommes pensent qu'ils ne pourraient supporter la vie s'ils n'attribuaient pas à ces idées la valeur à laquelle on prétend qu'elles ont droit » (p. 53).

D'où ce « savoir » tient-il sa force ? On l'a vu, de la détresse humaine, qui s'adresse à ce à quoi elle s'est toujours adressée dans semblable circonstance et

¹⁷ Nos églises en témoignent aujourd'hui

dont elle garde la nostalgie (p. 46). Mes misères sont plus grandes qu'alors, mon père n'est pas si costaud que je le croyais et d'ailleurs, je doute de sa bonne volonté. Il m'en faut un autre, tout-puissant et juste. Françoise Dolto a donné un raisonnement typique de cette tournure de pensée : une faute impardonnable nécessite un Dieu tout puissant. La toute-puissance est le seul remède imaginable à l'*Hilflosigkeit*.

Plus loin, au cours de la discussion avec un interlocuteur imaginé, Freud remarque qu'en de telles circonstances, les désirs personnels font silence – ou n'existent qu'à bas bruit. « C'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel – conflits jamais entièrement résolus – lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution acceptée de tous. » (p. 81-82). Notre jeune fidèle ne le disait pas, mais sa joie ne s'explique-telle pas, au moins en partie, par le sentiment d'être déchargée de ses désirs personnels et avec eux de sa culpabilité ? Probablement aussi d'avoir accompli ce qu'il fallait pour l'être ? Une nouvelle satisfaction alors se fait jour : la joie plus ou moins exaltante du chanter ensemble.

J'ajouterais que comme nous le savons, les désirs personnels trouvent tout de même des satisfactions à la dérobée – ces jouissances cachées que traque le directeur de conscience ou que le gourou de la secte exploite.

Du dogme à l'illusion

C'est alors seulement que Freud se demande : « que sont ces idées, du point de vue psychologique, et d'où dérive la haute valeur dans laquelle on les tient ? » (p. 53). Plus loin il précise (p. 64) « Ce n'est pas notre dessein d'étudier plus profondément l'évolution de l'idée de Dieu ; nous ne nous occupons ici que du trésor tout constitué des idées religieuses tel que la civilisation le transmet à l'individu ».

Sous quelle rubrique classer les idées religieuses (Ch. V, p. 65) ? « Il n'est pas du tout facile au premier abord de répondre à cette question. Après avoir rejeté diverses formules, on s'en tiendra à celle-ci : les idées religieuses sont des dogmes, des assertions touchant des faits et des rapports de la réalité

externe (ou interne). Ces dogmes nous apprennent des choses que nous n'avons pas découvertes par nous-mêmes et qui exigent de notre part un acte de foi. Comme ils nous renseignent sur ce qui dans la vie nous semble le plus important et le plus intéressant, ces dogmes sont estimés particulièrement haut ».

Mais les « dogmes » ne viennent pas tous du ciel. En réalité, il s'agit d'une certaine modalité du « savoir ». « Il y a bien entendu beaucoup de « dogmes », relatifs aux choses les plus variées dans ce monde. Toute heure passée sur les bancs de l'école en est remplie » (p. 66). Un dogme est ce qui nous est transmis, inculqué sans que nous puissions ou ne nous sentions obligés de le vérifier. Nous y adhérons parce qu'il nous a été transmis par une personne considérable.

Lorsque nous nous mettons en devoir de le vérifier, plusieurs cas de figure sont possibles. Freud donne deux exemples de *vérification* (p. 66-67). Premier exemple : « la ville de Constance est sur le Bodensee ». Ce « dogme », il a pu le vérifier par lui-même en se rendant dans cette ville « près d'un vaste plan d'eau que les habitants de la région nomment *Bodensee* » (en allemand, *Boden* veut dire sol, par terre, et *See* désigne une vaste étendue d'eau, – de la mare à la mer). Il retrouve ce souvenir dans sa mémoire, non sans faire allusion à la présence sous-jacente de l'Éros sous la forme d'une chanson paillardes. L'autre exemple est son « trouble du souvenir sur l'Acropole » : c'est le cas contraire. Il « ne pouvait pas y croire », que l'Acropole existât vraiment, comme sur les images dans les salles de classe. Il y avait à cette curieuse incroyance en présence de la chose même des « raisons personnelles » que Freud signale sans les expliciter¹⁸. Le processus de vérification n'échappe pas au déterminisme du désir.

Les « vérités révélées », ou « idées religieuses », nous sont inculquées comme les autres dogmes, mais elles vont s'avérer imperméables à la vérification, quelles que soient leurs incohérences et l'absurdité des arguments qu'elles invoquent. Pensons par exemple au « visage du Christ » sur le linge

¹⁸ Alain Deniau a décelé ces raisons inconscientes et transférentielles dans son bel article sur ce « Trouble du souvenir », inclus dans son dernier livre sur la psychose : *Vacillements de l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2011.

de Véronique : que le linge ait été daté du Moyen-âge par les moyens modernes n'enlève pas grand chose à son caractère sacré. Il en va de même de tous les doutes sur l'existence réelle de Jésus : ce n'est pas le problème ! Quand on est religieux, les doutes n'entament guère les vérités révélées. Pensons aussi au créationnisme, réaction violente et désespérée à ce qui est vécu comme une attaque vitale...

« Nous arrivons ainsi à cette singulière conclusion : de tout notre patrimoine culturel, c'est justement ce qui pourrait avoir pour nous le plus d'importance, ce qui a pour tâche de nous expliquer les énigmes de l'univers et de nous réconcilier avec les souffrances de la vie, c'est justement cela qui est fondé sur les preuves les moins solides. [...] C'est un très curieux problème psychologique ». (p. 72)

C'est au chapitre VI seulement que vient une définition de l'illusion (p. 79) : « Ces idées sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité : le secret de leur force est la force de ces désirs ».

Suit aussitôt une cascade de distinctions importantes : d'abord, ne pas confondre erreur et illusion. L'erreur peut être rectifiée, l'illusion résiste (p. 81). Exemples : Aristote affirme que les maladies viennent de l'ordure, il faudra attendre Pasteur pour démontrer le contraire de manière irréfutable. Un si long délai montre que la répugnance maintient une sorte de croyance. Autre exemple : Christophe Colomb croyait découvrir une nouvelle route des Indes... Erreur ou illusion ? L'erreur a été rectifiée ultérieurement, mais la part d'illusion ne serait-elle pas restée à peser sur l'homme ? Enfin : la bergère épouse le prince. Cela peut arriver, mais même dans ce cas l'espérance des milliers d'autres bergères reste de l'ordre de l'illusion. Il en va d'ailleurs de même pour celles à qui c'est arrivé, certaines ont témoigné du pénible travail psychique qu'elles ont dû accomplir pour assumer leurs nouvelles fonctions de princesses...

Il semble moins facile de distinguer l'illusion de l'idée délirante, et Freud dans ce passage semble laisser la question ouverte. La seule illusion dont il affirme le caractère délirant est la croyance que le messie viendra ! (p. 82). Sa définition déjà ancienne de la psychose par la « perte de la réalité »

serait-elle ébranlée ? L'illusion, elle, ne se laisse pas définir par rapport à la réalité, observe-t-il. Ce qui la caractérise, c'est d'être dérivée des désirs humains, mais elle existe et subsiste dans un univers coupé du monde. « Nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte ce faisant des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée dans le réel » (p. 84). « On ne peut pas plus les réfuter que les prouver » (id). Faut-il entendre que les illusions ne tombent qu'à la suite d'une action sur les désirs sous-jacents ?

Jugerons-nous de la validité des idées religieuses par notre sentiment intime ou notre intuition ? « Il serait sacrilège de vouloir combler la lacune d'après son propre arbitraire et de juger d'après son sentiment personnel si telle ou telle partie du système religieux est plus ou moins acceptable. Ces questions sont trop importantes, j'allais dire "trop saintes !" ». Ce genre de sacrilèges n'effraye pas tout le monde, mais ils rapprochent du délire.

Freud aurait-il le sentiment de s'embrouiller ? Toujours est il qu'il finit par trancher le débat d'un « ça suffit ! » : « L'ignorance est l'ignorance. Nul droit à croire en quelque chose ne saurait en dériver » (p. 86). Encore faut-il, cette ignorance, la reconnaître ...

Divers traits vont montrer à quel point les « solutions » proposées par les idées religieuses sont elles-mêmes illusoire et que de plus, le caractère illusoire est contagieux : « Dès qu'il s'agit de religion, les hommes se rendent coupables de toutes sortes d'insincérités et de bassesses intellectuelles » (p. 87). Côté bassesses, « les philosophes étendent le sens des mots jusqu'à les vider de leur contenu, [...] leur Dieu n'est plus qu'une ombre sans consistance et n'a plus rien de la personnalité puissante de la doctrine religieuse » (p. 88). La mauvaiseté contre laquelle les religions semblaient nous défendre se retrouve inentamée sous le déni, ou le démenti dont René Major¹⁹ parlait hier soir.

¹⁹ : Cf. le texte de son intervention dans le présent recueil

Le changement de terrain

Depuis le chapitre IV, Freud s'est donné un contradicteur avec qui affiner sa dialectique. Le point culminant du débat se trouve au chapitre IX où son interlocuteur, s'appuyant sur des arguments apportés par Freud lui-même, lui reproche de mettre en danger l'humanité en voulant la couper des illusions qui soutiennent sa culture : Freud n'a-t-il pas soutenu lui-même que la masse ne connaît pas d'autre frein à la barbarie que les illusions narcissiques ? Freud examine soigneusement cet argument et y apporte plusieurs réponses dont je relève deux :

– D'une part, le progrès des connaissances a déjà largement entamé les croyances. L'humanité a toujours nourri des doutes à l'égard des idées religieuses et des textes qui leur donnent leur forme de dogme (« des tissus de contradictions et d'inepties », p. 77). L'évolution de la civilisation a, non sans persécutions, finalement rendu possible l'expression de ces doutes. La raison gagne du terrain, mais sans l'emporter.

L'argument du contradicteur cependant porte : ces désirs qu'il s'agit de tenir en respect, ces besoins de l'humanité souffrante à quoi la religion apportait des réponses rassurantes, ces besoins persistants d'un monde ordonné, d'être encadré (éthique) et d'obtenir des consolations (justice), quel sera leur devenir ?

Il faut reconnaître que les connaissances scientifiques répondent beaucoup moins bien à ces trois besoins fondamentaux, reconnaît Freud. La science nous apporte des éclairages certains et vérifiables, certes, mais partiels, localisés et de plus variables dans le temps. Pour ce qui est des consolations, elle n'apporte que des atténuations matérielles. Sur l'éthique et les rapports humains, elle n'a rien à dire. – Nous voyons aujourd'hui ce que donne l'utilisation des connaissances en sciences humaines.

Conclusion : La science ne pourra jamais apporter l'équivalent de ce qu'apportait la religion.

– D'ailleurs, ajoute le contradicteur, que savons nous vraiment de la réalité du monde extérieur ? Il se pourrait qu'il reste absolument hors de nos

connaissances, puisque vous dites que celles-ci ne sont que la projection de notre organisation psychique.

– Au compte du contradicteur j'ajouterai ceci : nous voyons bien que le savoir de chacun et ses manières de vivre sont gouvernés par ses fantasmes et ses points d'angoisse pour ne pas dire de panique. Quel accès alors avons nous à la réalité extérieure ?

Les réponses finales de Freud vont introduire une autre façon de penser. Une façon de penser dialectique, c'est-à-dire, qui renonce au clivage entre les idées religieuses et la réalité, qui prend en compte l'intrication des désirs, des fonctions de l'appareil psychique et de la réalité extérieure – pourquoi donc Lacan tenait-il tellement à son idée de nouage ? A la fin de ce texte, Freud change de terrain de façon péremptoire et définitive, p. 152-153 : « Premièrement, notre appareil psychique s'est développé justement en s'efforçant d'explorer le monde extérieur et par suite a dû réaliser dans sa structure un certain degré d'adaptation. Deuxièmement, notre appareil psychique est lui même partie constituante de cet univers que nous avons à explorer, et qui se prête de fait à notre investigation. Troisièmement, la tâche de la science est parfaitement circonscrite si nous la limitons à nous faire voir comment le monde doit nous apparaître en raison du caractère particulier de notre organisation. Quatrièmement, les résultats de la science, justement en vertu de la façon dont ils ont été acquis, ne sont pas conditionnés par notre organisation seule, mais encore par ce qui a agi sur cette organisation ».

Après quoi vient la conclusion : « Finalement, le problème de la nature de l'univers considérée indépendamment de notre appareil psychique est une abstraction vide, dénuée d'intérêt pratique. Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner. »

Et maintenant ?

Tel est l'héritage que Lacan a eu à reprendre et dont il a poursuivi le travail, on reconnaîtra au passage sur quels points. À la différence du Freud

de *L'avenir...*, Lacan dira en 1974 que la religion est « increvable²⁰ ». Est-ce comme Freud le suggère, parce que chaque fois que revient l'*Hilflosigkeit*, nous nous tournons vers les idées religieuses, ou superstitieuses ? Les religions ont, selon Lacan, « encore plus d'un tour dans leur sac ». Parce qu'elle savent produire du sens là où le sens se perd, c'est-à-dire particulièrement là où passe la science. On a pu croire à un certain moment que la psychanalyse faisait de même, qu'elle apportait un sens nouveau qui serait la voie du bonheur athée. Mais c'était l'inverse, il n'y a pas de route du bonheur, et la psychanalyse n'a pas remplacé Dieu. Est-ce pour cette raison que Lacan poursuit, et conclut, que la psychanalyse est (a été ?) un symptôme du malaise dans la civilisation, ce malaise dont Freud se demande au début de *L'Avenir...* s'il ne serait pas possible d'y remédier ? Lacan croît encore moins que Freud à cette possibilité. Dans sa pensée, l'existence d'un malaise dans la civilisation est structurelle, la recherche de solutions ne l'étant pas moins. A la question de ce que nous pouvons contre l'*Hilflosigkeit* et ses conséquences, Lacan répond que la psychanalyse a été une telle réponse à un certain moment de l'évolution de notre civilisation ; autrement dit, elle a été un symptôme du malaise. Lorsque le malaise change de place et de forme, rien n'assure que la psychanalyse survive telle qu'elle a été inventée.

²⁰ Cf. « *Le triomphe de la religion* », Paris, Seuil, dans la conférence de presse résumée par J.A. Miller

LES DEFAILLANCES DE LA CERTITUDE

SERGE REZNIK

L'appartenance à une tradition religieuse fait-elle encore partie des certitudes du sujet ? La tenue d'un colloque le jour de Kippour pose la question. Il se trouve que cette coïncidence tombe en plein dans ce que je souhaitais évoquer sur « les défaillances de la certitude », c'est le titre. Elle tombe, c'est-à-dire qu'elle en serait un symptôme, au sens étymologique du mot grec *sumptōma* qui signifie « accident, coïncidence¹ ».

Dans une conférence, présentée lors de nos réunions du mercredi, intitulée « *Une pratique non croyante ?* », j'avais distingué l'action d'une psychanalyse du remède religieux en faisant jouer l'écart qui existe entre la croyance et la crédulité.

En 1927, dans son essai sur la religion, Freud définit l'illusion comme une forme de la croyance dans laquelle la participation du désir est essentielle, *et qui ne tient pas compte de la réalité*, la deuxième partie de la définition est tout aussi importante. Freud n'a cessé d'interroger la réalité en étudiant toute la gamme de ses dénis (illusions, perversions ou délires), et de sa perte dans les névroses et dans les psychoses. Le champ des illusions est pour Freud très vaste, il recouvre le champ du désir : les représentations religieuses sont des illusions, mais Freud évoque aussi l'illusion érotique, l'illusion narcissique, la politique, et même la science si l'on prétend qu'elle peut totalement réduire le réel.

Donc, d'un côté, l'illusion dérive de la croyance, mais d'un autre côté, cette même croyance peut conduire à des certitudes. Je vais tenter d'introduire cette notion de certitude dans la clinique freudienne, en procédant par questions. Il y en a dix.

¹ De sun, et pipstein, « arriver, survenir ».

1. En quoi l'illusion se distingue-t-elle de ce que Lacan a appelé, dans la dernière partie de son enseignement, le semblant ?

Le semblant n'est pas l'illusion. Ce n'est pas faire semblant. C'est une *place*, essentielle dans l'organisation des discours puisqu'elle détermine, selon la lettre qui vient l'occuper, le type de discours. Le semblant est cette place à partir de laquelle s'organise la ronde des discours.

Le discours analytique donne la raison de tous les discours. Mais comme les autres il s'organise à partir du semblant. Il aspire à ne pas être *que* du semblant. Quand Lacan avance que le psychanalyste « a horreur de son acte », c'est justement parce que cet acte « ne supporte pas le semblant ».

Si la psychanalyse a pour visée de démasquer le réel, comme l'a écrit Serge Leclaire, c'est parce que l'agent du discours analytique, qui est l'objet *a*, est mis à la place du semblant. L'objet *a* de l'analysant est réel, comme la souffrance que provoque le symptôme, l'analyste se prête au masque dans le temps du transfert, qui permet à l'analysant de perlaborer ses fantasmes. La place du semblant, dans le discours analytique, surplombe celle de la vérité, que le savoir inconscient vient occuper. Démasquer le réel c'est prendre en compte la fonction du semblant dans l'organisation du discours en la faisant travailler jusqu'à la racine pulsionnelle.

Or l'une des trouvailles de Lacan, à mon sens, c'est que, je cite le Séminaire *Encore* : « *L'inconscient ce n'est pas que l'être pense, comme l'implique pourtant ce qu'on en dit dans la science traditionnelle, l'inconscient, c'est que l'être, en parlant, jouisse, et, j'ajoute, ne veuille rien en savoir de plus.* J'ajoute que cela veut dire - *ne rien savoir du tout* »². Autrement dit, le potentiel de vérité contenu dans la parole est en quelque sorte enchâssé à la jouissance du discours. L'analyse des discours ne peut donc pas être éclairée uniquement par le couple illusion/désillusion.

² J. Lacan, *Le Séminaire livre XX Encore*, Paris, Seuil, 1975, p.95.

2. La psychanalyse peut-elle défaire l'illusion religieuse ?

Les demandes d'analyse reposent sur ce que j'appelle la confiance de base, la croyance qu'en m'adressant à un bon entendeur je pourrais trouver un salut. Cette croyance s'est constituée dans les premières relations à l'autre secourable, le *Nebenmensch*. C'est sur le fond de cette confiance que se développera le signifiant du transfert, le sujet supposé savoir. Le travail de la cure repose sur la croyance au sens de la supposition, non de la croyance religieuse.

La psychanalyse n'a jamais prétendu défaire l'illusion religieuse, mais simplement continuer à faire entendre la voix de la raison, « notre dieu le Logos » disait Freud à la fin de *L'Avenir d'une illusion*, dieu Logos qu'il associait à Anankè, après le poète hollandais Multatuli. En somme, elle remplacerait un dieu par deux autres. « J'ai deux dieux, Logos et Anankè, l'inflexible raison, le destin nécessaire », écrira Freud à Charles Beaudoin en 1926.

Lacan part lui aussi du Logos quand il traduit en 1951 l'article d'Heidegger sur le Logos. Mais le Logos qu'Heidegger conçoit dans son commentaire d'un fragment d'Héraclite, est-il le même que celui de Freud ? Le Logos d'Héraclite est l'Un au principe de toutes choses. Le Logos garde pour Lacan un caractère divin, mais on remarquera qu'il est devenu un dieu unique, la Nécessité a disparu. Or la Nécessité est la deuxième mouture du principe de réalité de Freud, l'opération n'est pas sans conséquences.

3. Qu'est-ce que la certitude ?

Dans cette recherche, les chemins de ma réflexion ont croisé ceux de Ludwig Wittgenstein. L'ouvrage *De la certitude* fut publié après sa mort. Il rassemble les notes écrites dans les derniers mois de sa vie, et interroge la nature de la certitude qui sous-tend notre connaissance du monde extérieur - une problématique bien proche de celle du psychotique.

Je m'appuierai sur ces travaux. Wittgenstein situe les choses sur le plan de l'instinct : la confiance, la croyance fondamentale est pour lui de nature animale, comme l'instinct. Le discours, les propositions viennent ensuite. Je cite : « les questions que nous posons et nos doutes reposent sur le fait que

certaines propositions sont soustraites au doute - sont, pour ainsi dire, comme des gonds sur lesquels tournent nos questions et nos doutes³ ».

Pour Wittgenstein, « L'enfant apprend en croyant l'adulte. La difficulté est de se rendre compte du manque de fondement de nos croyances [...] Apprendre repose sur croire. Ce que j'ai appris je le sais [...] Le langage n'émerge pas du raisonnement⁴ ».

4. Les points de capiton de Lacan correspondent-ils aux propositions soustraites au doute, les gonds sur lesquels tournent nos questions et nos doutes de Wittgenstein ?

Wittgenstein avance que la pensée se construit sur des points de croyance fondamentaux, le doute vient après la croyance. Je proposerai l'hypothèse suivante : les points de folie ne viennent-ils pas obturer pour chacun le vide laissé par la défaillance de la certitude ? Pour qu'il y ait psychose, il faut que la forclusion du Nom-du-père s'ajoute à une défaillance de la certitude. En d'autres termes le défaut dans le procès de la symbolisation primordiale, qui caractérise la psychose, ne porte pas seulement sur le signifiant du Nom-du-père mais aussi sur l'Autre, le lieu des signifiants. La conviction délirante s'impose car elle repose sur une défaillance de la certitude, certitude qui se construit dans les premiers liens, sur le sol de la langue maternelle.

C'est à partir de ces points de certitude qu'il peut y avoir un bouclage de la signification, la possibilité d'utiliser le langage comme lien dans un discours.

5. Comment formaliser la différence entre les positions subjectives névrotique et psychotique ?

Dans la psychose, la conviction délirante remplace la confiance de base défaillante. D'une certaine façon, le travail avec les psychosés vise à restaurer la croyance non délirante, la confiance de base.

³ L. Wittgenstein, *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006, p.98.

⁴ *Ibid.*, pp.58-60.

Il s'agit de faire en sorte que le sujet ne croie pas trop à son délire. Un patient que j'appellerai Monsieur V. me disait récemment à propos de ses voix : « des fois je voudrais m'en débarrasser, des fois je voudrais bien les croire », comme s'il arriverait à s'en libérer en leur obéissant. Il lui est arrivé une fois de les croire, elles lui enjoignaient d'arrêter son traitement ; il est parti dans une errance délirante et s'est retrouvé interné pendant quelques semaines. Les voix étaient apparues quand, jeune adulte, il quitta le domicile familial pour venir à Paris occuper son premier emploi, un emploi dans lequel il était aussi question de voix, il était technicien dans les télécommunications. C'étaient des voix de femme qui furent d'abord séductrices, puis sont devenues critiques et injurieuses. Leur contenu est toujours négatif. Je travaille avec l'hypothèse, entre autres, que les voix sont venues suppléer à la défaillance des points de certitude qu'il éprouva quand, dans l'enfance, après la séparation de ses parents, il se retrouva seul et entièrement soumis à une mère délirante pendant trois ans, avant d'aller vivre chez son père et sa belle-mère. Comment un enfant, soumis aux caprices d'une mère folle, peut-il se forger des points de certitude ? Le mécanisme du double lien détruit la confiance en l'autre.

Racamier conseillait d'être pour le patient psychotique « un ambassadeur de la réalité ». Je dirai pour ma part qu'il convient de lui proposer un lieu où il puisse *filtrer le réel*. Il s'agit de renforcer le doute pour qu'il croie, si possible, un peu moins à ses voix. Dans la cure des névrosés, au contraire, nous avons à retrouver la certitude qui précède le doute.

Je donnerai un exemple extrait de cette thérapie. Un jour, en prenant le bus pour rentrer chez lui, Monsieur V. voit monter un homme d'origine africaine. Instantanément, poussé par les voix, il crie : « À mort les noirs et les arabes ». L'homme s'approche de lui menaçant et le prend par le collet, et là Monsieur V. a cette répartie extraordinaire : « Excusez-moi, je suis schizophrène, ce sont les voix qui ont crié ».

Pourquoi cette répartie est-elle si remarquable ? Elle lui a permis dans l'immédiat de parer à une menace réelle, et elle indique aussi l'ébauche de la construction d'un appareil à penser ses pensées. Le recours à la nomination diagnostique introduit un premier décalage par rapport à l'emprise du

phénomène hallucinatoire. Il est très gêné par ces injures racistes qui lui reviennent périodiquement, car il n'éprouve, dans sa personnalité non-psychotique, aucun sentiment raciste. On voit bien dans cet exemple les effets du clivage et l'importance de distinguer ce que Bion appelait « la part psychotique et non-psychotique de la personnalité ». Là où cet épisode, qui s'est bien terminé, présente un caractère comique, c'est quand une personne, dans le bus, a dit, après qu'il eut proféré son injure : « Et pourquoi pas les juifs ! ». Je ne suis pas sûr que c'était de l'humour.

6. Qu'est-ce qu'une attitude religieuse, et qu'est-ce qui différencie l'engagement dans la psychanalyse de l'engagement religieux ?

Wittgenstein distingue la croyance et l'attitude religieuse, attitude que l'on peut d'ailleurs trouver aussi bien dans la science et dans la psychanalyse. Ce qui importe, c'est, dit-il, « le genre de différence que la croyance est susceptible de faire dans la vie de celui qui la professe. »

Wittgenstein était un chercheur infatigable, et il a toujours voulu accorder sa vie et sa philosophie. Ainsi, il fut ingénieur, officier combattant pendant la première guerre mondiale, brancardier pendant la seconde, professeur de philosophie, architecte, jardinier, instituteur et musicien. Il vécut à Vienne puis à Cambridge et en Norvège où il se retirait pour écrire dans une cabane qu'il avait construite près d'un fjord, comme Alfred Allmers, le père du *Petit Eyolf*, l'enfant sacrifié d'Ibsen. D'ailleurs Wittgenstein était un admirateur d'Ibsen et notamment du personnage de Brand avec lequel il se trouvait des affinités.

Le questionnement de la religion traverse son œuvre. Jacques Bouveresse l'étudie de près dans son dernier ouvrage intitulé *Le danseur et sa corde*⁵. Pour Wittgenstein, je cite « le penseur religieux est comme un danseur de corde. Il marche, en apparence, presque uniquement sur l'air. Son sol est le plus étroit qui se puisse concevoir. Et pourtant on peut réellement marcher sur lui. »

⁵ J. Bouveresse *Le danseur et sa corde : Wittgenstein, Tolstoï, Nietzsche, Gottfried Keller & les difficultés de la foi*, Marseille, Agone, 2014.

On voit bien la différence qu'il y a entre la position de Wittgenstein et celle d'un sujet en analyse. La psychanalyse n'apporte aucune certitude, c'est pourquoi les vrais croyants n'en ont pas besoin, elle ferait plutôt vaciller les certitudes. Mais elle repose sur un point fondamental, la croyance que dans *l'adresse* à l'autre un secours est possible. Wittgenstein porte son interrogation sur le langage et ce qu'il appelle « les jeux de langage », plus que sur la parole.

Lacan a pu parler d'une *conversion* subjective qu'il attendait de ses analysants. Le terme de conversion fait partie du vocabulaire religieux et il garde pour moi un léger parfum d'inquisition, je préfère celui de *changement* subjectif. Bion parlait d'une transformation, un passage de l'apprentissage à la croissance. Ce terme de conversion souligne néanmoins que la compréhension intellectuelle n'est pas suffisante : il y a dans l'expérience de l'analyse une sorte de révélation qui tient à l'appréhension du sol réel de la langue, et qui peut entraîner un véritable engagement proche de ce que Wittgenstein appelait l'attitude religieuse, c'est-à-dire un mode de vie, *eine Art des Lebens* disait-il, et non la soumission béate à un dogme. À ce propos il est intéressant de noter qu'en hébreu le mot *omanout*, l'art, a la même racine que le verbe *lehaamin*, croire, d'où vient *amen* : l'art est situé dans le même registre que la croyance.

Freud cherchait à convaincre, à emporter l'intime conviction, comme un avocat de l'inconscient. Convertir n'est pas convaincre. On convainc avec des arguments, on convertit au moyen de l'autorité accordée à un maître. Cependant la conviction intime repose en partie sur la foi, elle n'est pas seulement rationnelle.

Les deux points de vue définissent le champ d'une discipline hybride, comme les fantasmes qu'elle découvre, qui n'est pas une religion ni véritablement une science : la psychanalyse interroge la croyance et le savoir, que Wittgenstein considérait comme étant deux états mentaux différents. Ces deux états mentaux coexistent dans le transfert.

7. Quelles sont les limites du champ de la croyance ?

Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud conçoit la religion comme un appel d'amour au père, au-delà de la détresse du besoin nourricier maternel⁶.

Mais sur quoi repose la confiance dans la parole de l'Autre qui fonde le transfert ? Sur quoi reposent les points de certitude qui donnent un appui à la construction du sujet ? L'attitude religieuse ramène-t-elle uniquement à la dépendance infantile ?

L'homme se déplace sur le sol de la langue, la langue maternelle. Le sol étroit du penseur religieux n'est-il pas le sol de la langue, celui dont l'analysant et l'analyste font l'expérience dans la cure ? Ne peut-on dire que le sujet est soutenu par ses croyances ?

En ce sens, s'il y a un sujet supposé savoir, il n'y a pas de sujet supposé croire, la croyance précède le savoir. Dans la préface à la *Critique de la raison pure*, Kant écrivait : « j'ai supprimé le savoir pour faire une place à la croyance », et non l'inverse. On ne peut pas supprimer la croyance, les croyances d'un sujet font partie des assises fondamentales de son rapport au monde. On peut se demander si, dans la modernité, ce ne sont pas les défaillances de la certitude qui ont favorisé le retour du fondamentalisme religieux.

8. Peut-on parler d'un retour du religieux ?

On parle beaucoup d'un retour du religieux. Il n'a malheureusement rien à voir avec la pensée ou l'attitude religieuse, qui sont des créations culturelles hautement respectables. Jacques Bouveresse critique la notion d'un retour du religieux, il dit que ce que l'on observe de nos jours correspond plus à ce que Musil appelait une « nostalgie de la croyance ». Il s'agit d'ailleurs plus d'un détournement du religieux à des fins politiques, pour imposer une nouvelle dictature. N'est-il pas le signe d'une défaillance des points de certitude de nos contemporains ?

⁶ *L'avenir d'une illusion*, tr. fr. Marie Bonaparte, Paris, PUF, 1971, p. 41.

On pourrait penser que le retour du religieux, est, d'une part, la tentative de remplacement par le dieu d'une société qui se délite, du fait de l'individualisme démesuré de ses acteurs : c'était déjà la thèse de Durkheim⁷. C'est le dieu qui réunit. La religion du football à laquelle nous avons assisté cet été a pris cette ampleur du fait de sa capacité à rassembler des centaines de millions de téléspectateurs, et à maintenir l'illusion d'une cohésion nationale, tout en exprimant le triomphe de la mondialisation.

Mais il y a une autre face beaucoup plus sombre de la religion, celle que Lacan appelait, à la fin du Séminaire XI, l'offrande à des dieux obscurs d'un objet de sacrifice, objet qui peut être des populations volontairement sacrifiées par leurs dirigeants, comme nous l'avons vu aussi cet été.

La certitude idéologique se substitue à l'insécurité dans les périodes de crise économique. Les régimes totalitaires se forment sur ce terrain. N'oublions pas que le nazisme et ses affiliés attaquent le fondement de la croyance, ils manipulent l'opinion en répandant des mensonges grossiers. Ils s'appuient sur le besoin de croire universel en le détournant, pour entretenir leur entreprise de destruction.

9. Quelles sont les vraies et les fausses certitudes ?

« La foule est extraordinairement suggestible et crédule, elle est dépourvue d'esprit critique, l'invraisemblable n'existe pas pour elle [...]. La foule ne connaît donc ni doute, ni incertitude », écrivait Freud dans *Psychologie des foules et analyse du moi*⁸. L'identification au même Idéal du moi entraîne une fusion des individus dans la masse. L'absence de sens critique caractérise la foule, elle libère l'expression des pulsions de haine.

Par contre, quand le rêveur exprime des doutes ou des incertitudes, Freud les attribue à l'action de la censure, au contrôle critique, d'où la règle technique de faire abstraction de tous les doutes et incertitudes qui se manifestent au cours du récit du rêve et sont étrangers aux idées primaires du

⁷ Cf. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). La religion est, pour Durkheim, une transposition de la société. La croyance en une force extérieure contraignante s'exprime dans la croyance en Dieu. Or cette force, c'est la société.

⁸ S. Freud, *Essais de psychanalyse, Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), Paris, Payot, 1981, p.133.

rêve⁹. De la même façon, Freud affirme que toute dénégation du rêveur confirme la véracité du propos tenu.

Le surmoi apporte des certitudes, elles sont souvent négatives, paralysantes. Il a horreur de l'incertitude, comme la bourse. Mais quelles sont donc les vraies certitudes à l'appui desquelles le sujet se construit ?

Sur le plan de la croyance, le sujet s'appuie sur la langue maternelle. Mais il doit aussi faire avec la structure et la castration, et ce qu'elles impliquent de perte au niveau du savoir. La psychanalyse freudienne a introduit cette dimension de la perte qui l'éloignera à jamais de la mythologie et des archétypes jungiens.

Si elle conduit à un changement subjectif, c'est dans le sens d'une transformation du mode de vie proche de l'attitude religieuse que Wittgenstein retenait de la religion, c'est-à-dire une religion sans Église, en actes et non en dogmes.

10. S'agit-il pour le psychanalyste de croire à l'inconscient ?

On pourrait répondre à cette question par une autre question : Est-il nécessaire de croire à la gravitation universelle ou à la mécanique ondulatoire pour en mesurer les effets ?

La psychanalyse fait travailler les points de certitude du sujet, et elle les transforme en points d'interrogation sur la structure. L'accent se déplace de la question *Que sais-tu de ton insu ?* vers la question *Que veux-tu ? le Che vuoi ?* qui est pour moi indissociable de la question *Que vis-tu ?* Pour saisir ce que sont les points de certitude, on peut se reporter au graphe du désir. Il me semble que les quatre points qui se trouvent au croisement du vecteur rétrograde de l'intention du sujet avec ceux de l'énonciation et de l'énoncé, sont ces points d'appui de la structure que j'appelle des points de certitude. Dans les termes du nœud borroméen, ils correspondraient aux croisements dessus-dessous entre les trois dimensions du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

⁹ *Ibid.* note 6, p.133.

L'analyse conduit pour le moins à vérifier la validité de l'hypothèse de l'inconscient. L'étonnant besoin de croire de l'animal humain, qui le rend si manipulable, est aussi un ressort de l'influence exercée par le thérapeute. La croyance qui opère dans l'analyse n'est pas une illusion. C'est une croyance pratique issue de l'expérience. Elle se distingue de la croyance dans les énoncés dogmatiques des Églises de toutes sortes.

L'inconscient repose sur le savoir de la langue qui est le sol sur lequel nous nous déplaçons. Alors il s'agit peut-être aujourd'hui, pour le psychanalyste, *d'avancer dans le dire*, jour après jour, comme un danseur sur sa corde et d'accorder le dire à ses actes.

PRESQU'ILLUSION

CLAUDE SPIELMANN

Ce texte est une rêverie sinon une illusion de texte. Je présume qu'il se situera sur les bords ou dans les marges des propositions qui sont à entendre dans ce colloque. D'où vient ce choix ? De mon embarras à saisir l'illusion par une seule entrée, même si j'en privilégie une, tant elle me semble au cœur même de tout ce qui constitue l'existence vivante. Démarche hasardeuse dont la valeur démonstrative ou scientifique n'abusera personne.

La phrase de Lacan qui figure dans l'argument du colloque : « *guérir le sujet des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir* » est celle sur laquelle je m'appuierai en soulignant déjà que toutes les illusions n'opèrent pas cette retenue et n'appellent donc pas une tentative de guérison. Désir et illusion, loin d'être toujours en contradiction, sont dans un étroit voisinage et peut-être même dans un concubinage amoureux. Que deviendrait le désir sans illusion ?

Presqu'illusion. Presqu'île, usons. Presque illusion pour suggérer que, sauf à l'assimiler au délire, l'illusion n'envahit pas nécessairement toute la vie du sujet dès lors qu'il n'a pas perdu contact avec la réalité. Alors pourquoi ne pas l'imaginer comme une presqu'île ? Les jeux de mots, c'est facile et séduisant alors que la superficialité est au coin de la porte.

Jouer avec les mots c'est se jouer des mots, se déjouer d'eux, c'est aussi tenir compte de leur incertitude et de leur malléabilité, deux mots, incertitude et malléabilité, caractérisant d'ailleurs bien l'illusion. Jouer avec les mots est

aussi leur permettre de jouer leur propre jeu et notamment celui de nous entraîner dans contrées aussi inattendues qu'espérées. Nous entraînent-ils sur la voie du rêve, du mirage, de l'énigme, de la folie, de l'illusion qui n'est pas folle ? Ces mots, quelques uns d'entre eux et quelques autres, réussirai-je à les faire jouer ensemble sans se faire mal ? Rien n'est moins sûr mais ça vaut la peine d'essayer. Il faudrait sans doute les définir précisément: illusion certes mais encore imaginaire, rêve, folie, doute, croyance, conviction, mirage, utopie, désillusion, déception, aliénation, désenchantement... et faire comme si chacun d'eux étaient absolument hétérogènes l'un par rapport à l'autre. Mais il est possible d'imaginer au contraire qu'ils entretiennent un certain rapport et empruntent à l'un quelques traits retrouvés dans un autre. Sans oublier qu'ils peuvent aussi s'opposer.

Il pourrait s'appeler Ange. Il prenait tout au pied de la lettre sans aller au-delà de cette lettre, n'importe laquelle. Sa vie était découpée en mondes successifs sans lien. Il évoluait dans un temps haché. Il ne savait pas ce que demain pourrait être et n'était pas certain qu'hier ait eu lieu. Aucun pont pour franchir ces espaces séparés. Pourtant il se répétait silencieusement sans savoir ce qu'il disait : « De nos îles, usons. Usons des îles ». Il ne savait pas qu'il cherchait son île, enfin sa presqu'île. Il n'en était pas au point d'ajouter à cette ritournelle aux allures de prière : usons de toutes nos îles connues ou inconnues (Norfolk, San Félix, Lanzarote) mais évitons l'île Morose, celle de l'Indifférence et l'île Noire. Accostons au moins sur l'une qui serait tiède sous un ciel tendre, légèrement gris et bienveillant. Non pas un paradis mais un lieu qui accueillerait nos rêveries nourries de nos désirs et de notre folie qui ne saurait être que douce. Usons de celle-ci sans que jamais elle ne s'use. Sans que jamais nous n'en soyons lassés. Peut-être l'île aux trésors, mon trésor. Histoire d'amour, en somme.

Sans s'y alanguir mollement, chercher son île pour continuer de construire et conduire son existence ou simplement pour vivre mieux. Être tendu et animé par cette recherche sans même le savoir clairement. Pourtant sans en douter ni dans nos insomnies ni au réveil. Qu'importe d'être incapable d'en dessiner une géographie précise ou de distinguer un seul visage quand plusieurs se présentent, parfois contradictoires, l'un effaçant

l'autre pour un moment seulement, valse- hésitation des visages et des formes. Effacement provisoire ou au contraire superposition, emmêlement, le choix est impossible, jusqu'au moment de la décision prise on ne sait comment ni d'où. Décision produisant un *oui* surgissant de l'intime.

Dans cette presque île quelque chose devient possible, *c'est possible*, sans-plus. Décision prise parce que survenue, comme si le désir faisait loi. Il le fait. Décision donc bercée par le désir.

Se laisser bercer d'illusions ?

L'île choisie est accueillante. Il s'y passera quelque chose. Il se passe déjà quelque chose dès lors que la décision est prise. Une construction s'opère, un devenir se dessine, on n'est plus tout-à-fait comme avant. Quelque chose, quelle chose ? La chose pas du tout quelconque qui, pour être introuvable, se faufile pourtant dans une silhouette masquée et agitée à laquelle nous ne saurions résister. Nous construisons ainsi notre monde imaginaire et trouvons souvent les moyens de le faire coïncider au moins en partie avec la réalité. Le désir construit notre imaginaire et nous plonge dans une réalité qui n'est d'abord que psychique mais nous propulse. Resterons-nous dans cette illusion au visage du possible ? Ou, si l'illusion devenait réalité, nous faudrait-il renouveler le procès pour continuer et éviter la béatitude immobile ? Donner raison au désir qui ne saurait se priver de l'illusion sans laquelle il serait mal en point. Nous en balbutions les raisons, elles ne sont jamais les bonnes mais néanmoins elles sont les meilleures.

Parfois pourtant l'impossible aussi est illusion et comme telle, elle peut nous plaire, on peut en jouir, s'y complaire de multiples façons : de la plainte à l'agressivité, de la mélancolie à la revendication, de : *tous des salops* à *je suis trop nul(le) et moche pour eux, pour elles*. Mais souvent, quand l'impossible nous éclate au visage sans d'abord pouvoir s'en détourner, cette décevante illusion rejoint les coulisses de notre théâtre par le côté cour tandis que, par le côté jardin, entre une autre illusion plus souriante qui dit : *si, c'est peut-être possible. Autre chose est possible*. La pièce commencée comme une tragédie se poursuit alors comme une comédie. Illusion du théâtre, théâtre de l'illusion. Nous

sommes à la fois des illusionnés et des illusionnistes. Nous circulons sur une bande de Mœbius où le procès illusion/désillusion ne serait pas interrompu.

L'illusion ne disparaît qu'avec la mort sauf si, de notre vivant, nous l'étouffons. L'illusion, on n'en décolle pas, elle nous colle partout. Elle nous colle aux gestes, aux actes, aux mots, aux rêves, au corps, à la peau dessus et dessous et nous modifie. Elle transforme le poids d'un passé trop lourd et l'avenir peut s'envisager.

François Baudry rappelle¹ : «... l'inconscient résulte pour un sujet de la nécessité de choisir entre je ne pense pas/je ne suis pas ». L'illusion ne serait-elle pas une *troisième voie* qui atténuerait la rudesse de cette disjonction et ferait coïncider en un point ces deux options ? D'autant qu'il dit encore² : « La cause du désir apparaît comme ce qui soutient le désir, en lui donnant un support différent de lui-même ». Là résiderait peut-être une articulation entre désir et illusion.

L'île éclaire l'avenir, un ou plusieurs itinéraires s'esquissent en laissant cependant une place, dans le fond de la scène, à une incertitude. S'y engager n'appelle nulle conviction mais témoigne de notre présence sur l'île découverte et choisie. L'île n'est pas un mirage. L'illusion, au moins une part d'illusion, n'est rien d'autre que le confort suffisant pour y séjourner ne fusse qu'un temps indéterminé, quitte à reprendre sa barque pour accoster sur une autre. À l'illusion qui nous immobilise, peut se substituer une disposition qui nous pousse à murmurer : *on dirait que...* Accepter l'idée que cette fois ce sera peut-être gagné. Et tant pis si l'illusion n'est pas absolument conforme à la découverte.

L'illusion nous est nécessaire. Acceptant l'incertitude, elle ne s'engage pas dans les impasses du doute. Le doute est un sentiment éprouvé qui n'a pas besoin de s'étayer sur un morceau de réalité extérieure au sujet. Il est une production des avatars du sujet. Il dévore la vie, empêche de vivre ce qui serait à vivre. L'incertitude inscrite au cœur de l'illusion ne porte pas sur la réalité mais sur la satisfaction du désir qui lui a donné existence et comme

¹ Baudry F., *L'intime*, Ed. De l'éclat, 1988, p. 31

² Id. p. 34

telle, elle pourrait être un des « supports » du désir, comme l'écrit F. Baudry. Elle est une probabilité. Il y a du pour et du contre. Elle est un choix en quelque sorte et dans ce sens elle permet de vivre une vie qui ne soit pas desséchée. L'incertitude demande à être soutenue par un : *et si c'était tout de même possible*. Un espoir tout de même, mais différent de celui dénoncé par Freud dans *L'Avenir d'une illusion*. L'illusion hors contexte religieux peut être « corrigée par les faits », écrit-il³. Et plus loin : « tous les dogmes de cette sorte [religieux] réclament foi en leur contenu mais sans fonder leur exigence ». Ne serait-ce pas l'inverse pour l'illusion : elle n'a rien à faire de la foi mais fonde une exigence, au moins une demande ? Il dit aussi « Je sais combien il est difficile d'éviter les illusions... Mes illusions ne sont pas incorrigibles comme les illusions religieuses, elles n'en ont pas le caractère délirant ».

Quoi qu'il en soit, l'illusion n'est pas une erreur. Relevant du couple *dupe-pas dupe*, elle est une modalité intermédiaire entre désir et pulsion d'où elle tire son énergie et déploie un éventail de représentations où le désir pourra élire un objet. L'illusion peut prendre statut de vérité subjective sans « croyance aveugle » et même avec incertitude. Au bout de l'illusion surgirait le mot *énigme*. Celui-ci en suggère un autre, celui *d'inconnu*. Guy Rosolato écrit⁴ : « Si celui-ci [l'inconnu] est reçu et reconnu... et si nulle crainte ne s'y attache, une aspiration à le conquérir entre en lice ». Processus dynamique donc, indexé de *curiosité*. L'illusion, hors ses extrêmes, comporte cette dimension d'inconnu « à conquérir », et l'admettre évite sans doute de tomber dans ses extrêmes.

Illusion, condition d'une histoire et de son écriture, pour permettre l'écriture d'une autre histoire, pour que l'histoire continue en une autre langue. A l'illusion aliénante qui fait faire du surplace au sujet, s'oppose une autre version qui au contraire lui donne (des) raisons d'avancer.

Une illusion ne chasse pas l'autre. D'illusion en illusion, la vie se maintient, le désir ne s'épuise pas, il se trouve à chaque fois relancé. L'illusion est un des visages du désir. L'illusion raisonnable joue avec la raison. Il n'y

³ S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, éd Flammarion 2011, p. 36, 84, 115.

⁴ Rosolato G., *La psychanalyse en spiritualité* in *l'inactuel*, éd. Circé 2003, p. 88

pas de raison et pourtant c'est là. Elle ne rend pas fou même si elle flirte avec la folie, elle tempère la solitude, ouvre le regard sur l'horizon, détend quelques liens et en noue quelques autres. Ni seul, ni coincé en une seule place dans un no man's land. Elle permet d'écrire le futur, qu'il soit réaliste ou pas, mais elle ne s'éloigne pas trop d'un certain réalisme. Illusion n'est pas irréalité. « L'illusion n'est pas nécessairement fausse, c'est-à-dire irréalisable ou en contradiction avec la réalité », écrit encore Freud dans *L'Avenir d'une illusion*⁵.

Il n'y a pas de construction d'une histoire singulière sans la dimension de l'illusion. Comme le fait l'enfant qui construit le monde, construction où l'illusion est essentielle. Il illusionne la réalité ou ce qu'il en perçoit sans la comprendre. L'illusion soutient l'avancée de cette construction. On ne peut manquer bien sûr d'évoquer ici Winnicott⁶ et je ne citerai que ces quelques éléments relatifs à l'illusion du pouvoir créatif du tout petit : « nous pouvons observer le tout petit en train de mettre à profit ce troisième monde, ce monde illusoire qui n'est ni la réalité interne ni la factualité extérieure ». Ce troisième monde est sans doute ce qui m'a conduit à avancer plus haut *la troisième voie*. Et encore « ... l'enfant... a d'abord l'illusion que ce qu'il trouve [dans le monde] est une création... en fait c'est un problème qui ne cesse de prendre sens tant que l'individu est vivant... le sentiment demeurera que le monde a été une création personnelle⁷ ». Le sentiment demeurera, inscrivant le phénomène de l'illusion comme faisant partie du sujet puisqu'il en a eu besoin pour se construire dans le monde. Mais le contenu de l'illusion, si l'on peut dire, évoluera tout au long de son existence. Vivre sans illusion serait oublier son histoire, tirer un trait sur l'enfance, vivre dans un présent éphémère par définition, aux risques d'être débordé par l'anarchie des pulsions.

Long voyage d'illusions en illusions sur la route de Möbius. Plasticité des illusions.

⁵ S. Freud id p 90

⁶ Winnicott D. W., *La Nature Humaine*, éd. Gallimard, p 140.

⁷ Id p 146.

Lacan propose dans le séminaire 7 au chapitre sur La Pulsion de Mort⁸ « La prise de l'homme dans le champ de l'inconscient a un caractère primitif, fondamental. Or, ce champ, en tant qu'il est déjà logiquement organisé, comporte une Spaltung, qui se maintient dans toute la suite du développement, et c'est par rapport à cette Spaltung que doit être articulé dans sa fonction le désir comme tel ». L'illusion, toujours indexée de cette Spaltung, n'est-elle pas une des modalités de l'articulation de la fonction du désir ? Certes elle peut basculer dans la jouissance, la jouissance d'elle-même, dès lors qu'elle se réfère à la satisfaction d'une pulsion et non du désir. Mais sa fonction créatrice pourrait bien subvertir cette tentation de jouissance d'autant qu'elle est prise dans la chaîne signifiante. Dans ce même chapitre, Lacan dit⁹ : « nous faisons de la réalité avec du plaisir ». L'illusion a certainement la même visée, ne pas rester pure illusion, sauf à fréquenter la jouissance, fabriquer de la réalité et s'y confronter. Par extension on pourrait dire que l'illusion et le plaisir peuvent faire bon ménage. « ...le possible, c'est ce qui peut répondre à la demande de l'homme¹⁰ » (Lacan). Dans la mesure où l'illusion de bon aloi se supporte d'un *c'est (peut-être) possible*, n'est-elle pas alors une des formes de la demande ?

Le rapport entre l'illusion, les mots et l'écriture n'est pas sans nous intriguer. Si les mots échouent à rendre compte de la pensée, ne serait-ce pas grâce à l'illusion qu'ils pourraient cependant le faire un jour et nous satisfaire suffisamment pour ne pas rester muet et pétrifié. Devant cet obstacle que nous imposent toujours les mots, il nous reste l'écriture, malgré tout, et donc le style. En quelle langue raconter, dire, dire l'intime ? La langue choisie, le style adopté, plus ou moins à notre insu, ne sont-ils pas eux aussi soutenus par l'illusion qui nous évite de nous avouer vaincus et nous autorise ainsi à poursuivre. Poursuivre quoi ? Poursuivre la prise en compte du désir qui fait vivre. Encore une fois, il faut mettre l'illusion sous l'égide du désir et pas nécessairement sous celle de l'aliénation.

⁸ J. Lacan, Le séminaire livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, chapitre La pulsion de mort, éd. Seuil 1986, p 247.

⁹ J. Lacan, id, La fonction du beau, p 265.

¹⁰ J. Lacan, id, p 272.

L'illusion ne ment pas. Accordons lui simplement qu'elle ne regarde que d'un œil, celui qui regarde le ciel, l'autre reste attaché à la terre qui colle aux pieds.

L'illusion entre folie et aliénation supportable, surligne la vie entre deux morts (celle du corps et celle du psychisme). Elle insiste pour que nous soyons bien là au bon moment et ne pas manquer la marche.

Les trois auteurs que j'ai cité (Baudry, Winnicott, Lacan) permettent de mettre l'illusion au cœur même de ce que l'on peut appeler le procès de l'existence. Advenir comme sujet n'est jamais gagné une fois pour toutes, nous le savons. Dans les avatars de ce procès, l'illusion, même si elle n'est pas la seule, joue un rôle central en tant que support du désir. Elle lui en donne visage. Elle a une fonction d'articulation, d'opérateur, de garant.

« *Je ne me fais plus d'illusion* ». « *Il a perdu ses illusions* ». Accordons tout leur poids à ces expressions qui ne sont pas que des facilités de langage ni le résultat de quelqu'un tombé dans un athéisme cynique. S'il est un domaine où l'on doit accorder toute leur valeur à ces expressions, c'est celui de la politique telle que nous la vivons aujourd'hui et depuis... Parler de désenchantement ne me paraît pas suffisant. Nous savons depuis déjà quelques temps que les lendemains ne chanteront pas. Pour autant ne peuvent-ils pas être plus prometteurs sinon plus souriants ? Or le mot politique n'a plus beaucoup de sens. Il s'est dévoyé, se réduisant à la *gestion* de l'état et du pays. Mais est-il concevable que la politique soit déconnectée de l'utopie dans la mesure où cette dernière porte chacun à désirer et imaginer des changements pour soi-même, dans et pour la société. Or l'utopie a sans doute fortement à voir avec l'illusion sans laquelle rien n'est imaginable, sans pour autant qu'il faille confondre ces deux mots. On ne peut pas non plus l'assimiler au rêve, en dépit parfois du langage courant. Car l'utopie est une construction imaginaire s'appuyant sur une analyse sociale qui envisage concrètement une organisation, réalisable ou pas. Or il faut bien la considérer comme logiquement possible mais pas nécessairement certaine : - dupe/non-dupe. L'utopie requiert l'imaginaire qui suscite de l'illusion sans conviction mais simplement souhaitable et possible. Je crains qu'aujourd'hui nous ne soyons

pas même dans la désillusion (qui par ailleurs demeure nécessaire lorsque l'illusion s'oppose au destin du désir), mais proche d'un *pas-d'illusion*. Ainsi la place est libre pour les pulsions de destruction et le n'importe quoi. Le passé n'est qu'anecdotique (une BD regardée et abandonnée), et le futur ne pourrait s'étayer sur rien d'élaboré. Walter Benjamin se demandait s'il était possible d'inventer un rapport vivant à l'utopie. « *C'est à une société sans utopie que convient le nom de société totalitaire*¹¹ ». Dans Libération du 27 mai 2014, M. Revault d'Allonnes écrit à propos des jeunes électeurs du Front National : « *Amnésique, cette jeunesse n'a de surcroît aucune vision claire de son avenir, aucun projet. Cette double coupure temporelle est symptomatique de la crise actuelle... des jeunes qui ont oublié l'histoire et qui peinent à se projeter dans le futur* ». Or l'illusion ouvre un crédit à l'avenir qu'elle anticipe et elle crée de ce fait même une dynamique psychique qui comporte la dimension historique. *La troisième voie* introduit donc un jeu et constitue un décalage entre le désir, la représentation et l'objet. Ainsi la vie peut-elle se construire. Troisième voie, « aire potentielle » de Winnicott, seraient les autres noms possibles de l'illusion et dessinerait son lieu psychique en mouvement.

J'ai peu parlé de la désillusion comme telle. Conformément au titre du colloque, je l'ai pourtant liée à l'illusion d'une manière mœbienne. C'était sans doute une manière de considérer l'illusion, au moins une de ses formes, autrement que comme un piège. Le piège immobilise. L'illusion-piège, l'illusion aliénante n'est qu'une version de l'illusion pour ne pas dire une perversion. Puisqu'en effet elle est l'outil indispensable au bébé puis à l'enfant pour construire le monde, (illusion – désillusion – illusion), elle est au cœur même d'un dynamisme psychique sans lequel l'autisme pourrait bien surgir. Illusion, une des composantes des éléments qui font rempart contre l'autisme ?

Arrivé là, je me demande si ma rêverie n'aurait pas été une façon d'envisager la cure analytique. Assis dans mon fauteuil, mon désir d'analyste pour l'un, l'une ou l'autre, n'est-il pas porté par cette idée de l'illusion comme amie et complice du sujet? Il me plaît de considérer l'illusion comme pas folle.

¹¹ Chalier C., « L'humain utopique » in *l'Inactuel*, éd. Circé 2003, p 72.

Certes elle peut le devenir. Mais la désillusion risque tout autant de conduire à la folie, en passant par les impasses de la déception, du désenchantement et finalement de la résignation. Où serait le danger de voyager avec un brin d'illusion dans ses bagages, le brin de muguet que l'on s'offre le 1^{er} mai ?

UNE FOURMI DE DIX-HUIT METRES...

GUY LE GAUFEY

Qu'on lui ajoute un chapeau sur la tête, et il faudra bien en conclure : « ça n'existe pas, ça n'existe pas ». Mais à Robert Desnos et Juliette Gréco, il convient d'adjoindre Paul Valéry, lorsqu'il demandait :

Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas ? Peu de chose, et nos esprits bien inoccupés languiraient si les fables, les méprises, les abstractions, les croyances et les monstres, les hypothèses et les prétendus problèmes de la métaphysique ne peuplaient d'images sans objet nos profondeurs et nos ténèbres naturelles¹.

La frontière supposée passer entre ce qui existe et ce qui n'existe pas semble dès le premier abord être un critère fiable concernant l'illusion. Est-ce bien le cas ?

L'étymologie est pauvre. Supin du latin *illudere* – se moquer, se jouer – issu de *ludere*, d'où viennent nos « ludique » et autres « prélude » ou « interlude ». Par chance, le grand Robert lui consacre deux pages entières. On est donc content d'apprendre qu'une illusion, ce peut être aussi « une pierre précieuse de très petite dimension » : « Il demanda au bijoutier de lui montrer toutes les illusions présentes en magasin, et les rafla d'une main preste. ». Mais les deux grands sens distingués comme I et II sont, d'abord, « erreur de perception causée par une fausse apparence », puis : « opinion fausse, croyance erronée que forme l'esprit et qui l'abuse par son caractère séduisant ». D'où l'on peut

¹ P. Valéry « Petite lettre sur les mythes », *Cœuvres I*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 966.

conclure que l'illusion relève de l'erreur de bonne foi, que celle-ci provienne du phénomène perçu ou de l'appareil perceptif lui-même. Que l'on soit donc trompé par les sens ou par d'autres croyances adjacentes, on n'a pas les yeux en face des trous – ce qui implique qu'il y en a d'autres qui les ont. Pas d'illusion si l'on n'a pas instauré un tribunal de la vérité apte à prononcer ses sentences en indiquant d'une main ferme où est la réalité et où elle n'est pas.

Le mot est donc d'emblée péjoratif. On peine à vouloir lui donner un sens positif, et le fait que, mises au pluriel, les illusions aillent parfois jusqu'à nous bercer, n'est guère en leur faveur... Mais on voit aussi qu'il ne tire sa force que dans notre immédiate conviction que les illusions s'éteignent du fait de la clarté du jugement. Or il y a là une discrète erreur de logique.

Puisque qu'une illusion est dite *résulter* d'un jugement erroné, ramenons cela à une implication matérielle directe, du style a implique b : un jugement erroné implique une illusion. S'ensuit-il qu'un jugement non erroné implique une non-illusion, que non-a implique non-b ? En allant vite, on pourrait le croire, mais ce n'est pas ce que nous dit la logique ! Admettons que je souscrive à l'énoncé paradigmatique de l'implication : « S'il pleut, je prendrai mon parapluie », et que tel jour je prends acte du fait qu'il pleut. Il s'ensuit impérativement que je prends mon parapluie, non pour me protéger intelligemment, mais parce que j'ai au préalable souscrit à un principe et que j'entends être cohérent avec moi-même. Supposons maintenant que tel jour il ne pleut pas ; suis-je dans l'obligation de ne pas prendre mon parapluie ? En aucune façon ! Je fais ce qui me plaît. Je le prends ou je ne le prends pas, dans les deux cas je respecterai l'énoncé auquel j'ai souscrit : « S'il pleut, je prendrai mon parapluie ». La négation de l'antécédent n'entraîne pas celle du conséquent. L'inverse de cet énoncé, si j'y tiens, est nommé par les logiciens « contraposition », et dit, non pas « non-a implique non-b », mais « non-b implique non-a » : « Si je ne prends pas mon parapluie, alors c'est qu'il ne pleut pas. » Ça oui, c'est une conséquence pratique (*modus ponens*) du principe auquel j'ai souscrit initialement. Si je transpose, cela donne : « Si je ne me fais pas d'illusion, alors mon jugement n'est pas erroné. » La belle affaire ! Voilà qui ne m'avance guère ! Comment savoir avec un peu de certitude que je ne me fais pas d'illusion dans un secteur donné ? Chacun pressent bien que ce

pourrait être là la pire des illusions : croire en avoir fini avec les illusions comme condition préalable à la clarté de mon jugement. Comment faire ?

C'est l'un des grands problèmes cliniques de *l'Esquisse*², lorsque Freud entreprend, dès les premiers chapitres, de faire des hypothèses sur ce qui permettrait au système neuronique de faire la différence entre la réalité extérieure dont il est informé par la perception liée au système □□ et la mémoire en rapport avec les frayages présents dans le système □, dont l'investissement excessif peut parfois produire l'hallucination.

Sans pouvoir entrer ici dans le détail du texte, il convient de rappeler que Freud invente alors un « signe de réalité » (*Realitätszeichen*), produit au niveau du système □ par une « information d'évacuation » (*Abfuhrnachricht*) donnée par le moi lorsqu'il déclenche l'acte spécifique. Or ce signe de réalité ne dépend pas entièrement de la perception, loin de là. Il se peut que la perception le confirme, et dans ce cas tout va bien, mais ça n'a rien d'obligé. Ainsi peut-on lire au début du chapitre 18 de la première partie :

Si le *signe de réalité* arrive à la *perception* après l'achèvement de l'acte de pensée, alors le *jugement de réalité*, la *croyance* sont obtenus, et le but de tout le travail est atteint.

Le fait que le signe de réalité puisse arriver *après* la perception montre bien qu'il ne s'y réduit pas. Un autre élément déterminant de *l'Esquisse* vient par ailleurs à notre secours. Tout lecteur de ce texte se souvient du passage où l'enfant retrouve l'identité de perception apte à déclencher l'acte moteur alors que ce qu'il perçoit ne correspond pas à l'image de souvenir qu'il a déjà engrangée. Le voilà donc, à suivre la plume de Freud écrivant à Fliess, face au sein et au mamelon maternels vus de profil, alors qu'il ne s'en souvient que vus de face. Mais il a aussi en mémoire une image de mouvement (*Bewegungsbild*) qui l'a déjà fait passer de la vision de face à celle de profil. Il suffit donc de la convoquer pour revenir de la vue de profil à celle de face, et retrouver ce faisant l'identité de perception.

²S. Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, trad. de l'allemand par Susanne Hommel, Jeff Le Troquer, Alain Liégeon, Françoise Samson, Toulouse, Érès, 2011.

L'importance de ce raisonnement est décisive pour la psychanalyse encore à venir, dans la mesure où Freud en tire sur le champ des conséquences que ne renieraient pas des neurologues d'aujourd'hui :

La perception, écrit carrément Freud dans le même paragraphe, correspond à quelque chose comme un noyau d'objet (*Objektkern*) + une image de mouvement (*Bewegungsbild*). Tout en percevant P, on imite soi-même les mouvements, autrement dit on innerve sa propre image de mouvement qui est réveillée suite à la coïncidence, et cela si fortement que le mouvement s'accomplit. Ainsi l'on peut parler d'une valeur d'imitation (*Imitationswert*) d'une perception. Ou bien la perception réveille l'image de souvenir de sa propre sensation de douleur, on ressent alors le déplaisir correspondant et l'on répète les mouvements de défense y afférant. C'est la valeur de compassion (*Mitleidswert*) d'une perception.

Sur quoi il conclut :

Et ainsi le complexe du proche humain (*Nebenmensch*) se sépare en deux composants dont l'un en impose par une structure (*Gefüge*) constante, reste uni comme chose (*Ding*), tandis que l'autre peut être compris (*verstand*) par un travail de remémoration, c'est-à-dire peut être ramené à une information venant du corps propre.

Mais que se passe-t-il si les « informations venant du corps propre » manquent à l'appel ? « Tant que celles-ci font défaut, poursuit Freud, l'élément variable du complexe de perception demeure incompris [...] ». Voilà qui est fort, et fort peu philosophique : je comprends ce que je perçois (je le reconnais) à proportion de ma capacité à retrouver des compléments dans mon propre corps, ou plutôt dans l'histoire neuroniquement engrammée de mon propre corps. D'où il s'ensuit que ce qui fait le trauma n'est pas tant la violence éventuelle du coup reçu que l'information qui va « reconnaître » ce qui s'est passé en lui donnant son sens, laquelle information peut survenir bien après

l'événement historique lui-même, comme nous ne le savons que trop à travers les tragiques histoires de traumas sexuels remémorés si tardivement qu'on ne sait plus le crédit qu'il convient de leur accorder.

Il est troublant de retrouver ici même, au cœur des premières élaborations freudiennes, la double valeur conférée par les dictionnaires au terme illusion : ce peut être une erreur de perception, mais tout autant une erreur de jugement qui tient à un défaut d'information, tenu par Freud pour *normal* dans certaines situations. Dans les deux cas, l'un direct, l'autre indirect, mon jugement est faussé de façon telle que la réalité à laquelle j'ai affaire n'est pas perçue correctement. De quelque façon que j'essaie de saisir le concept d'illusion, je me retrouve avec celui de « réalité ».

Or ce dernier est d'une redoutable ambiguïté. D'un côté, on ne peut ne pas l'invoquer à un moment ou à un autre, il est indispensable à tout mode de raisonnement, mais dès que l'on se met en tête de s'en approcher et de le saisir avec quelque clarté, il se brouille, se dissipe, et presque s'évanouit. Il est l'allié naturel du *bon sens*, qui l'utilise souvent sans beaucoup de discernement, pour triompher d'un contradicteur récalcitrant. Je pense qu'il en va de même avec celui d'« illusion » dont l'immédiateté du sens n'a d'égale que la difficulté à le cerner rationnellement. Ce qui m'amène à me retourner vers la citation qui ouvre l'argument de ce colloque :

Au cours de son séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, Lacan propose une version de ce que serait la visée d'une analyse : « guérir le sujet des illusions qui le retiennent sur la voie de son désir ». (11 mai 1960).

Voilà une citation d'apparence honnête à laquelle ne manquent ni les guillemets, ni la date (avec ses connotations de véracité, son « effet de réalité », disait Barthes), et si donc l'on s'en va relire le texte lui-même, elle est exacte. Lacan a bien dit ça, et même, dans un premier temps, il y va d'un « Il n'y a pas de doute », et va jusqu'à affirmer que vouloir guérir le sujet est quelque chose « d'absolument inhérent à notre expérience » et « dont nous ne pouvons pas nous séparer ». Que dire de plus ? Cependant, si l'on élargit un peu le spectre

de ladite citation, dans la même page de l'édition Seuil, on lit des choses sensiblement différentes.

ce désir de guérir [...] nous avons avec lui à compter comme avec quelque chose qui [...], dans bien des cas, est instantané et de nature à nous fourvoyer [...]

Et l'on se souvient sans peine que dans des textes antérieurs, comme « Variations de la cure-type », il écrivait tout de go :

Bien averti par Freud de regarder de près aux effets dans son expérience de ce dont le terme de *furor sanandi* annonce assez le danger, [le psychanalyste] ne tient pas tellement au bout du compte à en donner les apparences. S'il admet donc la guérison comme bénéfice de surcroît de la cure psychanalytique, il se garde de tout abus du désir de guérir³.

Ce pourrait être là un lointain écho de la forte pensée d'Ambroise Paré – Je le pansais, Dieu l'a guéri – reprise sur un mode athée. Mais il faut surtout y rajouter ce qu'il disait encore à ce sujet le 12 décembre 1962, un an et demi près la citation qui ouvre ce colloque, au début de ce séminaire décisif que fut *L'identification* :

Je me souviens avoir provoqué l'indignation chez cette sorte de confrères qui savent à l'occasion se remparer derrière je ne sais quelle enflure de bons sentiments destinée à rassurer je ne sais qui, d'avoir provoqué l'indignation en disant que, dans l'analyse, la guérison venait en quelque sorte par surcroît. On y a vu je ne sais quel dédain de celui dont nous avons la charge, de celui qui souffre. Je parlais d'un point de vue méthodologique. (12 décembre 1962)

C'est bien de « méthode » qu'il s'agit alors, et non plus de « visée ». La « guérison », de quoi qu'elle soit faite et d'où qu'elle vienne, y est affirmée comme un effet latéral et occasionnel *de la méthode*, et non pas le *résultat* d'une

³ J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 326.

quelconque *visée*. Il est d'ailleurs à remarquer que ce mot de « visée » est absent de ce passage de *L'Éthique* ; Lacan ne parle que du « désir de guérir » chez l'analyste. Or l'on peut savoir que le désir, dans son enseignement, est de l'ordre de quelque chose qui pousse par-derrière, et non de quelque chose qui attire par-devant. Ce qui pousse à guérir n'est donc pas forcément une visée, loin de là. Mais passons.

Le point qui m'importe ici est de faire valoir qu'aucune visée n'est recevable au niveau de l'analyste, et même pas celle de ne pas en avoir. Approchons cet apparent paradoxe.

La méthode repose sur la règle fondamentale, laquelle, au dire même de Freud, revient à suspendre toute « représentation-but ». Le principe d'attention flottante, qui répond chez l'analyste à la règle de libre association édictée pour le patient, a les mêmes effets. Elle déconseille pour le moins de chercher à tirer dans un sens univoque ce qui peut venir dans le fil des séances – façon indirecte d'indiquer à quel point la réduction du dire analysant à un « cas » contrevient au déroulement d'une cure et à une juste compréhension du travail analytique – danger des supervisions trop « techniques », et bêtise de la plupart des vignettes cliniques, hors l'enseignement universitaire où elles ont encore quelque raison d'être.

Pourquoi un tel retrait par rapport aux pratiques des diverses psychothérapies, si proches par ailleurs, qui, tout en divergeant parfois violemment sur les moyens mis en œuvre jusqu'à se faire parfois une guerre sans merci, se rejoignent silencieusement sur la visée : sinon guérir, du moins soulager ? Pourquoi l'analyste s'abstient-il tout naturellement de conclure un accord de principe sur une telle visée commune ? Par prudence, vu l'incertitude d'atteindre un tel résultat ? Non, simplement par conviction justifiée que cet accord préalable sur la visée ne manquera pas d'être le point commun de toutes les résistances à venir au regard de la méthode en réduisant cette inconnue que Lacan nomme « désir de l'analyste » à l'objet d'un commun accord. Pas besoin d'être grand clerc pour pressentir que cela suffit à faire changer de discours.

Les patients, eux, ne manquent pas d'avoir des visées, sinon ils s'abstiendraient de venir consulter. Se sentir mieux dans sa peau, divorcer, devenir psychanalyste, avoir des enfants, les éduquer sans les massacrer, se sortir des embrouilles de l'amour et du conjungo, ne plus serrer les dents en dormant, supporter son supérieur hiérarchique, cesser de rire à tout bout de champ : tous ces objectifs, et bien d'autres encore, sont méritoires et dignes d'être respectés. Il n'est d'ailleurs presque jamais exclu que la psychanalyse, avec sa méthode d'associations au hasard, aide à y parvenir. Mais si elle y parvient, on peut savoir que ce sera par la grâce du transfert que déclenche sa méthode, et pas par sa seule technique d'interprétation mise au service d'une « visée » du patient à laquelle l'analyste aurait aussi peu que ce soit souscrit.

Si donc le mot « illusion » n'est guère fiable, et si le mot « visée » est inadapté concernant l'analyste, que penser du troisième larron qui boucle la citation en lui donnant son assise, ce fameux « désir » ?

Lui, au contraire du mot « illusion », apparaît nimbé d'une très forte positivité, presque inquestionnable. Le désir : c'est bien. Enfin une valeur sûre ! Et l'analyste serait là avant tout pour lui faciliter la tâche, tel le joueur de curling balayant vigoureusement devant son pebble pour lui faire atteindre sa cible. La polysémie du terme chez Jacques Lacan interdit néanmoins un commentaire exhaustif ; la seule chose que l'on puisse dire, même pour aller vite, c'est que ce terme n'est pas empreint d'une si grande positivité.

Qu'on en parle au singulier – le désir – ou au pluriel – les désirs – c'est trop de clarté pour un terme qui supporte mal la pleine lumière dès qu'il s'agit d'un sujet particulier, et plus encore quand on cherche à en faire quelque chose comme le signe pathognomonique d'un individu. Fort heuristiquement, Lacan a su apporter sur ce terme une précision cruciale :

Pour le dire elliptiquement : que le désir soit articulé, c'est justement par là qu'il n'est pas articulable. Nous l'entendons :

dans le discours qui lui convient, éthique et non psychologique⁴.

Ce qui – soit dit en passant – va à l’encontre de celles et ceux qui prennent un porte-voix pour faire entendre que l’éthique de l’analyse trouverait son culmen dans le fait de « ne pas céder sur son désir ». Un peu d’attention au contexte énonciatif de cette formule conduirait à baisser le volume sonore souvent accordé à ce prétendu principe.

Toujours est-il que l’expression « la voie de son désir », par le double singulier dont elle s’orne dans cette rhétorique qui en fait presque un cliché, me paraît sujette à caution.

Mais alors : tout est faux, dans cette citation de départ ? Non, pas vraiment. Cela dépend de la distance à laquelle on se place, comme avec le terme de « réalité », si pratique, si inéliminable, et si peu fiable pour finir. Plus on s’approche de chacun des termes qui la composent, et plus il s’effrite, s’effiloche ; ça ne « tient » pas.

Vu de loin, pourtant, oui, les analystes, sinon « visent », du moins, je le crois, restent soucieux de « guérir le sujet de ses illusions », et pourquoi pas, parfois, « sur la voie de son désir ». « Cela fait sens », comme on dit désormais par anglicisme. Mais je crains qu’en donnant trop de positivité à ces termes, on ne noie le poisson de la méthode freudienne, qui sait toujours aussi peu *où* elle va, mais qui sait assez bien *comment* elle y va.

⁴ J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 804.

L'UNE ET L'AUTRE SCENE

- Jacques Lassalle
- Jean Florence
- Françoise Delbary-Jacerme
- Claude Maillard

ENTRE MENSONGE REVENDIQUÉ ET VÉRITÉ ENFOUÏE*

JACQUES LASSALLE

Jeanne-Claire Adida :

Ce début d'après-midi est consacré au théâtre, avec l'accueil de Jacques Lassalle, dramaturge, écrivain, metteur en scène et que nous sommes très heureux d'accueillir aujourd'hui.

Dès 1900, dans *La science des rêves* (entendez la *science* des rêves...) Freud, qui était désireux de faire science avec l'inconscient, produit un livre qu'il nomme *La science des rêves*, ce qui est tout de même assez paradoxal. Dans ce livre, il se réfère au théâtre et à Sophocle, et donc à la littérature antique. Freud est un grand lecteur, il avait près de 2500 ouvrages dans sa bibliothèque, essentiellement de la littérature. Et c'est au théâtre qu'il va se référer, pour créer une espèce de mythe constitutif qui va représenter, selon lui, des processus psychiques de l'humain, assez fondamentaux, et ayant constitué pendant très longtemps une espèce de paradigme venant représenter la psychanalyse.

L'élaboration littéraire, et donc la fiction, est intriquée pour lui à la théorie. Le mythe, l'histoire (au sens rêvé), viennent apporter des éléments à la constitution d'une vérité historique, ce qu'il appelle « vérité historique ». Et le rêve nous enseigne, par cet illusoire, des éléments enfouis, refoulés, des sensations et des réels hors de la pensée.

* Ce texte est la transcription, revue par l'auteur, de la conférence donnée par Jacques Lassalle lors du colloque.

Ce qui m'a intéressée dans ce mouvement de Freud vers le théâtre, et dans ce mouvement contemporain qui nous implique tous, c'est l'intérêt pour le divertissement, ce qui apparaît comme un divertissement, c'est-à-dire vers les productions culturelles de théâtre, de cinéma, et actuellement de séries télévisées. Il y a là quelque chose d'un mouvement de l'humain où nous nous éloignons de nous-mêmes, où nous fuyons quelque chose de notre réalité, vraisemblablement pas seulement pour être endormis, dans une recherche du soporifique, mais pour que de l'extérieur, d'une autre langue que la nôtre, d'un autre rythme dans la façon de parler et dans la façon de s'approprier le langage et la langue, nous revienne, depuis le lieu de cette étrangeté quelque chose d'un éclairage de nous-mêmes et d'une élaboration. Et c'est ce mouvement qui ne peut pas affronter la vérité immédiate ou la pensée de la réalité qui m'intéresse, dans le déplacement où nous retrouvons le réel apprivoisé partiellement par le charme des mots, par le partage des mondes et par l'esthétique, c'est-à-dire le sentiment du beau qui, souvent, permet tout de même de faire passer quelque chose de l'insupportable du Réel.

Quelques mots pour présenter Jacques Lassalle. J'ai connu Jacques Lassalle quand il était – je parle de mon point de vue – plein d'ardeur pour les changements sociaux, croyant à l'action du théâtre dans le changement d'une société. C'est un passeur de mots, un passeur de songes, un homme de voyages, mais surtout un homme d'action : il a été d'une énergie considérable, pour mettre en scène chaque année plusieurs spectacles faisant partie du répertoire classique (Marivaux, Goldoni, Ibsen, Molière, Shakespeare, et bien d'autres), et aussi du répertoire contemporain et de la mise en scène de romans contemporains, venant souvent de pays étrangers très divers. Il a été créateur du studio-théâtre de Vitry, dans cette période où les metteurs en scène étaient très engagés politiquement. Ensuite il a dirigé le Théâtre national de Strasbourg, il a été administrateur général de la Comédie française, et d'après ce que j'ai vu, vous avez créé une compagnie théâtrale la compagnie « Pour mémoire », ce qui est quand même un joli titre.

Je voudrais mentionner trois éléments qui m'ont beaucoup intéressée chez Jacques Lassalle. Il m'a communiqué ces trois éléments, et je les transpose vraisemblablement en en parlant. Il parlait de ce passage d'une lucidité assez

impitoyable au désir de création. C'est-à-dire que la lucidité, désespérée d'une certaine manière, qui ne se fait pas d'illusions, au lieu de provoquer une mélancolie provoque un désir d'action, de changement et une croyance en une plus value de la réalité à mettre en œuvre. Je vous parle de détails, mais vous savez bien que les détails c'est parfois important. Il parlait du théâtre, du théâtre polonais en l'occurrence, comme lieu de résistance, qui se charge de l'atmosphère de l'air du temps, donc qui est traversé par le réel du monde, que le théâtre exprime. Et un troisième élément que j'ai trouvé tout à fait en rapport avec la psychanalyse : aller vers de l'inconnu avec l'autre et avec les autres, c'est-à-dire ouvrir l'espace de l'inconnu, dans la création, un espace quelquefois très inquiétant parce que c'est un espace de transformation éventuelle et de dépossession de soi pour l'acteur, mais sans doute aussi pour le metteur en scène, et donc une résistance à cet inconnu en soi. Voilà.

Je lui laisse la parole.

Jacques Lassalle :

C'est peu dire que je suis intimidé. J'ai passé la matinée avec vous introduit du même coup dans un monde que je connais mal, dans une parole qui n'est pas la mienne, et dans un jeu d'analyse et de concepts qui ne sont pas forcément, spontanément, les miens. À cette intimidation qui m'étonne moi-même, s'ajoute la trop aimable présentation de Jeanne-Claire Adida.

Je vais quand même essayer de vous parler avec mes mots à moi, avec mes références à moi. Je souhaite que de temps en temps nous nous rencontrions. Il est possible que par moments je vous entraîne assez loin de vos préoccupations. Il est possible que par moments, le sachant ou pas, je les rejoigne.

Si vous voulez, lançons nous. Lançons nous en une série de petites séquences, petites ou pas, lues ou improvisées, à l'issue desquelles, vous découvrirez peut-être que sans le savoir, il m'arrive de côtoyer vos préoccupations. Mais je n'en suis pas sûr.

À la fin de la guerre j'étais un enfant assez fragile et mes parents m'avaient placés auprès de mon grand-père paternel et de sa fille cadette, qui,

comme il était d'usage alors, restait auprès de son père, le temps de vie de son père. C'était dans un village du Cantal, un village qui d'une certaine façon en était alors à peu près au XIX^e siècle, dans ses usages, dans ses façons de vivre etc... J'étais un enfant probablement remuant, qui faisait beaucoup de bêtises. Et quand je faisais des bêtises mon grand-père avait l'habitude de me traiter de « bougre d'artiste », après quoi il se lavait la bouche en crachant dans l'âtre. « Bougre d'artiste » : j'ai intériorisé, pour longtemps, peut-être pour toujours d'ailleurs, cette espèce de malédiction qui ferait de l'artiste une sorte de parasite social, de... comment dirais-je ... quelqu'un qui n'aurait pas de véritable usage. J'ai vraiment intériorisé cette malédiction, au point que je n'ai commencé à la lever que lorsque j'ai trouvé le moyen de faire à la fois le citoyen. C'est-à-dire que faire le citoyen m'a donné le sentiment que peut-être du même coup, je pourrais avoir le droit de faire un peu l'artiste, mais d'abord le citoyen. Alors évidemment très tôt j'avais eu des maîtres qui étaient assez loin de ceux que j'ai eu par ailleurs dans ma double formation théâtrale et universitaire, mais mes références étaient quand même fondamentalement le TNP de Jean Vilar. J'ai mis très longtemps à rejoindre quelque chose de cette ambition. J'ai tout fait avec beaucoup retard, j'ai un esprit de l'escalier très avéré, et il a fallu que je rejoigne Vitry-sur-Seine, et que m'y soit donnée l'occasion, dans des conditions très particulières, de diriger une toute petite équipe de création, pour que j'apprenne en effet à rédimier, à m'excuser de cet être artistique par sa vérité et par sa rédemption citoyenne.

C'était assez drôle d'ailleurs, parce que ce mouvement participait évidemment de ce qu'on appelait le « théâtre populaire », le « théâtre de la décentralisation », le « théâtre de service public ». Et partout ailleurs, d'abord en France, dans les années 60, même dans les années 50, et puis ensuite en banlieue, il y a eu une émergence de théâtres, centres dramatiques, théâtres subventionnés, qui avaient pour but d'amener au théâtre ceux qui jusqu'alors n'y allaient pas. Mais à Vitry c'était beaucoup plus complexe, j'ai mis un certain temps à le découvrir. À Vitry ce qui m'était demandé d'abord, c'était de prouver que dans les conditions actuelles, les conditions économiques, politiques, sociales, le théâtre était impossible. Donc il était très important pour moi de prouver que ce théâtre que nous faisons avec le plus d'exigences,

et avec des moyens très modestes... ce théâtre que nous faisons était fait pour ne pas être vu, tout au plus pour témoigner de l'existence de ceux qui ne venaient pas. Quand par malheur il y avait un peu de monde dans la salle ou qu'un certain intérêt se dégageait pour nos réalisations, la municipalité, avec laquelle j'entretenais une relation complexe qui n'était pas d'appartenance, certes, mais pas non plus tout à fait de refus – j'ai toujours été un bâtard – la municipalité me faisait fête quand la salle était vide, et elle commençait à se rembrunir sérieusement lorsqu'il y avait un peu de public. J'avais tellement intériorisé cela qu'il m'arrivait de culpabiliser de recevoir les très modestes subventions dont on me disait qu'il fallait choisir entre, par exemple, le dessert des écoles maternelles ou la très minime subvention du Studio. Il m'arrivait de prôner absolument la préférence pour les desserts dans les maternelles...

Voilà jusqu'où j'ai été dans cette rage citoyenne et dans cette culpabilité liée à ce qu'il pouvait encore y avoir en moi d'artiste. Je m'empresse de dire que les choses ont beaucoup changé, j'ai beaucoup évolué et qu'aujourd'hui je pense qu'au contraire, affronter la condition d'artiste dans sa précarité, dans tout ce qui la menace, c'est peut-être la plus belle chose qu'on puisse affirmer de soi.

J'en arrive à un autre moment. J'ai très vite intériorisé un soupçon radical du théâtre, sinon même un déni du théâtre. Tout ce qui, dans le théâtre, relevait de l'illusion proclamée, de l'apparition multipliée et célébrée, du sur-jeu, du surexprimé, du narcissisme, de la demande éperdue du spectateur de s'aliéner, de se distraire, de se couper de lui-même, tout ce théâtre-là, je l'ai très vite exécré. De plus j'en arrivais à maudire le malheureux spectateur en demande permanente de refus, d'exil de sa vie ordinaire, dans une proximité physique de ceux et de celles qui le font rêver quotidiennement, aussi bien au cinéma qu'au théâtre. Et toute ma vie j'aurai rêvé, par contraste, d'un théâtre qui fait théâtre de ce dont le théâtre ne veut pas : le silence, le presque rien de représenté pour le presque tout de suggéré. Toute ma vie j'aurai rêvé d'un théâtre de la disparition, contre l'apparition proclamée, de l'abolition contre la proclamation de soi, de l'inconnu de l'œuvre, et non de sa répétition, de l'intertexte, de ce qui fait passage, intervalle, arrière-pays, de ce qui, chez l'acteur, dans sa construction du personnage, affronte l'interdit, de ce qu'il ne

sait pas pouvoir être dit, de ce qu'il ne veut pas, de ce qu'il a peur, même, de dire. Un théâtre de l'être, donc, et non du paraître. « Je suis fatigué de te reconnaître, c'est te connaître que je veux ».

Un théâtre de la matité, de la non-brillance, du retrait et non de la mise en avant, un théâtre qui ne peut s'accomplir que dans la conscience, l'imaginaire, l'éprouvé du spectateur, devant la représentation, et plus encore durant la représentation, et plus encore après, dans son retour à ce qu'on peut appeler, bien approximativement, le retour au monde réel. Le théâtre, dans cette affaire, ne cesse de s'affirmer comme théâtre, donc comme mensonge revendiqué, mais tout autant comme déni d'illusion. Mensonge revendiqué dans son refus du réel, comme sa condition d'accès à une vérité enfuie, oubliée, récusée, le plus souvent inadmissible, intolérable, inacceptable. « Si tu ne me tues pas, tu es un assassin » à écrit quelque part Kafka. Et ce théâtre auquel je pense, dans ce corps à corps avec l'acteur, c'est bien de cela qu'il s'agit : si tu ne me tues pas, tu es mon assassin, et avec toi je me perds, et avec toi je t'accompagne à la recherche d'un ailleurs, d'un autrement, à la fois radicalement différent, et pour une part encore très identique. Dans cette pratique-là, la rigueur intraitable du texte, l'économie de sa profération, va de pair, bien sûr, avec le feuilleté, quasi infini des sens et des sensations. « Les idées comptent peu - disait Sarraute - seulement les sensations ». L'utopie de ce théâtre-là ne m'a pas quitté, et aujourd'hui encore elle est au centre même de ma quête.

J'ai retrouvé un texte qui, aujourd'hui encore me parle bien. J'avais mis en scène Emmanuelle Riva, que j'ai retrouvée au moins sept ou huit fois dans ma vie de metteur en scène, ainsi d'ailleurs que Maurice Garrel par exemple. Je n'ai jamais revendiqué la troupe, comme exercice fatiguant, et assez vite hiérarchisé, et assez vite mécanisé mais j'ai toujours aimé qu'on se quitte et qu'on se retrouve, enrichis de nos séparations successives. Et donc, j'ai été amené, à propos d'Emmanuelle Riva, au moment des *Fausses confidences*, à écrire ceci :

« L'art de l'acteur, si menacé dans son économie, sa durée, et les conditions de son exercice, si rétif à l'analyse, passé le simple descriptif d'approbation ou de refus, ou de rejet, irréductible

pourtant aux seuls apports du poème dramatique, de la vision plastique, de la mise en scène, doit de surcroît résister aux deux tentations contraires les plus propres l'une et l'autre à l'exténuer : celle d'un narcissisme figé à jamais par le star system en la célébration stérile d'une image de soi, ou à l'inverse, celle d'un professionnalisme vacant, fonctionnel, indifférencié, et conforté ou non, contre les fluctuations du marché, par tel ou tel type de contrat permanent soumis à la pure dépendance d'une technicité sans projet. Aussi gardé qu'il se peut de l'un et de l'autre de ces dangers, l'acteur d'aujourd'hui doit affirmer d'abord l'exercice imprescriptible d'une exigence et d'une liberté. Comment sans elles prétendre s'ouvrir à cette pratique nouvelle de l'écriture dramatique et scénique qu'appelle, sans toujours la formuler, notre spectateur d'aujourd'hui, lorsque lui même songeant à secouer le joug de tant de conditionnements, réclame du théâtre le droit de considérer autrement - serait-ce encore trop dire ? - sa propre réalité. De cet échange incessant entre la scène et le monde l'acteur reste le gage, le corps conducteur, comme le texte il nous choisit, autant qu'il est choisi, et ce qui se joue sur la scène n'est que l'écho magnifié, décanté, d'une réciproque attraction. Oui, l'acteur comme pulsion d'écriture, texte enfoui, innombrable, choral autant que singulier, mesure ensemble d'une conscience historique et d'une expérience sensible, mémoire retrouvée dans ses hésitations, ses replis, ses intermittences, ses silences et ses digressions vaut moins par ce qu'il découvre que par ce qu'il masque. Et dans le feu croisé de ses contradictions, libère, en l'arrachant à l'obscurité de l'enfoui, l'illimité travail du monde en nous. »

J'ai aimé les acteurs et je continue à les aimer, mais d'un amour qui n'est pas tout à fait reposant, qui n'est pas tout à fait apaisé.

À propos de l'acteur, j'ai cru longtemps, ayant été élève du Conservatoire de Paris, que ma vie consisterait à me construire contre l'enseignement que j'avais reçu, contre les pratiques qui m'avaient été

proposées. Je rappelle qu'à ce moment-là le conservatoire fabriquait des – le mot est déplaisant – des acteurs qui n'avaient pas de corps, qui ne s'inscrivaient pas dans l'espace qui n'avaient de projets d'aucune sorte sur l'œuvre, qui n'avaient pas de partenaires, tout au plus des répliques interchangeables, qui souvent n'avaient lu de l'œuvre que le morceau qui revenait à ce qu'on appelait leur emploi. J'ai cru longtemps que ma vie se passerait à me construire contre cet enseignement. Et puis un jour j'ai découvert – de la même façon que j'ai découvert avec la maison de famille – j'ai découvert que ce que j'avais vécu si longtemps comme une révolte, une réprobation, une non pactisation absolue, c'était l'autre nom d'une appartenance passionnelle. Toute ma vie se sera construite, en effet, sur la figure quasi inconciliable de la révolte, toujours active, aujourd'hui encore plus que jamais, et tout de même du sentiment très étrange, très entêtant, d'une appartenance existentielle. Et aujourd'hui il m'arrive même que cet enseignement que j'ai si violemment récusé, il m'arrive d'y avoir recours, très particulièrement d'ailleurs avec les acteurs de la comédie française. Voilà en quoi on croit être dans la certitude d'un refus, et on découvre qu'on est tout autant dans l'étonnement d'une appartenance et d'une gratitude. Allez savoir.... Je me suis surpris à trouver quelques notes comme cela : « Il lisait depuis son désir d'écriture, son désir si longtemps différé d'écriture, il mettait en scène depuis son amour du cinéma, il traquait dans les textes, et chez l'acteur, le silence, l'enfoui, l'informulé, l'informulable, tout ce qui résiste à l'idée même de représentation ».

J'entendais tout à l'heure Jeanne-Claire Adida faire allusion au monde terrible, infiniment tragique, où nous vivons, nous tentons de vivre, et j'ai retrouvé cette citation de Schnitzler. J'aime bien les citations, elles m'ont beaucoup aidé à baliser un parcours. Cette citation est la suivante : « Que nous soyons créés pour admettre l'inadmissible, pour supporter l'intolérable, voilà qui rend notre vie douloureuse et lui confère cependant une richesse inépuisable ». On traque dans un texte son inconnu, ce qu'on ne croit pas savoir de ce texte. Et souvent, à la fin de la quête, à l'heure des premières représentations, on découvre que ce qu'on croyait ne pas savoir, on le savait déjà, seulement on ne savait pas qu'on le savait. Chaque matin – et c'est un

peu plus vrai chaque jour avec le temps et l'âge – je cède au vertige du trouble radical d'identité : « Qui es-tu toi ? Qu'est-ce que tu fais dans la vie ? Ah oui ! du théâtre. Et le théâtre, tu n'en as pas assez ? Tu n'as pas assez donné ? Ça ne te suffit pas ? Et si tu consentais à lâcher un peu prise après toutes ces années ? ». Mais dès l'hypothèse évoquée, alors j'y trouve immédiatement, et de façon urgente la nécessité de reprendre, de reprendre ce qu'il faut bien appeler quand même un combat. Et en particulier de reprendre, presque chaque soir – autre de mes contradictions – le chemin du théâtre. Je suis parmi mes confrères – « il y a tant de confraternité et si peu de fraternité » disait l'autre – je prends le chemin du théâtre à peu près tous les jours. Et je le prends avec trois sentiments. Le premier, sincère, chaque fois, c'est celui d'une rencontre décisive. Parce qu'il faut bien dire que, si parallèlement je vois au moins un film par jour, les grands ébranlements d'une représentation théâtrale, d'une représentation vécue ensemble... au cinéma on peut ne pas être ensemble cela n'a pas grande importance, on peut ne pas éprouver d'être ensemble, au théâtre c'est fondamental. Il faut que je rende justice tout de même au fait que dans ma vie il y a eu au moins une bonne douzaine – c'est considérable statistiquement – de représentations à partir desquelles j'ai éprouvé le monde autrement, de ces représentations qui sont de nouvelles naissances. Je serais ingrat de ne pas rendre au théâtre d'abord ce témoignage-là.

Mais j'ai d'autres motivations d'aller au théâtre. J'en ai une qui est exemplaire, presque trop belle, c'est ma fidélité de pédagogue. Quand un élève, même si c'est très loin de Paris, me dit « Monsieur, je joue, j'aimerais tellement que vous veniez », jusqu'à ces derniers temps j'y allais. J'y allais, passant des soirées souvent assez décevantes, mais dans le sentiment tout de même assez exaltant d'un pédagogue qui est en règle avec lui-même et avec sa déontologie et sa fidélité de pédagogue. Mais en fait, la plus inavouable, mais la plus fondamentale de mes motivations c'est l'espérance d'une bonne colère. Je m'ennuie infiniment au théâtre, et quelquefois j'y connais des colères qui me tiennent debout. C'est de ces colères que je fais la matière même de mon re-départ. Là encore comprenez qui pourra.

L'amour d'Alceste

Tous les dix ans – j'appelle cela mes décennies – je commets un livre qui fait retour sur les dix années de théâtre, et pas seulement de théâtre qu'il m'est arrivé de vivre. La seconde de ces décennies, qui intéressait les années 1990 – 2000 avait pour nom *L'amour d'Alceste*, en jouant sur les ambiguïtés du génitif français, l'amour que l'on peut avoir pour Alceste, et puis l'amour proclamé d'Alceste par lui-même. Dans cette approche d'Alceste, que j'ai mis en scène à plusieurs reprises en France et à l'étranger, comme d'habitude souvent, j'ai découvert qu'il y a évidemment une quasi impossible conciliation entre l'exercice quasi continu et exténuant d'une lucidité sans illusions, celle-là même d'Alceste, et en même temps et tout autant la certitude qu'au-delà de cette lucidité, il y a toujours chez les êtres une sorte de plus-value, qu'ils ne savent pas et que la plupart du temps ils ne veulent pas savoir, et que la plupart du temps même ils ne vous pardonnent pas de leur prêter. Il me semble pourtant que cette potentialité de plus-value, est une potentialité d'espérance, même s'ils n'en veulent pas. Illusion, ultime figure de lucidité ? Je ne sais pas trop. En vérité, l'amour d'Alceste, celui que proclame Alceste, est inadmissible, insupportable, par ce qu'il sous-tend d'excès de possessivité, de manipulation latente et de négation de l'autre. « Tu me veux meilleur que je ne suis, mais je n'ai rien à faire de toi, je n'ai rien à faire de cette affirmation qui est la tienne, je me préfère comme je suis ». Il est toujours une Célimène pour renvoyer Alceste à son désert même si leur amour est rendu impossible par son excès même et le refus réciproque de renoncer l'un à l'autre. C'est un très grand amour. La lecture traditionnelle, les amours d'un homme intransigeant pour une coquette libertine, ne tient pas du tout la distance. La vérité de cet amour c'est la vérité du « ni avec toi, ni sans toi », et la vérité de cet amour c'est évidemment qu'ils s'interdisent l'un à l'autre tout espace d'autonomie, tout espace de liberté.

Si j'osais je terminerais par quelques citations qui ont balisé mon parcours, comme je vous l'ai dit.

« Je vis dans la terreur de ne pas être incompris », disait Wilde. « Les gens gagnent à être connus, ils y gagnent en mystère » (Jean Paulhan), cela me paraît tout à fait capital. « Le metteur en scène est un homme qui parle

d'abord de la beauté » (Grüber). « Présent partout, visible nulle part - c'est Flaubert – l'auteur dans son texte », cela pourrait être à mes yeux le metteur en scène : présent partout, visible nulle part. « Ne pas s'imiter soi-même, c'est le plus difficile. On croit ne plus rien savoir, c'est faux hélas ! Le savoir antérieur revient toujours, en douce, sans crier gare. On ne parvient jamais à la page tout à fait blanche, hélas ! Ils ne font pas semblant, ils font semblant de faire semblant. » C'est Marivaux dans l'admirable *Acteurs de bonne foi*. « Il faut bien utiliser des mots quand je te parle » (c'est Eliot), et il dit cela en le regrettant presque.

Je ne sais pas dire « tu », sauf à mes camarades d'école ou d'armée, et il faut me violenter beaucoup, beaucoup, pour que je consente à un « tu » auquel je préférerais toujours le « vous », parce que dans le « vous », il y a l'infinie complicité du « tu », mais il y a beaucoup plus que l'immédiate complicité. Dans le « vous » il y a tout ce que le « tu » ne peut pas contenir. Avec moins on trouve, avec trop on se perd. Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être ...

J'écoutais ce matin avec beaucoup d'intérêt ce qui relève, lors de la disparition des êtres chers, d'un besoin de s'adresser à eux, peut-être même de retrouver, dans une pratique naïve d'un athéisme de raison et d'une croyance de cœur, de retrouver quelque chose d'un après, et d'une espérance de l'après. « On ferme les yeux des morts avec douceur, c'est aussi avec douceur qu'on ouvre les yeux des vivants », c'est Cocteau, et j'aime bien cette définition de ce qui pourrait être le théâtre qui m'importe par dessus tout. Et enfin, bien sûr, cette phrase de Walter Benjamin, qui est probablement au centre de ma vie :

« Ce qui me construit, c'est l'amour incompréhensible des êtres ». Merci.

Jeanne-Claire Adida : Je devrais prendre la parole, mais je suis dans le recueil de ce que vous venez de dire. Donc je vais passer la parole à la salle.

Michel Hessel : Merci beaucoup et, très brièvement, je voudrais vous dire combien c'était saisissant. Comment au début vous avez joué, vous avez fait

semblant d'être intimidé, et rien qu'en baissant le ton, vous avez installé un espace de scène, et là, en parlant moins fort, on vous entendait mieux.

En écho deux choses : premièrement la formule de Jacques Lacan qui disait : « Faites comme moi, ne m'imitiez pas » et également celle de Claude Rabant, l'un des fondateurs du Cercle freudien, qui comparait la position du psychanalyste à celle d'un souffleur qui ne connaîtrait pas le texte. Enfin, puisque les vignettes cliniques, on est bien d'accord, c'est assez dégueulasse, je vais juste faire le témoignage d'un moment de travail d'un psychanalyste lorsqu'une personne qui vient me voir depuis très longtemps, qui est une dame qui est née dans les cités, et qui y a connu et le tournis, et les tournantes, me fait part d'un échange de SMS avec l'homme qu'elle aime, et qui lui signifie que c'est fini. Elle en fait part en le jouant sur le mode tragique, en le racontant de mémoire. Puis elle sort son *smartphone*, elle relit la chose, et nous avons pu rire, car nous étions chez Marivaux. Merci Monsieur Lassalle.

Jacques Lassalle : Je n'ai pas grand-chose à dire, sinon à vous remercier de votre écoute. Il m'arrive de plus en plus souvent de finir en comédie ce qui avait commencé par avoir l'air d'une tragédie. Je pense que pour rendre quelque chose de la folie du monde, de l'inadmissible du monde aujourd'hui, il faut peut-être opérer ce retournement-là. Il ne m'est pas spontané, mais j'y viens, et je suis heureux d'y venir. Voilà.

« LA TOILE ETAIT LEVEE ET J'ATTENDAIS ENCORE »

JEAN FLORENCE

Connais-tu comme moi la douleur savoureuse
Et de toi fais-tu dire : « Oh ! l'homme singulier ! »
J'allais mourir. C'était, dans mon âme amoureuse,
Désir mêlé d'horreur, un mal particulier ;

Angoisse et vif espoir, sans humeur factieuse.
Plus allait se vidant le fatal sablier,
Plus ma torture était âpre et délicate ;
Tout mon cœur s'arrachait au monde familial.

J'étais comme l'enfant avide du spectacle,
Haïssant le rideau comme on hait un obstacle...
Enfin la vérité froide se révéla :

J'étais mort sans surprise, et la terrible aurore
M'enveloppait, - eh quoi ! n'est-ce donc que cela ?
La toile était levée et j'attendais encore¹.

L'Une et l'Autre scène.

En passer par la scène théâtrale et son praticable pour surprendre - s'il se peut encore ! - nos esprits désenchantés, revenus de tout, est un acte de foi des initiateurs de ce colloque dans des pouvoirs d'invention de la vérité qui ne sont pas ceux de la psychanalyse. Quand bien même la création théâtrale connaît elle-même les crises modernes et postmodernes de ses pouvoirs

¹ Ch. Baudelaire: « Le rêve d'un curieux » *Les fleurs du mal*

d’illusion, de par son existence qui perdure, de par sa persistance têtue, elle ne pouvait être ignorée. Remercions-en le Cercle freudien.

Sur la scène publique belge parut, en 1980, le livre de Jacques Van Rillaer : *Les illusions de la psychanalyse*, livre qui préparait lointainement les attaques virulentes et concertées du *Livre noir de la psychanalyse*, en 2005². Il se présentait en pourfendeur de la psychanalyse, de ses impostures, de sa fausse science et des mensonges de son fondateur. Nous lui avons répondu, la seule réplique ne pouvant être que paradoxale, dans un opuscule : *Nos illusions de psychanalystes*. Lui-même se présentait comme un ancien illusionné devenu désillusionneur : qu’est-ce qui le poussait à vouloir avec rage et obstination désillusionner ses semblables ? Quelle passion pour l’illusion taraude le chasseur d’imposture ?

Il ne faudrait pas se fixer sur l’obsession d’un vieil et fidèle adversaire. N’y aurait-il pas eu, dans nos milieux analytiques, et ce depuis les discussions de Freud avec le Pasteur Pfister, l’idée que la psychanalyse serait mue par une volonté de dés-illusionner ?

Arrêtons-nous à l’illusion comme telle. L’illusion est-elle une expérience ? Se vit-elle comme telle ? Ne se révèle-t-elle pas seulement dans l’après-coup de la désillusion, dans l’effet de ce qui la conteste, la dénonce ou la réduit ? Ce que nous traduit de dernier vers de Baudelaire, que j’ai saisi pour titre, et sur lequel la vive perspicacité d’Octave Mannoni avait de longue date attiré mon attention dans son texte décisif sur « L’illusion comique ou le théâtre du point de vue de l’imaginaire »³, n’est-ce pas précisément cette intime dépendance, cette foncière solidarité entre l’illusion et sa désillusion ? Pouvons-nous en effet, être insensibles à cet « encore » ? L’attente, même nourrie de la révélation attendue, perdure... Ce n’est donc pas ça, ce n’est toujours pas ça... Peut-on rendre mieux que ne le fait le poète l’intense, l’essentielle contradiction du désir, son intime contrariété ?

² J. Van Rillaer, *Les illusions de la psychanalyse*, Dessart et Mardaga, Liège 1980

³ O. Mannoni, *Clefs pour l’imaginaire ou l’Autre Scène*, Collection Le champ freudien, Paris, Seuil, 1969, pp. 181-183. Dans le même recueil on lira avec le même intérêt l’article « Le théâtre et la folie », pp 301-314.

Scènes de théâtre.

Allons plus loin, grâce à l'expérience théâtrale. Mettons-nous à son école : le rapport d'indissociable entrelacement entre comédien et spectateur. Si au théâtre illusion il y a, le faiseur d'illusion, qui sait bien ce qu'il y a derrière le masque, ne se soutient lui-même dans son jeu que de celui qu'il illusionne, qui s'y prête en quelque sorte. Lorsqu'à la fin du spectacle le comédien salue son public, il vient recevoir la sanction de son jeu. Les applaudissements, aussi nourris et retentissants soient-ils, n'abolissent pas chez lui la quasi nostalgie du moment magique de jeu partagé d'illusion où l'un et l'autre, chacun à sa place, participaient à faire exister les masques.

Celui qui connaît l'envers du décor, celui qui fait croire, ne peut absolument pas se passer de son crédule. L'ethnologue que fut pendant un temps Octave Mannoni a bien observé l'importance de la fonction structurelle du « naïf », du mystifié, du crédule, de l'enfant, au sein des pratiques rituelles de l'initiation ou de certaines fêtes où apparaissent les masques. Faire croire constitue une véritable machinerie à laquelle chaque élément participe activement, en fonction de sa place : pourquoi le démystifié ne peut-il se passer de faire jouer à son tour l'opération de mystifier ? Pourquoi faut-il, à bien des échelons de la vie sociale, perpétuer le rapport du désillusionné à l'illusionné ? Tout se passerait comme si l'on ne renonçait jamais vraiment à ce que l'on a cru, sans quoi il n'y aurait aucune raison de relancer le jeu et d'en faire tradition. Aurait-on abandonné l'illusion ou bien s'y rapporterait-on autrement, par le truchement d'un autre qui prendrait le relais à la place que l'on aurait précédemment occupée ? N'y a-t-il pas là une indication sur toute question de transmission, une ouverture sur la question de la « liquidation » du transfert et sur sa perpétuation, déplacée, dans l'institution de la psychanalyse ?

Pour en rester au théâtre, l'on s'aperçoit qu'une scène, visible, est comme doublée par une autre, invisible.

Ce praticable théâtral peut être pris comme métaphore d'une fondamentale interaction entre illusion et désillusion. A la fin du compte, il n'y aurait ni trompeur ni trompé, ni détrompeur ni détrompé définitif, l'un ayant besoin de l'autre, sans aboutir à une résolution. La pratique théâtrale

fournit encore un autre support à notre réflexion : n'est-elle pas le lieu où s'exercent, se trament, se font et se défont les identifications ? La psychanalyse a fait de l'identification un concept majeur. L'intérêt initial de Freud porté aux processus apparentés de la formation du rêve et du symptôme hystérique l'a conduit à inscrire l'identification dans les mailles de son écriture et à tenter, sa vie durant, d'en exploiter l'infinie problématique⁴. Il en a soutenu les effets dans la pratique comme dans la théorie, ... sur l'Une et l'Autre scène sur lesquelles, conjointement, opèrent les lapsus, les actes manqués, les mots d'esprit, les délires, les symptômes, les transmissions télépathiques, le plaisir comique et la jouissance tragique.

Pour reconnaître les puissances de l'identification, le poète, le comédien, le psychanalyste doivent bien avoir quelque accointance. Octave Mannoni aperçoit une telle accointance dans leur commune fréquentation de lieux où agissent les potentialités du signe, signe dont ils reconnaissent la nature affolante, « arbitraire » et dont ils se font, chacun à leur manière, les serviteurs.

« Le signifiant, écrit Octave Mannoni, est un être nouveau où se réalise enfin l'impossible union de la matière et de l'esprit... et cela pour la seule raison que c'est l'être avec lequel il est possible de nier l'être... Il en résulte un nouveau statut pour le rêve, la fabulation et le délire... »⁵.

« Freud est allé chercher une solution du côté de la 'Deutung' en faisant tout le cas possible d'un secret de polichinelle, abandonné jusque là aux mystiques qui en étaient joués et aux poètes qui en jouaient, à savoir qu'un n'importe quoi peut toujours représenter un autre n'importe quoi. C'est contre cette possibilité folle que nous sommes sans cesse occupés à nous défendre »⁶.

Les lieux de la scène, de la cure, du poème ne sont pas seulement des lieux où les signes apparaissent comme arbitraires mais où ils livrent leur énigmatique nature à l'état pur... c'est-à-dire, « comme trompeurs sans pourtant pouvoir tromper personne ». Mannoni poursuit : « Une foule, même morne et quelconque, reconnaît sa vérité qui est aussi illusion devant les

⁴ Cette problématique fait l'objet de mon étude : *L'identification dans la théorie freudienne*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1975- rééd. 1985.

⁵ O. Mannoni, op. cit. p. 7

⁶ id. ibidem.

mensonges du théâtre, de ses rêves, de ses lectures, de ses passions. Partout en nous comme au dehors peut toujours s'ouvrir la scène où ce qui est est toujours autre »⁷.

C'est sur l'ouverture de cette scène que nous nous tenons, comme nous pouvons, en nous en défendant parfois, tentés, comme le positiviste prétendument incrédule ou sans foi, de nous égarer dans la réduction de cette Autre scène à l'irréalité. Le malheur ne serait-il pas de perdre cette Autre scène où illusionnement et désillusionnement sont si profondément intriqués, où règne la fantaisie en sa polymorphie, en son arbitraire ? L'activité incessante de cette fantaisie court à travers toutes les topiques répertoriées par la théorie, elle défie les classes et les catégories et sa réduction à quelque terme stable (irréalité, signification, entité fantastique, délire,...) signerait la mort du sujet vivant. Le paradoxe est en quelque sorte son essentielle, sa mobile vérité.

Si nous nous en tenons à ce qui a été dans une longue tradition poétique, sans doute depuis Platon et Aristote, jusqu'aux développements d'une esthétique moderne et même postmoderne⁸, il nous faut nous maintenir dans le paradoxe. Paradoxe qui est celui-là même au sein duquel surgit une subjectivité humaine, paradoxe qui est celui du jeu (de la fantaisie, du « Phantasieren » freudien) dont Winnicott a si pertinemment saisi les potentialités⁹.

L' « *hypokritès* », le masque, le menteur – pour parler comme Jacques Lassalle- déploie son action dans un espace complexe, stratifié, où les places, les rôles, les instances s'ajustent mutuellement. Ce partage structural des positions a fait l'objet d'une observation, à mon sens décisive, de Claude Lévi-Strauss dans son analyse d'un rituel chamanique de guérison qui lui fait mettre en évidence la notion très opératoire d'« efficacité symbolique »¹⁰.

⁷ id. ibidem, p. 8

⁸ Allusion est faite ici au débat qui, dans le monde théâtral et de la critique, a suivi la publication du livre de Hans-Thies Lehmann, *Postdramatische Theater*, Frankfurt am Main, 1999, tr. fr., *Le théâtre postdramatique*, Ed. de L'Arche, Paris, 2002.

⁹ La référence va ici prioritairement aux essais réunis dans «Jeu et réalité» , traduits chez Payot, Paris, 1971.

¹⁰ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, l'ensemble de la partie intitulée : « Magie et religion ». L'efficacité symbolique est plus précisément définie aux pages 205-226.

De l’efficacité symbolique.

Cette analyse nous intéresse ici, parce qu’elle invite à saisir que le rapport entre comédien et spectateur, à l’instar du rapport entre le chaman et la parturiente qu’il assiste par son chant et sa danse, n’est pas intelligible si on le prend comme un rapport à deux, comme un rapport spéculaire qui ne serait que suggestion. Ce qui se trouve actionné est plutôt un ensemble de rapports entre plusieurs positions qui se soutiennent l’une l’autre, où sont intriquées trois croyances qui sont à différencier. Il s’agit de la croyance du clan dans les traditions mythiques dont le chaman est dépositaire, de la croyance du « malade » dans les pouvoirs curatifs du chaman et de la croyance du chaman dans ses propres pouvoirs acquis par initiation. Ces trois croyances agissent ensemble et concourent à former ce « champ de gravitation » sui generis où peut opérer efficacement le rituel. Par analogie, le jeu théâtral dans son ensemble ne mobilise-t-il pas nécessairement l’investissement différencié mais convergent d’un groupe social pour qui la convention théâtrale existe comme telle, celui du spectateur (certes, faisant communauté d’attente avec les autres), et celui du comédien (avec toute la troupe sur qui il s’appuie) ? Cette croyance, cet investissement qui n’est pas sans être libidinal, relève de ce que Freud appelait, dans un très ancien article, « l’attente croyante » (« die glaubende Erwartung ») - sans laquelle ne peut se concevoir quelque effet thérapeutique que ce soit¹¹. Mais une telle attente, pour tirer l’enseignement utile de l’anthropologie structurale, n’est pas que le fait du patient qui serait le seul « croyant ». Il y a plusieurs places possibles dans la croyance...

À chacun sa place, pourrait-on dire, et l’illusion sera bien gardée... À cette attente, cependant, nous sommes invités par le poète à ajouter cet appel, cette insistance, cette démesure que formule : encore.

De l’illusion dans la Poétique.

Poursuivons notre investigation de l’ainsi nommée « illusion théâtrale » en dialoguant avec quelques-uns de ceux qui en ont fait l’objet d’une

¹¹ S. Freud, « Traitement psychique » (traitement d’âme) (« Seelebehandlung »), in *Résultats, idées, problèmes*, tome I 1890-1920, Paris, PUF, 1984, pp. 1 - 23.

investigation très soutenue, au cœur de cette tradition poétique et esthétique à laquelle j'ai fait allusion plus haut.

Cette tradition se partage pour ainsi dire entre deux grandes tendances : l'une, qui tire l'exigence du jeu théâtral dans le sens de l'efficacité magique la plus complète, et l'autre, en revanche, qui le tire dans le sens de la plus grande lucidité critique. Sans citer ici l'école baroque espagnole si riche en ses extravagances ou l'école élisabéthaine à laquelle nous ont initiés les passions shakespeariennes, nous pouvons nous arrêter à des représentants classiques de cette problématique. Suivons les indications de Jean Roussel dans un de ses essais très suggestifs sur la question, et dont le titre nous convient parfaitement : « L'illusion théâtrale »¹². Il limite sa réflexion à des auteurs significatifs qui illustrent fort utilement notre propos.

L'âge classique a été fasciné par la question de l'art et par ce qu'on pourrait appeler sa fabrication. Car l'art est artefact, artifice (la langue allemande s'en souvient pour laquelle « *kunstlich* » signifie à la fois artistique et artificiel). Que nul n'ignore l'artifice, - la fiction-, empêcherait-il l'illusion ? Et si le spectateur empoigné par la magie du spectacle en vient à oublier qui il est et où il est, s'il est dépossédé de lui-même et en perd le sens de la réalité, ne donne-t-on pas à l'artifice et par là-même aux artistes un pouvoir démesuré, dangereux ? Ce risque n'a pas arrêté Diderot qui aurait dit : « La perfection d'un spectacle consiste dans l'imitation si exacte d'une action que le spectateur, trompé sans interruption, s'imagine assister à l'action même ». De même, Voltaire : « Plus d'illusion, plus d'intérêt »...

À l'opposé, un critique comme Jean-Baptiste du Bos (vers 1718), connu pour son réalisme et son pragmatisme, soutient la thèse selon laquelle l'illusion c'est la fiction donnée et tenue pour telle. Le spectateur, commente Roussel, y exerce sans désemparer son bon sens tout en éprouvant l'émotion la plus vive. C'est sans extravaguer que l'on s'y passionne. Si l'on dissimule, au point de le faire oublier, l'appareil scénique dans son ensemble, l'on traite le public comme s'il n'existait pas. Cet escamotage serait la disparition de l'art lui-même.

¹² J. Roussel, « L'illusion théâtrale », in *Effets et formes de l'illusion*, Nouvelles revue de psychanalyse, n°4 automne 1971, Paris, Gallimard, pp 153-160.

Plus tardivement, en 1787, un Jean-Baptiste Marmontel soutiendra une thèse intermédiaire : l’illusion est indispensable à l’opération théâtrale, mais elle ne doit pas faire oublier l’art. « Le spectacle veut l’illusion, écrit-il, mais l’art y répugne ». Cette position était me semble-t-il déjà celle de Diderot dans son fameux *Paradoxe sur le comédien*¹³, position qui nuance sérieusement la citation relevée plus haut. C’est à toute une physiologie de l’émotion qu’il se livre pour traiter de cette question : les larmes sont-elles du personnage ou de la comédienne ? Ou encore : quels sont les effets du jeu d’un comédien s’il joue d’« âme » ou, au contraire, s’il joue « de jugement ».

Au fond, il n’y a pas à conclure : à ce jeu partagé le temps du spectacle l’erreur des sens alterne avec son démenti. Le jugement de goût, comme l’appelait Kant, implique l’ensemble du libre jeu des facultés, celui de la sensibilité et du jugement entre lesquelles se déploie le génie quasiment « transitionnel » de l’imagination... Peut-on concevoir la gamme entière de la jouissance scénique sans ce mécanisme à multiples détentes, sans la coopération subtile de multiples agences poétiques, sans l’infini parcours de l’Une et l’Autre scène ?

La possibilité de vivre sans réserve cette expérience particulière n’est pas partagée par tout le monde. Le jeu théâtre, son espace démultiplié, sa temporalité bousculée, exige une pluralité corrélative, pour tous les « agents » concernés, de plusieurs modes d’identification et de négation... Dans cet espace réservé peut régner en maître le pouvoir du « comme si », du « mi-dire », du croire et du dé-croire...

Marmontel pensait que le théâtre cultivé par la bourgeoisie était destiné à la renforcer dans son idéologie et que pour ce faire il lui fallait reposer sur l’envoûtement, sur la reproduction suggestive de ses idéaux intemporels, sur la consolidation de ses modèles et de ses grands « caractères ». Cette manipulation idéologique sollicitait un type particulier, imaginaire et idéalisant, d’identification induisant une forme collective de déni de la réalité.

¹³ D. Diderot, *Paradoxe sur le comédien*, Edition de Robert Abirached, Paris, Gallimard, Folio Classique, 1994.

Brecht, Artaud et l'identification.

Une telle critique annonce celle de Brecht qui en a radicalisé l'expression tant sur le plan de la pensée que sur le plan de l'action théâtrale politiquement engagée. Si pour lui le théâtre doit être une expérience collective de réjouissance, un réel divertissement, il le fait en sollicitant chez chacun, singulièrement, ses propres pouvoirs de penser, d'observer, de juger, pouvoirs qui constituent du reste en eux-mêmes une véritable et durable source de plaisir. Pour éviter de faire des spectateurs des envoûtés, des hypnotisés, il faut mettre en œuvre des procédés de jeu, de mise en scène, de tableaux, de scénographie, de rythme, de voix qui rompent l'identification mimétique, spéculaire, si immédiate et si tentante, aussi bien – et d'abord- chez le comédien lui-même dans la création de son personnage que chez le spectateur. Or, pour rompre une telle identification tant contestée, il a d'abord fallu évidemment qu'elle prenne place... Il s'agit donc d'en jouer sans y céder. Telle est la foncière ambiguïté qui forme la matière même de notre fantaisie capable à la fois des significations et du signifiant. Le théâtre n'a pas à endormir l'intelligence mais à la libérer, il n'a pas à bercer la sensibilité mais à l'aiguiser, afin de rendre la « réalité » questionnable, insolite, non naturelle. Les choses telles quelles nous sont imposées, ne vont pas de soi, ce qui nous est présenté comme la réalité inamovible est le résultat d'un processus historique, de contradictions douloureuses que l'on doit dénoncer et de modes de vie en commun des hommes appelés sans cesse à se transformer.

L'originalité de Brecht, bien exprimée dans son essai *L'achat du cuivre* ou dans le *Petit organon pour le théâtre*¹⁴, est de creuser en son fond le paradoxe : les prodigieuses ressources de la négation, cœur du langage et de la fiction, trouvent une occasion inouïe de se déployer au théâtre. Apposer au réel le sceau du bizarre, de l'étrange, voilà ce que veut opérer la « Verfremdung » brechtienne - dont la traduction par « distanciation » occulte la force et l'énergie (ce terme comporte en effet le préfixe « ver » , si fécond dans la langue freudienne, et la racine « Fremd » qui nous porte au plus près de l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*). La volonté brechtienne d'appeler

¹⁴ B. Brecht, *L'achat du cuivre*, tr. fr Paris, L'Arche, 1970 ; *Petit organon pour le théâtre*, ibidem, 1978.

épique son théâtre en contestation du théâtre dramatique tient à cette nécessité de produire un rapport actif et transformateur au réel et à l'illusion, à l'identification.

« Le comédien, écrit-il, doit renoncer aux artifices qu'on lui avait appris pour amener le public à s'identifier à ses personnages. Comme il ne se propose plus de mettre son public en transe, il ne faut pas qu'il s'y mette lui-même. S'il doit représenter un possédé, il se gardera de donner l'impression de l'être lui-même ; sinon, comment les spectateurs découvrirait-ils ce qui possède le possédé ? »¹⁵.

Avec de tout autres accents, Artaud s'est révolté contre le théâtre et la culture tels que l'Occident les ont promus, en perdant leur pouvoir d'utopie, de mutation, de réelle poésie. Ce que le spectateur doit rencontrer est ce qui sera le plus étranger à sa « psychologie » - cette odieuse et ruineuse psychologie, réductrice et étriquée, qui n'a de cesse de ramener le connu au connu. Le théâtre dans son insurrection même le lieu d'une alchimie radicale dont l'effet est de métamorphose et de purification. Cela ne va pas sans une réelle cruauté, non celle spectaculaire des carnages et des supplices, mais cette cruauté qui s'exerce sur soi-même quand sont ébranlées les certitudes et sont secoués les sommeils de la pensée.

« Nous ne sommes pas libres. Et le ciel peut encore nous tomber sur la tête. Et le théâtre est fait pour nous apprendre d'abord cela¹⁶ ».

« ...et j'attendais encore »...

Pour conclure ces aperçus épars sur cette problématique de l'illusion théâtrale en sa possible parenté avec nos questions d'analystes, je ne puis oublier les pistes qu'Octave Mannoni nous a ouvertes .

Si l'expérience théâtrale relève bien de l'efficacité symbolique, elle nous confirme que la foi, la croyance, l'illusion - chacune en son registre spécifique, sont constituées de la parole de l'autre. Nul ne peut s'y soustraire. Celui qui a cru a besoin à son tour de faire croire. L'institution théâtrale (... ou analytique)

¹⁵ *Petit organon*, p.63.

¹⁶ Antonin Artaud, *Le théâtre et son double*, Gallimard, Collection Idées, Paris, 1964, p.121.

est précisément un champ de gravitation, un espace offert au jeu des places au sein duquel se rencontrent transferts, désirs, attentes croyantes, illusions, désillusions. Délaiés, déconstruits, critiqués, analysés, les idéaux se déplacent, perpétuant sur un mode transformé (sublimé, peut-être ou subrepticement répété) leur efficace fonction de transmission et de tradition. Si l'on n'y croit plus, pourrait-on penser, il y en a qui y croient (encore), et cela nous suffit.

O. Mannoni avait finement décrit cette fameuse *Verleugnung* (désaveu) avec quoi nous avons, après Freud, à nous débattre - notamment, aujourd'hui, par le biais du « des/ » de l'intitulé de ce colloque. Son article « Je sais bien mais quand même »¹⁷ montrait que sur ce terrain un Corneille ou un Shakespeare nous avaient quelque peu précédés. Le premier dans son *Illusion comique* où le vieillard crédule et naïf, trompé par la scène que lui découvre le magicien, est ensuite détrompé et soulagé de retrouver sain et sauf son fils qu'il croyait mort. Dans *La Mégère apprivoisée*, le second figure un ivrogne à qui l'on fait croire qu'il est un prince. Nous nous réjouissons de l'effet de tromperie que l'on fait subir à un « autre » et de voir cet autre tomber dans le piège, et ce plaisir particulier est plus grand sans doute que celui de lui voir retrouver ses esprits...

Certes, le théâtre est un jeu. Et l'on s'y rend en connaissance de cause, non pour être mystifiés mais pour éprouver fortement les pouvoirs que nous lui attribuons de nous transporter, de nous séduire, de stimuler « le jeu de toutes nos facultés ».

Il resterait à aller plus loin dans les questions – questions que nous n'avons pas soulevées par jeu- et qui touchent à nos manières institutionnelles d'adhérer à nos modes de faire, de penser, de conceptualiser, de transmettre. Et si malgré les tourmentes, les vagues modernes et postmodernes, nous persistons en nos convictions, c'est qu'il nous reste quelque potentialité d'illusion et de désillusion et que, comme le Poète, nous attendons encore...

¹⁷ Mannoni O., *ibidem*, pp 3-29.

DES/ILLUSION : ET APRES ?

FRANÇOISE DELBARY-JACERME

Désillusion nous fait entendre, d'un seul trait de parole, la pluralité foisonnante de nos illusions et leur effondrement. Un seul mot - et un *slash* – pour ces deux scènes de notre vie psychique, qui se présentent souvent comme inséparables. Comme si l'une ne pouvait pas aller sans l'autre, dans un processus d'engendrement réciproque inéluctable.

Illusions et désillusions ont certes, partie liée. Elles sont l'une et l'autre essentielles, dans leur chiasme, à la constitution du champ symbolique, comme Winnicott le donne à entendre. Pourtant, nos désillusions, aussi fondatrices soient-elles en un temps inaugural, seront-elles toujours à la croisée de nos chemins ? Seront-elles toujours l'horizon de nos rencontres avec le réel, ou bien peuvent-elles, à condition que nous ne trichions pas avec elles, rendre possible que s'ouvre l'espace clos de leur succession et de leur alternance ?

Y a-t-il un avenir possible à nos désillusions, et un avenir qui soit au-delà et de l'illusion et de la désillusion, dans un dépassement décisif du jeu de leur tourniquet ? C'est indispensable, mais à construire. Sortir de la désillusion, en sortir vraiment, n'est envisageable qu'à la condition de trouver une voie, qui ne soit ni un déni du réel, ni un enlèvement dans les puissances de la désolation. Faire de la désillusion un destin obligé, ne relèverait-il pas d'un processus de déliaison pulsionnelle, favorisant le travail de sape, souterrain, d'une force de haine destructrice qui viendrait, à l'avance, ruiner toute aspiration, toute pensée, tout acte ? Et qui s'en prendrait aussi à toute tentative d'examiner ce qu'elle est ? Comme si, à vouloir la prendre en considération et à interroger l'expérience de sa traversée, l'on allait être

nécessairement condamné au ressassement, ou encore à dérouler la litanie triste, et attristante, des formes sous lesquelles elle a pu nous éprouver, au plus vif de notre histoire singulière, comme dans nos aspirations politiques et sociales.

Ne pas se voiler pudiquement la face devant « *l'identité malheureuse* »¹ du présent, se laisser questionner, avec exigence, par l'état si décevant du monde, c'est la démarche de Freud par exemple en mars 1915, lorsqu'il écrit à Karl Abraham cette lettre au titre évocateur : *la désillusion devant la guerre*². Un texte à lire et à relire, et d'une étonnante actualité pour nous, un siècle après. Car ne sommes-nous pas, en effet, affrontés, nous aussi, à une guerre impitoyable ? Une guerre d'une autre nature, beaucoup plus sophistiquée et insidieuse, mais non moins cruellement destructrice. Une guerre qui ne se laisse pas identifier comme telle, et qui exigerait de nous d'autres formes, d'autres catégories, pour en appréhender la spécificité.

Pour autant, les questions posées par Freud et plus tard reprises et prolongées par Lacan dans son séminaire *L'éthique de la psychanalyse*³, ne manquent pas de faire insistance, et gardent toute leur pertinence. Les prendre en compte n'est pas, contrairement à ce qui parfois s'entend, la marque du pessimisme ou de l'idiosyncrasie de leur auteur. C'est, au contraire, ne pas renoncer à essayer d'élucider « *ce que l'homme fait à l'homme* », pour emprunter à Myriam Revault D'Allonnes le titre d'un de ses livres⁴. C'est également amplifier cette question en se demandant ce que le signifiant fait à l'homme. C'est suivre le fil conducteur de la pensée, une pensée dont le désir est l'une

¹ Vous aurez reconnu là le titre d'un des derniers livres d'Alain Finkielkraut (Stock 2013). Un livre dans lequel il n'hésite pas à mettre au travail les questions épineuses du présent, par exemple celle-ci : « Reste à savoir, dans un monde qui remplace l'art de lire par l'interconnexion permanente et qui proscrit l'élitisme culturel au nom de l'égalité, s'il est encore possible d'hériter et de transmettre. »

² Freud : *Notre relation à la mort*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2012. « La désillusion devant la guerre » est le premier des textes de ce volume.

³ D'une certaine façon tout ce séminaire de 1960 pourrait apparaître comme une longue méditation sur les éléments clefs de cette lettre de Freud à Abraham, et permettre du coup de mieux saisir la profonde unité et nécessité des différentes étapes du parcours de pensée de Lacan.

⁴ Myriam Revault d'Allonnes : *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Champs Flammarion 1995.

des modalités éminentes, et même notre essence si l'on garde en mémoire les propositions de Spinoza dans son *Éthique*⁵.

À la recherche d'une autre résonance.

Mais de quel lieu pouvoir parler, sans amertume, et aussi sans complaisance mélancolique, de ces attentes déçues, de ces ratages, de l'éboulement des certitudes croyantes qui faisaient nos points d'appui, et dont la chute ne nous laisse pas indemnes ? De quel lieu rendre possible un déplacement, une métamorphose peut-être, qui puisse nous porter ailleurs ?

Un tel lieu n'est pas de l'ordre d'un déjà là, attendant d'être découvert. C'est un lieu qui se constitue au fil des séances d'une psychanalyse. Dans cet espace inédit, et inespéré à plus d'un titre, il ne s'agit pas tant de parler de nos désillusions, mais bien plutôt, de laisser nos désillusions venir, elles, jusqu'à leur dire propre, en nous acheminant vers le creux, le vide, qu'elles ont inscrit en nous.

Se mettre à l'écoute de nos désillusions, c'est tenter de sortir du registre de la psychologie, quitter une posture subjective (ou moïque) de surplomb et de maîtrise, spécifique du « *discours universitaire* » qui affectionne tant les catégories, pour entrer dans un tout autre espace psychique, où il devient possible de découvrir nos désillusions de nouvelle façon. Et, les écoutant d'une autre oreille, de leur permettre de prendre une nouvelle résonance, et d'entrer dans une autre dynamique. Si tant est qu'il nous soit possible d'approcher « *cette patience et cette douleur du négatif*⁶ », et de rejoindre, sans trop de frayeur, ces moments d'une histoire où, comme l'écrit René Char à Nicolas de Staël :

« *Le jour ici est à la nuit. Le vent ne nous pousse plus*⁷ »

Ou encore, pour emprunter à un analysant une formulation qui m'avait frappée, ces moments où « *on est à l'étouffement.* » Aller jusque-là, non pour y demeurer, mais parce que c'est depuis le lieu de nos désillusions,

⁵ Spinoza : *Éthique* Troisième partie, Scolie de la proposition 11.

⁶ Hegel : *Phénoménologie de L'Esprit*, Préface 2^o partie, Editions Aubier, Bibliothèque Philosophique bilingue, Traduction J. Hyppolite, p. 51.

⁷ Lettres de R. Char à N. de Staël. Correspondance 1951-1954. Editions des Busclats, 2010.

premières, ou plus récentes, et de ce qu'il en reste d'encrypté en soi, dans une mémoire oubliée qui concerne aussi le corps, c'est depuis ce lieu-là, qu'il est possible de retrouver souffle.

Mais cette traversée, si cathartique, n'est pas gagnée d'avance, d'autant qu'elle peut prendre l'allure menaçante de cette descente vers les Mères, vers les Destinées, dont Goethe dans son second Faust, nous dépeint les aspérités⁸. Traversée du fantasme, rencontre avec les formes terrifiantes d'un grand Autre non barré, dira-t-on plutôt dans la langue en usage chez les psychanalystes. Ce n'est possible que dans le champ du transfert, et grâce à lui. Ce champ désigné comme flottant par Michèle Montrelay, en écho à l'attention flottante du psychanalyste. Il n'est pas possible, fait-elle remarquer, de penser le champ du transfert comme un espace cartésien, en ce qu'« *il se feuillette, se démultiplie, (...) chacun de ces éléments est à la fois ici et partout ailleurs*⁹ ». Par le mouvement constant qui le caractérise, « *il s'agit d'une organisation dynamique et non pas d'une structure constituée de parties une fois pour toutes distinctes et mises à une place donnée*¹⁰ ». Si nos désillusions trouvent à déployer leur dire, leurs traces inconscientes, en un tel champ flottant, elles peuvent alors entrer dans une mobilité et une plasticité qui change radicalement la donne.

La présence si particulière de l'analyste, son écoute flottante, ses mots, qui dessinent un autre paysage, et qui parfois se feront entendre dans une résonance différente, tout au long de la vie, font limite à l'agressivité inconsciente enkystée dans les restes insus de nos illusions et désillusions. Des « restes » toujours plus importants, invalidants, et destructeurs, qu'on ne le pensait. Pouvoir, dans la cure, identifier leurs territoires, leurs formes, leurs ombres, c'est ouvrir la possibilité de s'extirper de leurs sédimentations, et libérer leur *energeia*. C'est renouer avec le jeu d'une mobilité psychique, et corporelle tout autant, qui avait été arrêtée, voire gelée. Cette possibilité nous l'apprenons du rêve.

⁸ Certains traducteurs de Goethe proposent « La descente vers les Mères ». C'est une traduction interprétative intéressante, que tellement de cures ne démentiraient pas !

⁹ Voir tout spécialement son article « Lieux et génies », Confrontation N°10 Automne 83, Aubier, p. 111 à 126.

¹⁰ Ibid. p. 117.

Lacan, à la fin du séminaire *Le transfert*¹¹, après avoir cité le vers fameux de Pindare, « *Rêve d'une ombre, l'homme.* », ajoute ceci : « *C'est de mon rêve, c'est de me déplacer dans le champ du rêve en tant qu'il est le champ d'errance du signifiant, que je peux entrevoir la possibilité de dissiper les effets de l'ombre, et savoir que ce n'est qu'une ombre. Bien sûr, il y a quelque chose que je peux longtemps encore ne pas savoir, c'est que je rêve. Mais déjà au niveau et dans le champ du rêve, si je sais bien l'interroger et l'articuler, non seulement je triomphe de l'ombre, mais j'ai un premier accès à l'idée qu'il y a plus réel que l'ombre, qu'il y a, tout d'abord et au moins, le réel du désir dont cette ombre me sépare*¹² ».

Perdre ses désillusions, après avoir perdu ses illusions, ne conduit donc pas forcément à la mélancolie, mais acheminerait plutôt vers le terme d'une analyse. Vers cette limite où s'inscrit une loi qui permet de décrypter la forme dans laquelle nous rencontrons le réel du désir.

« *Ce que le sujet conquiert dans l'analyse* », peut-on lire dans le séminaire VII, « *c'est dans le transfert quelque chose (...) qui donne à tout ce qui vit sa forme - c'est sa propre loi, dont, si je puis dire, le sujet dépouille le scrutin. Cette loi est d'abord toujours acceptation de quelque chose qui a commencé de s'articuler avant lui dans les générations précédentes...*¹³ ».

La question du Bien et la « barrière du désir. »

Ce « *quelque chose* » qui touche de près le réel du désir, nous conduit directement aux confins de cette ligne, dont Lacan se demande dans ce séminaire, si nous l'avons, ou non, déjà franchie.

Sur cette ligne est située ce qu'il nomme « *la barrière du désir* », mais aussi la question du Bien, caractéristique, depuis toujours, du domaine de l'éthique. S'interroger sur la nature du Bien, sur sa possibilité, s'avère inséparable de la question même du désir, dans la mesure où celui-ci se présente toujours comme une aspiration au Bien, ce qui n'est pas sans comporter une dimension de leurre.

¹¹ Huitième Pythique.

¹² J. Lacan, *Le Séminaire livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, p. 438.

¹³ J. Lacan, *Le Séminaire livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 347.

« *La barrière du désir* », voilà une formulation somme toute étrange, et qui ne manque pas d'interroger. Au regard de la métaphore si aérienne de cette « levée des illusions », dont l'argument de ce colloque nous dit qu'elle marque l'expérience de l'analyse, l'on aurait pu s'attendre à tout autre chose ! Ainsi, « *Guérir* » de ses illusions, n'être plus retenu par elles, et pouvoir du coup avancer « *sur la voie de son désir*¹⁴ », conduirait nécessairement à cette barrière du désir. Une barrière est ce qui fait obstacle et empêche, voire interdit, un passage. Mais c'est aussi ce qui, faisant seuil, contribue à délimiter un espace spécifique, et même au besoin, à le protéger.

Cette multiplicité de fonctions accentue l'ambiguïté et la complexité en jeu dans la formulation de Lacan. Comme toujours avec le génitif, on peut se demander s'il s'agit d'une barrière étrangère au désir, et dressée devant lui dans un geste d'interdiction, ou si nous avons affaire à un processus inhérent au désir, et surgi du mouvement même de sa manifestation. Le désir viendrait alors, dans une nécessité inéluctable, faire obstacle à son propre accomplissement.

Ce génitif subjectif viendrait ici souligner le paradoxe qui marque la définition même du désir. *Desiderare*, au plus près d'une étymologie, en l'occurrence tout à fait parlante, c'est cesser de voir l'astre. C'est déplorer son absence, la regretter. Ainsi, sauf à se nier comme désir, ce qui peut arriver, celui-ci ne peut abolir la dimension d'absence, de manque, qui le caractérise.

Un manque intransitif, qui n'est pas *manque de quelque chose*, mais qui surgit de la nécessaire dimension d'absence inscrite au plus essentiel du désir. Et, l'analyse hégélienne du désir viendra amplifier cette dimension obligée d'inaccomplissement du désir, en mettant l'accent sur la puissance de négation, et de destruction, de l'objet visé par le désir. Nos désirs ne peuvent pas, nostalgiques qu'ils sont, renoncer, et oublier l'astre toujours déjà perdu et impossible à retrouver, d'une satisfaction espérée et fantasmée. En réalité, ils

¹⁴ Il vaut la peine de relire ces premières pages de la séance du 11 Mai 60, (p. 257 et 258) et de réinscrire, dans son contexte, la remarque de Lacan citée dans l'argument. Dans ce temps du séminaire, Lacan s'interroge sur la fonction du bien, rappelant d'emblée, à quel point la notion et la finalité du bien, demeurent « *problématiques* » dans l'expérience de la psychanalyse. Et ce n'est pas sans une nuance d'ironie qu'il introduit alors cette forme du « *désir de bien faire* », qui prend la forme d'un « *désir de guérir* ». Désir de guérir, dont il dit qu'il peut, de façon paradoxale, être désigné « *comme un non-désir de guérir* ».

n'ont pas comme finalité, de trouver cette satisfaction recherchée, souvent identifiée au plaisir, et toujours attendue en vain. Leur destin est d'avoir à maintenir cette aspiration paradoxale qui les constitue, et qui les assigne à se faire désir de désirer. Manifestement, dans son être même, le désir est au plus près de ce phallus, dont Lacan ne cesse de dire qu'il est le signifiant du manque¹⁵.

Ce paradoxe, essentiel au désir, et constitutif de notre humanité¹⁶, a été nettement perçu par Freud dès l'*Entwurf*¹⁷. N'est-ce pas d'ailleurs le travail, la méditation de ce paradoxe, qui le conduit jusqu'aux développements décisifs de l'*Au-delà du principe de plaisir* ? Le paradoxe qui se tient au cœur même du désir, sa barrière propre, éclaire l'énigme de la pulsion de mort, mais oblige aussi à dépasser l'opposition dualiste du plaisir et de la réalité, dévoilant que nos mouvements pulsionnels ne visent pas le plaisir, mais autre chose. Cet entre-deux fantasmatique, qui mêle présence et absence, et dans lequel se tiennent les objets visés par le désir, favorise le glissement du désir. Les hystériques, dont Freud a pu dire qu'elles lui avaient tout appris, ne cessent de le faire entendre.

« Je te demande – quoi ? - de refuser – Quoi ? ce que je t'offre –pourquoi ? – parce que ce n'est pas ça¹⁸ ».

Tel serait, dans les termes proposés par Lacan dans *Encore*, l'espace où se joue cette glisse incessante du désir.

La logique des besoins et le « service des biens ».

Lorsque c'est « ça », ça pris ici, non comme une instance psychique, ni non plus comme renvoi à l'objet a dans le propos de Lacan, mais simplement au sens ou la satisfaction, la disparition du manque dans un état de

¹⁵ J. Lacan : La signification du phallus, *Écrits*, Paris, Seuil, p. 685 à 695.

¹⁶ Quelle tristesse de voir cette dimension, si fondamentale pour nous, du désir, être oubliée jusqu'à la réduire à un slogan qu'il faudrait remiser au chapitre des vieilleries, et parfois même dans des propos qui se réclament de la psychanalyse.

¹⁷ S. Freud : *Entwurf einer Psychologie*. Ce texte, dont l'écriture commence en 1895, au moment où se fait la rencontre avec Fliess, s'avère toujours plus fondamental. En français, *Esquisse d'une psychologie*, Erès 2011, nouvelle traduction de S. Hommel, J. Le Troquer, A. Liegeon, F. Samson

¹⁸ J. Lacan, *Le Séminaire livre XX Encore*, Paris, Seuil, p. 114.

complétude serait assurée, alors nous ne sommes plus sur la voie du désir comme tel, mais à strictement parler, dans la sphère des besoins. Ces derniers exigent une réponse adéquate, et ils la trouvent. Elle leur est fournie par ces « biens », ces produits, qui s'offrent en abondance à nous, pour être consommés. Ces biens nous installent, voire nous enferment, dans le règne exclusif et mesquin de l'utile, de la gestion comptable. Celle-ci prend en charge la destruction de ces biens, l'anéantissement impliqué dans l'acte de consommer. Et elle veille au renouvellement indéfini de ce processus¹⁹.

Cette logique fonctionnelle se complexifie, évidemment, dans un monde où les biens se font aussi signes plus abstraits, articulés à des marques commerciales, destinées à assurer le surgissement d'un univers de petites différences. Ils glissent alors le long de chaînes signifiantes, d'une manière analogue à ce qui se passe avec les symptômes hystériques. Mais ce qui demeure, dans le registre des besoins, est la tendance à masquer l'espace même de la parole. Une parole qui ne saurait se confondre avec un signe servant à communiquer. Sur cette question cruciale, le discours de Rome, pourtant daté de 1953, n'a pas pris une ride, et mérite toujours d'être relu²⁰.

La logique fonctionnelle du « service des biens », ne peut faire place à la demande. La demande, entendue bien sûr au sens où, avec la psychanalyse, nous cherchons à entendre celle-ci, dans cette dimension d'équivocité qui lui est essentielle, et qui fait son opacité. La demande, à laquelle il importe de ne pas s'empresse de trop vite, ou trop directement, répondre. Lacan propose de situer la demande comme ce lieu où s'origine le désir.

« *Le désir s'ébauche dans la marge où la demande se déchire du besoin...* », peut-on lire dans les Écrits²¹. C'est une déchirure essentielle, qui doit faire craindre les accommodages pervers, si l'on peut dire, qui aboutiraient à une forme particulière d'aphanisis du désir, et en même temps, à l'effacement de cette ligne sur laquelle est située la question éthique du Bien, dans sa distinction, nécessaire mais souvent problématique, d'avec le mal. Une barrière, entendue comme ce qui fait limite et protège l'espace du désir cette

¹⁹ C'est ce que Hegel nommait « *le mauvais infini*. »

²⁰ J. Lacan *Écrits*, Paris, Seuil, p. 237 à 322 ; en particulier les p. 296 et suivantes.

²¹ J. Lacan *Écrits*, Paris, Seuil Subversion du sujet et dialectique du désir, p. 814.

fois, semble d'autant plus nécessaire, que le *service des biens* est totalitaire. Il tend à se développer sans limite, et pour ce faire, à installer partout le règne d'une indistinction, qui évidemment, n'a cure d'aucune des différences constitutives du champ éthique.

À effacer la distinction entre désir et besoin, on court le danger que le désir en vienne lui-même à se nier comme désir, à se retourner contre lui et à annuler sa différence, en se laissant prendre dans le leurre mortel du besoin. N'est-ce pas une expérience quotidienne, et devenue si banale, qu'elle n'interroge même plus ?

Mais que veut le désir ? Que cherche-t-il « *sans le savoir* » ? « *Ne pas céder sur son désir* », n'est-ce pas, ici, réaffirmer le paradoxe du désir, en maintenant ouvert, l'espace de la question fameuse, et abyssale : « *Che Vuoi ?* ». C'est dans la toute dernière des séances du séminaire *L'éthique*, lorsque Lacan insiste sur les paradoxes dont elle est nécessairement marquée, qu'il introduit cette proposition : « *ne pas céder sur son désir* ». Elle est avancée, précise-t-il d'emblée, « *à titre expérimental* », et se formule « *en manière de paradoxe* » :

« Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir.(...) Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet – vous l'observerez dans chaque cas, notez-en la dimension – de quelque trahison. Ou le sujet trahit sa voie, se trahit lui-même, et c'est sensible pour lui-même. Ou, plus simplement, il tolère que quelqu'un avec qui il s'est plus ou moins voué à quelque chose ait trahi son attente...²² ».

À réinscrire cette proposition dans son contexte, elle retrouve son tranchant, et se libère de l'allure de slogan que, dans une entropie que le discours ne peut éviter, on lui donne parfois.

La question du désir, et sa barrière, se tient donc au cœur des paradoxes de l'éthique. Le désir doit en être « *averti* », s'il veut parvenir à avancer sur la voie qui est la sienne. Averti aussi, qu'il y a un au-delà du

²² J. Lacan *Séminaire VII*, « Les paradoxes de l'éthique », p. 368 et 370

principe de plaisir. Un au-delà où Freud, dans *l'Esquisse déjà*²³, discerne la présence de « *das Ding* ».

Das Ding, contrairement à ce qu'une lecture insuffisante de Sade pourrait faire croire, ne peut pas être l'objet visé par le désir.

Une forme totalitaire du signifiant ?

C'est ici que se trace cette ligne d'interdits, qu'il faudrait ne pas chercher à franchir. Cette Chose n'est pas à entendre dans une transcendance intemporelle. Il faut chercher à en identifier les formes historiques, politiques, et ne pas l'enclorre non plus, dans la seule dimension du rapport au corps de la mère, même si cet aspect de la Chose a, en effet, son importance. L'interrogation sur la Chose, qui concerne très directement la question de la jouissance, est d'ordre métapsychologique, voire même ontologique, comme Lacan le dit de la question des pulsions. Sur la voie du désir, on rencontre forcément la Chose, et dans les modalités souvent inexplorées que lui confère le présent. C'est bien à tâcher de les identifier qu'œuvre, après Freud, Lacan, dans ce séminaire décisif de l'éthique de la psychanalyse tout spécialement.

Le service des biens ne serait-il pas l'une des formes dans lesquelles se tient aujourd'hui la Chose ? Pour nous réveiller quant à cette question, Lacan ne manque pas de faire jouer l'ironie. Elle est par exemple sensible lorsque, dans une anticipation étonnante – car enfin le séminaire VII, c'était en 1959/60 – il montre ce que devient aujourd'hui ce fleuron de la morale kantienne, la maxime clef de tout l'édifice moral.

Il ne s'agit plus de pouvoir universaliser la maxime de notre action, mais de n'agir « *qu'en sorte que notre action puisse être programmée*²⁴ ». Ironie encore, dans l'expression elle-même du « *service des biens* », ou les petites lettres minuscules s. b. viennent signifier l'aplatissement, l'écrasement de la dimension du Souverain Bien, et avec lui l'écrasement par le réel de la dimension propre de l'éthique.

²³ S. Freud *Esquisse d'une psychologie*, op. cit.

²⁴ J. Lacan *Séminaire VII*, p.94

Le service des biens, qui a comme objectif d'englober tout l'univers et d'aboutir à l'État Universel, se ressourçe aux exigences implacables et cruelles du surmoi, et table sur notre propension à la culpabilité. Il devient d'autant plus exigeant qu'on lui fait plus de sacrifices. C'est la tradition éternelle du pouvoir, dans sa version post-révolutionnaire, note Lacan. C'est celle qui ne cesse de nous dire « *Continuons à travailler, et pour le désir, vous repasserez*²⁵ ».

On pourrait presque se croire en train de relire Marx, dans les *Manuscrits* de 1844 ! Sauf que, depuis Freud, nous savons, et ce n'est pas un détail, quelles liaisons et déliaisons pulsionnelles sont là secrètement en œuvre, singulièrement et collectivement, dans ces dispositifs agressifs mis en place par, et pour, le service des biens.

Des dispositifs qui font le jeu de la pulsion de mort.²⁶ De plus, après Freud, il faut aussi désormais compter avec une dimension qui, du vivant de ce dernier, n'avait pas encore dévoilé sa prodigieuse puissance. C'est la puissance du signifiant. Celle-ci, dans son déploiement exponentiel, donne lieu à une forme nouvelle de discours, différent de tous ceux qui jusqu'alors, existaient. Sa structure particulière est de ne rien oublier. (Comment ici, ne pas penser aux questions posées, dans l'actuel, par Internet ?)

Ce discours, « *surgi des petites lettres des mathématiques* », donne lieu à une aliénation supplémentaire. En lui, aucune place ne peut être faite à l'espace d'une omission, à un « *il ne savait pas* » où le sujet pourrait venir se situer, comme c'est le cas avec le discours de l'inconscient. Le service des biens suscite, exige, la domination de cette mathématisation du signifiant, dans un processus destiné à se passer de l'être humain.

Interrogation et espoir.

La question incontournable, et à ouvrir aujourd'hui de nouvelle façon, est celle du rapport de l'homme au signifiant. Ce rapport, demande Lacan, peut-il aller jusqu'à nous détruire ? Voici comment il développe cette question décisive :

²⁵ Ibid, p.367.

²⁶ Le livre de Jacques Hassoun *Les Indes occidentales*, Paris, Editions de l'éclat, 1987, porte directement sur ces processus de liaisons et déliaisons pulsionnelles.

« L'homme a appris à un moment à lancer et à faire circuler, dans le réel et dans le monde, le discours des mathématiques, qui, lui, ne saurait procéder à moins que rien ne soit oublié. Il suffit qu'une petite chaîne signifiante commence à fonctionner pour que les choses se poursuivent tout comme si elles fonctionnaient toutes seules, au point que nous en sommes à nous demander si le discours de la physique, engendré par la toute-puissance du signifiant, va confiner à l'intégration de la Nature ou à sa désintégration. »

Cette toute puissance du signifiant serait-elle une forme nouvelle d'un A non barré ? Lacan poursuit de cette façon :

« Ceci complique singulièrement, encore que ce ne soit sans doute qu'une de ses phases, le problème de notre désir.(...) »

C'est parce que le mouvement du désir est en train de passer la ligne d'une sorte de dévoilement, que l'avènement de la notion freudienne de la pulsion de mort a son sens pour nous. La question se pose au niveau du rapport de l'être humain avec le signifiant comme tel, en tant qu'au niveau du signifiant, peut être remis en question tout cycle de l'étant, y compris la vie dans son mouvement de perte et de retour.

C'est bien là ce qui donne son sens (...) à ce à quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs²⁷ ».

Ainsi, une fois passé le cap de la désillusion, sur la voie de nos désirs, c'est l'insistance du signifiant, que nous rencontrons. Pouvons-nous, et comment, « guérir » du signifiant, ou plus exactement, d'un certain usage numérisé du signifiant ? Guérir entre guillemets, car l'usage de cette notion dans le champ de la psychanalyse ne va pas sans difficulté²⁸.

Il n'est pas inessentiel, me semble-t-il, que ces questions sur les formes dans lesquels le signifiant vient nous impacter, aient trouvé leur place dans un séminaire qui aboutit à interroger la fonction du beau. La voie du désir nous conduit donc aussi à la question esthétique, dans les formes qu'elle

²⁷ J. Lacan *Séminaire VII*, p. 277.

²⁸ « Je prétends que rien n'est plus vacillant, dans le champ où nous sommes, que le concept de guérison », note Lacan, toujours dans ce même séminaire (p. 70), montrant par là qu'il reste fidèle aux propos critiques qu'il avait tenu en 1966, lors de sa conférence au Collège de Médecine, intitulé : *La place de la psychanalyse dans la médecine*, et dont j'avais tâché de faire l'examen lors d'un exposé au Cercle Freudien.

Des/illusions

prend aujourd'hui, à travers des « œuvres » qui visent l'éphémère, l'inconsistance, et même parfois la destruction²⁹.

Et il n'est pas inessentiel non plus, que Lacan ait fait précéder ces remarques, qui ne sont pas sans gravité, de ce trait :

« une interrogation permettant l'espoir³⁰ ».

²⁹ Sur toutes ces questions, une lecture s'impose : le livre de Gérard Wajcman : *L'objet du siècle*, Paris, Verdier, 1998.

³⁰ J. Lacan *Séminaire VII*, p. 275.

TRANSFERT A BLANC

CLAUDE MAILLARD

En exergue d'ouverture à ma communication au colloque, la citation suivante :

"A l'envers de la mort, il y a l'avant. Pas un avant comme les autres. C'est un avant, mais c'est un ailleurs ; en quelque sorte, le degré zéro de l'ailleurs". Citation prise dans le livre d'Olivier Grignon, *Le corps des larmes*.

Je présente ma communication sous la forme d'une Pièce en 2 actes et un entr'acte. Son titre est : **Transfert à blanc**.

Acte 1

not to ... this must

be the place.

Sean Penn*

...ce quelque chose qui n'est pas... ...à la base de ce quelle chose, ce blanc, qui n'est pas le néant, qui n'est pas sans mémoire, qui est et serait l'ouvert, le "d'où" d'un vers où on risque jusqu'à se perdre. Ce n'est pas le vide, mais cela peut puiser dans le vide, puise le vide. Ce "là" d'ailleurs et d'autrement toucherait à l'énigme que pose le vide. L'énigme du vide. Ce : il y a du blanc d'il y a / il n'y a pas. Blanc d'avant tout acte, précédant l'acte dans des mouvances d'une inertie qui n'est que d'apparence.

La pulsion de mort n'est pas noire, mais blanche ; n'est-elle pas là aux tours et détours de blanc. Présence dans l'espace/temps de l'invisible film en formation. Blanc Léviathan.

Peut-on dire que c'est une activité. Un paysage/visage d'intervalles. Passages qu'on inverse et qui nous traversent.

Blanc forme, rassemble, trans-faire, oeuvre le vide, et le vidant le remplit. Plus que l'acte même, il est l'avant et l'après l'acte. Ce qui est agissant. Il translocalise et temporalise. Proche et lointain, il distancie. Il permet la distanciation, là où se joue et se pose l'acte. Là, où peut surgir les lieux de la transférence.

Prenons un exemple, celui du blanc baleine Melville Moby Dick. Blanc crée des figures. La mer – matière et énergie – la libidinale entreprise, le neutre d'assurance-vie, en temps et espace qui se façonne et façonne. Façonne la baleine par le blanc. Si pas de mer pas de baleine, bien sûr ; mais si pas de blanc pas de transfert d'un temps de mer en baleine ...et la baleine apparaît/apparut et disparaît/disparut pour réapparaître à distance. D'où ce blanc en des recours non de Babel mais de baleine comme d'un trop évident de passé antérieur.

Promener les yeux sur ce qui ne peut se lire que dans la présence de blanc. Blanc de l'avancée à tâtons d'un braille inédit inouï, braille d'un autrement dit, basculant dans l'infini étrange, ou bousculant l'étrangement de l'infini. A la frontière (?) d'un sous le pont du blanc, *qu'y a-t-il, ne pas* d'un impossible d'entre le fond et la surface. Mais alors que sont ces formes et ces figures qui nous empreintent, qui nous épèlent et nous épient.. De quelles voltes d'énergie pouvons-nous ou risquons-nous d'être éveillés et provoqués dans des autrements à sentir. (Autrement : un autre nouveau. Un autrement. Là où était l'ancien, là que s'engendre la genèse du Ich). D'une autre portée d'aventure, peut-être. Celle d'un inconnu Diogène Laerte en traces, dans le temps d'un tournant *pas du temps / temps du pas*. Le péril serait d'être dans l'impossibilité de faire du blanc. Or c'est l'individu qui le fait. (A l'aube de tout objet et de tout sujet, le blanc).

Blanc réservoir et déversoir, plus vide que le vide, plus énigmatique que le Sphinx. Proche de la Sphinge aux yeux de braille. Pouvant lire ce rien de ce "not to" d'un *Qu'y a-t-il, ne pas*. (Répétition de la formule ou d'une formule – celle de Sean Penn, par exemple : *not to ...this must be the place* - pour ne pas lâcher prise de mobile dicte).

Reprise de blanc, à en citer le fragment suivant du texte japonais de Shusaku Arakawa : "...on peut le penser comme ce qui existe mais non différencié, pouvant être à la base de quelque chose et de rien...". Blanc se donnerait au regard. Lui, ce remplisseur de tous les espaces qu'il peut cerner, de toutes les trames qu'il dramatise, de tous les temps qu'il engrosse, de toutes les marges et interstices qu'il blanchit. Ce videur inépuisable ; à la nuit disparaissant pour emprunter au jour l'inépuisable source.

Blanc est ce qui suit et précède tout commencement et recommencement. Temps espace dont on ne sait comment il en advient. Comme le présent d'un palimpseste ne cessant de faire du rien l'inoublié inoubliable et de sa vie l'incalculable. Blanc, rassembleur et conservateur des antériorités. Il fait partie de l'univers, pour ne pas dire : c'est l'univers en soi et hors soi. Blanc d'énergie et de mouvement, dans ses myriades d'années lumière, light dans le sens impalpable, nucléaire.

Blanc inépuisable d'aucun n'en emporte la baleine. En langue morse cétacé écrit à la manière de J. Lacan, c'est-à-dire : c'est assez, c'en est assez d'un *neither or not* véhiculant le vide des temps.espaces en perpétuelles mouvances.

C'est l'homme qui fait le blanc. A le répéter pour en mesurer la complexité et de forme et d'usage. En ces points, qui s'évident pour s'emplir et se reformer. Infiniment formé, reformé, transformé, revenant de la nuit dans le priapisme de l'impossible du jour d'entre le doute et la croyance. Y croire à s'en illusionner. Il est bien celui de blancheur rectangle de la page des *machines vertige*. Comment en imaginer les possibles banquetts. N'y a-t-il pas quelque oiseau ou quelque ver luisant pour en prendre la traversée.

Sans blanc, qu'y aurait-il, "ne pas". Risquons à dire pour l'humour : la métaphore métamorphose du blanc, ce peut être la baleine. Pas n'importe laquelle. Celle de la *dicte mobile*.

L'impensable d'une pensée qu'on ne peut penser. Trou noir de l'impensable blanc. Qu'est-il ce blanc d'où s'engendrent formes et figures d'un "...*this must be the place*" de Sean Penn, qui fait qu'on est là avant même que de s'y approcher et d'y être plongé ou projeté. Voilà le blanc sortant du noir et

s'engendrant. Voilà le noir engendrant le blanc, qui se donne à suivre dans des frayages vertigineux ouverts à l'aventure, celle de Moby Dick s'échouant sur l'île.

Façonnant des volumes en images, blanc - toile de fond, fond de toile - prêt à se déchirer en maints endroits, ne se définit ni comme une apparition ni comme une trans-apparence, mais en une invisible présence d'absence, singularité première d'avant toute origine. Niveau blanc du blanc d'entre les fanons de l'immensité océane et les mots d'avant le langage. Présence comme venue d'Ailleurs en potentiel d'énergie de ce qui est toujours en voie de formation. *Not to... this must be the place* d'entre le noir de l'étoile de Gérard Grisey et le disque rouge de Joan Miro.

Ce blanc d'antériorités, est-ce et n'est-ce pas cette tisse imberbe, ce neutre abstrait et imparlable, cette libidinale mise et remise, que les hommes voient se jouer et pour autant se jouent, couchant les premiers transferts d'intensités de fulgurances et de mouvements. Blanc de la dernière page de l'acte 1 avec un petit a, dont l'absence rendrait le mot blanc scriptible imprononçable.

Comment conclure l'acte 1, sachant – comme l'écrit Gilles Deleuze – que la force de la conclusion consiste en partie dans ce qu'on supprime.

Alors, l'entr'acte.

Transfert à blanc

Entr'acte

*On entend jouer l'andante en
fa majeur de Beethoven et le
carnaval de Vienne de Robert
Schumann*

A blanc d'histoire (à blanc, l'histoire), avec souffle et face à face terre – monde, dans l'apnée du rien. De ce rien, qui ne confirme rien.

Espace/temps des transferts à blanc. Les premiers transferts, transfert d'intensité et de fulguration déclenchant mouvement and movements, transfert créant le monde extérieur, transfert faisant pose du Moi dans son commencement.

...Au fait, le mythe du blanc existe-t-il ? Qu'est-il. Ferait-il parti des mythes capables de porter tragédie et satire, comédie et drame. Ayant des racines si profondes que les implications infiltrantes les plus diverses peuvent s'y insérer, avec ce quelque chose de dangereusement éphémère en raison de l'évolution des situations qui l'ont provoqué à ce dire là. Oui, le mythe du blanc qu'est-il ? “ – une histoire simple, qui ne s'explique pas”, dirait Yasushi Inoué. Ce qui peut faire entendre et laisser entendre : Oh! le beau blanc, comme on s'exclame : oh ! la belle bleue, jusqu'à croire à son impossible disparition. Et à poétiser : le blanc est bleu à la nuit des quatre heures du matin. D'un blanc de noir à blanc et de vertige d'un avant qu'il ne fit jour. Blanc, oeil du jour portant la terre de nuit, engendrant d'autres matins d'où regarderaient de derrière une fenêtre les yeux bleus d'une femme.

C'est du point par point d'une tapisserie à petits points de ponctualités suspendues plus ou moins disjointes et variables, s'échancrant et puzzlant l'espace/temps d'entre demain et maintenant.

Appel à citation. (Voyons, qu'est-ce que ce blanc). "La nuit blanche avait enjambé Kolpino et la Barrière du Mi-Chemin. Une blancheur plus grande eut été impossible une minute encore, semblait-il, et l'hallucination se fendillerait comme du lait caillé frais". A relire dans le livre d'Ossip Mandelstam : Le timbre égyptien.

Dans l'espace/temps inévitable, blanc se tisse et en même temps tisse un alphabet vide hors sens de voyelles et consonnes. Dans les en-creux duquel, il ne cesse de continuer ce not to... this must be the place. Ce blanc, sans expérience préalable, pouvant être perçu comme coupole de lumière. Faisant écrire à Shusaku Arakawa : "Il n'y a pas de pensée sans blanc. Chaque acte mental provient du blanc et le traverse, et il en est ainsi de tout acte". Dire encore, c'est le fait de poser neutre, dans le sens de maintenir ouvert (dans le sens qu'en donne Héraclite – fragment 50 – au sens d'aller prendre et de réunir). N'est-il pas ce neutre apnéique, précédant pour l'homme tout objet et même tout sujet dans leur commencement.

Et voilà, en exergue à la fin de l'entr'acte, le dire du philosophe Jean-Paul Dollé* : "L'origine de ce qu'on est, c'est qu'on n'y était pas. Et c'est comme ça. On peut faire tout ce qu'on veut, on ne pourra jamais abolir ce scandale logique. Précisément, contre quoi se pense la pensée du "ne pas...", du pas encore, surgi de quelque chose".

Transfert à blanc

À l'heure de l'Acte 2

En exergue :
Blanc,
Ce qui bouge en nous,
sans poids,
ce que nous échangeons.
Blanc et léger :
qu'il voyage.

Ainsi écrivait Paul Celan dans Grille de Parole.

Peut-être faut-il réentendre la phrase de Sean Penn et la traduire par : une aventure de langue par le blanc des transferts. Ouvrant et oeuvrant le pas du temps/temps du pas dans les espaces-temps perdus ou re-trouvés où l'homme passant (pas sans histoire) chemine. ...“not to”, ce quelque chose qui n'est pas. Ce reste, ce rien du reste – blanc – qui attend. Depuis le blanc des yeux, dans la brume d'un proche lointain mirage lui permettant d'y croire. Mais à quoi... Et à qui.

Une petite parenthèse pour faciliter l'approche. Le plaisir de citer Marcel Duchamp. “ (...) L'art est un mirage. Un mirage exactement comme dans le désert. L'oasis qui apparaît, c'est très beau jusqu'au moment où on crève de soif évidemment. Mais on ne crève pas de soif dans le domaine de l'art. Le mirage est solide”. 1964

Blanc de fond et d'engendrement pré-existant le vide, en le vidant et en le remplissant. Serait-ce le neutre, s'il ne l'était déjà. “Blanc, c'est le fait, dira Shusaku Arakawa, de poser neutre, dans le sens de maintenir ouvert, ajoutant – comme il en a été question précédemment (ce qui revient à le souligner) – qu'il n'y a pas de pensée sans blanc et que chaque acte mental

provient de lui et le traversant en donne la traversée. Remplisseur des espaces-temps, tout comme ces derniers proviennent de lui ; du blanc en formation. Le percevoir, est-ce possible ? Les effets de mirage, c'est dire les illusions trans-verses peuvent le faire présenter avant que de le faire percevoir ou entre-voir. En un éclair, bien sûr.

A faire blanc, les yeux fermés le jouent. Possibilités d'aperçus prévisibles avec l'apparition des couleurs. Gilles Deleuze le suggère, quand il écrit : "Ce ne sont encore que des conditions de la perception, qui s'effectue pleinement quand les couleurs apparaissent, c'est-à-dire quand le blanc s'obscurcit en jaune et quand le noir s'éclaircit en bleu. Sable et ciel, jusqu'à ce que l'intensification donne le pourpre aveuglant où brûle le monde... Du gris qui se partage en deux, et qui donne le noir, quand l'ombre gagne...". La survenue des couleurs fait entendre – à en douter et à y croire – le blanc dans l'inapparence de sa présence. Ce qui pourrait se dire par : le blanc, c'est aussi et ainsi ces autres mots pour en parler : ici, là ou ailleurs, dans les approches analytiques en termes d'énergie, d'affect ou de psyché. Ou ... de volte d'appel à blanc. Appel à blanc, qui n'est pas sans usage, déclinant espaces et temps, formes et figures. D'un trans à blanc se jouent les premiers transferts, tant celui qui se joue dans les intensités, les fulgurations jusqu'à en s'émouvoir (mouvements and movements), que celui qui permet de créer le monde extérieur, et encore, que celui qui suscite et entraîne – en chaîne la survenue du moi (le moi du sujet).

"...*this must be the place*", écrivait Sean Penn et en titrait son film, me permettant d'ajouter : N'y aurait-il pas des ponts kafkaiens et des arches noées pour aventurer le blanc et s'y aventurer ?

Trans à blanc. Mouvements avec fin et sans fin, déterminés et indéterminés à la fois s'opérant en voie d'images et de volumes à éclats d'éclairs transitoires. Trans à blanc, faire se peut ; se jouant dans l'étrange étrangeté du langage. C'est là dans l'avancée d'écriture que la langue s'aventure. Blanc, mot défini et indéfinissable. En retournant au titre du film de Sean Penn – *The Tree of life / This must be the place*, on peut entendre comme une formule rappelant celle de *Bartleby* avec ce "ne pas" d'un en-creux d'écoute oeuvrant dans cette négativité tapageuse selon le qualifiant très juste donné par Deleuze.

Des/illusions

Comment résonne-t-elle cette formule dans la situation insolite de Sean Penn, tout au long d'un texte langagier porteur d'une situation limite (border line, pourrait-on dire) : recherche par un fils d'un père assassiné.

Blanc saignant la lumière, dans un après d'avant toute chose. Marathon d'approches successives. Lui en faisant rendre langue à ce rien d'inaperçu d'entre la-vie-la-mort. Blanc de pensée imparlable et, pour autant en emporte le souffle, si nécessaire. En vue de ses enjambements équivoques d'arc entre ciel et terre, et de ses portées de transfert.

Le long poème de Lawrence Ferlinghetti*, titré *Blanc sur blanc* et dont voici un fragment, fait – peut-on dire – retour de baleine en ce blanc d'écriture mobile dicte, de mot en mot pérégrination à multiples racines.

Aujourd'hui j'écrirai blanc sur blanc

ne porterai que du blanc

ne boirai que du blanc

ne mangerai que du blanc

je serai ce monstre marin

qui mange la lumière

écume le phosphore de l'océan

car le temps présent

n'est qu'un point blanc dans l'espace

blanc est le sable dans le sablier

qui s'égraine...

terminant son poème par ces trois lignes :

... et le blanc sphinx du destin

se tient toujours silencieux

sur les routes désertes de l'avenir.

Blanc d'énergie nucléaire or *not to* (ou ne pas), qui transcrit l'espace-temps, le dessine et le glyphe, dans une langue d'ab-sens perpétuelle ; alors, allons à lui jusqu'à l'écrire dans une forme poématique : le blanc se braille, se toile, se cupule et coupole – se convexe et inverse miroir et réserve – à la rature s'adresse – on le touche sans le voir, on l'abysalle sans y être – chute ce mot dans la langue, s'y racine et s'y vide jusqu'à faire semblant de ne plus exister.

Blanc réserve à en blanchir le monde où le langage se perd aux grands fonds et fronts d'Histoire ; blanc, en deuil de dettes préliminaires ; blanc de nuages à l'échangeur duquel s'inscrit un appel à chercheurs pour fantasmer la peur ; l'homme s'y aventure dans la coupure du reste, réserve de ce rien quelque chose qui n'est pas. Quel silence ; il illusionne ce qui s'est fait entendre et désillusionne la croyance.

Et l'île à blanc revient du premier acte. C'est comme de l'inconnu re-connu. Une reconnaissance consciente. Une surprise sans personne d'autre que soi. Personne jusque dans le miroir, le regard et la voix. Il fait blanc en rien dans les espaces-temps des gestes transférentiels. A dire avec Denise Le Dantec, écrivain et poète :

Quand nous éteindrons la lumière

Que restera-t-il de nous.

*

Pour terminer l'acte 2, les citations suivantes :

Le blanc en formation est le moyen par lequel se donnent 147eviant147r147on et transfert. A la fois un fragment, un second plan, un tout. Pour se 147eviant147r au second plan, il ouvre la moyenne distance. Il s'ouvre de nouveau pour se trans-férer. L'ouvert par maints gonds. Dans l'acte de s'ouvrir, quelque chose 147eviant visible et quelque chose reste blanc. Un groupe d'ouvertures qui se transfèrent dans l'acte de s'ouvrir, une image. Dans le rapide aller de l'avant de l'ouverture, le passage en un éclair de ce qui apparaît.

Shusaku Arakawa, *Introduction en blanc*

Des/illusions

...du fait que l'on vit, on ne peut pas, on n'aura jamais le pouvoir d'expérimenter la non-vie, la mort, le néant, le rien. Et pourtant c'est de là que l'on pense. C'est-à-dire que l'on pense toujours à l'horizon du rien, du trou, de la béance, de la mort. Et cela éternellement.

Jean-Paul Dollé, *Le semblant et le sang noir/sans blanc*

*

* Sean Penn

Acteur et réalisateur, né à Santa Monica, Californie, en 1960, anti-star system. Il partage en 1986 l'affiche de Shangai Express avec Madonna qu'il épouse la même année.

* Jean-Paul Dollé

. Professeur de philosophie à l'école des Beaux-Arts.

. Auteur de plusieurs essais dont : Le désir de révolution, Voie d'accès au plaisir, Danser maintenant.

* Lawrence Ferlinghetti

. Poète et auteur de nombreux livres dont : The mexican night, Open eye, open heart.

. Fondateur de la maison d'édition City Light Books à San Francisco, il a publié tous les grands poètes de la Beat generation, en particulier le recueil d'Allen Guisberg.

* **Shusaku Arakawa**

Né au Japon en 1936, mais vit aux Etats-Unis depuis 1961. Ses premières œuvres sont exposées au Musée d'Art Moderne de Tokyo. Il publie en collaboration avec Madeleine Gins : *The Mechanism of Meaning* et *Per Exemple*.

EN INTENSION...

- Nora Markman
- Alain Deniau
- Jean-Mathias Pré-Laverrière
- Marc-Léopold Lévy

L'ENFANT CHIMERE

NORA MARKMAN

Mon propos initial, au moment de proposer ce titre, était de m'entretenir avec vous des surprises que la pratique, la dynamique du transfert, éveille autant chez un enfant en cure psychanalytique que chez le psychanalyste. Les particularités de la direction d'une cure avec ses avatars s'était présentée comme une évidence pour me permettre d'élaborer à votre intention la construction d'une représentation fantasmatique composite du corps de l'enfant, semblable à celle de la créature mythologique grecque. Or, le passage au public de cette élaboration en cours devra attendre en raison des rebondissements de cette cure qui vient d'être reprise, précisément maintenant... Imprévu.

Un autre sujet s'est alors fait jour, recouvert par un jeu de coupure syllabique que la langue française permet d'entendre dans cet intitulé, l'enfant chi-mère, où l'enfant endosse avec son corps réel le coût d'une illusion de totalité phallique de et avec la mère, un indicible non symbolisé, enclave réelle en provenance d'un autre temps.

Comme souvent j'ai pris en flânant appui sur des lectures de maîtres écrivains dans ma langue d'origine ; chez Jorge Luis Borges, en l'occasion. Je devais savoir, quoique l'ayant oublié, qu'en espagnol *La Quimera*, est un des animaux qui composent le *Livre des êtres imaginaires*¹, dans le *Manuel de*

¹ J. L. Borges *Le livre des êtres imaginaires* Tr. fr. G. Estrada et Y. Péneau, Paris, Gallimard-L'imaginaire, 1987

*Zoologie Fantastique*², référence retrouvée dans le Grand Robert ! Du tréfonds de l'intime, d'un lieu qui en langue castillane peut s'appeler *lo recóndito*, surgit l'animal mythologique.

Si nous suivons Jorge Luis, la chimère aurait fait son apparition dans *l'Iliade*, texte fondateur. Animal de filiation divine, elle est composée devant par un lion, projetant du feu par la bouche, au milieu par une chèvre, son arrière-train est un serpent. Tous trois constituent un seul corps. Homère reprend ces éléments, ces trois animaux, Hésiode par contre la décrit tricéphale, avec des têtes réparties sur tout le corps. C'est ainsi qu'elle est figurée dans un bronze qui date du V^{ème} siècle à Arezzo, où se trouve la tête d'une chèvre au milieu du dos, la tête d'un serpent à une extrémité, à l'autre celle d'un lion. Or, selon un commentateur romain, le monstre aurait déjà été la métaphore d'un curieux volcan de la région de Lycie, en Turquie, rejetant des flammes, infesté de serpents à sa base, dont les versants étaient couverts de chèvres et le sommet de lions.

Au Moyen Age, nul ne met en doute l'existence de celui qu'on appelle *griffon*, corps de lion à l'arrière, et d'aigle devant, seul animal comportant l'oiseau impérial pouvant regarder le soleil en face sans se bruler.

Le temps passant, la figure perd de son ascendant sur l'imagination des hommes, elle disparaît, seul son nom subsiste désignant alors *l'impossible*. D'une culture à une autre, d'un écrit à un autre, Voltaire la mentionne dans le chapitre sur l'« Autorité » de son *Dictionnaire Philosophique*, lequel, reprenant du Pantagruel de Rabelais un exemple de plaisanterie sur la « Chimère mangeuse de secondes intentions », se sert d'elle pour se moquer de ceux qui veulent « employer l'autorité lorsqu'il s'agit de raison ». Aujourd'hui il nous reste la *vaine imagination* définie par Borges en 1957 mais aussi *assemblage incohérent* et également, inscrit dans le Grand dictionnaire, le commentaire de Borges ! On retrouve, en effet, autant les dimensions du romanesque que du visionnaire, de l'illusoire ainsi qu'un thème récurrent, celui des utopies.

² J. L. Borges et M. Guerrero *Manuel de zoologie fantastique*, Tr. fr. G. Estrada et Y. Péneau, Paris, Christian Bourgois, 1980

Sur le terrain du psychanalyste, il est possible de constater que depuis quelques années on rencontre de plus en plus de demandes de consultation pour des petits garçons entre 3 et 5 ans, amenés parce qu'affectés d'un symptôme embarrassant : l'enfant se retient d'aller à la selle volontairement, il ne va plus au pot ou au cabinet, son rectum se remplit et des fuites de selles se produisent par débordement sans qu'il y pense. Parents et école sont « assommés » sinon vraiment emmerdés par ce symptôme ou du plein et du creux, dans leur antinomie, tardent à se faire reconnaître.

Après avoir essayé des nombreux traitements médicaux, le couperet de l'origine psychologique du symptôme rebelle amène l'enfant et ses parents chez le psychanalyste ou au CMPP. C'est devenu aujourd'hui un motif de consultation, disons, courant. Il est intéressant de constater dans ces situations que le savoir-faire de la mère puis celui de la science sont mis en échec *au même titre*.

Ce symptôme, cette aliénation absolue de la fonction intestinale à la mère, avait été très présente au début de deux cures de garçons de 4/5 ans arrivés avec un diagnostic stigmatisant d'« autisme grave », enfants entendus par l'analyste en tant que campés dans un *rapport autistique au langage*. J'ai eu l'occasion de faire part au Cercle Freudien et ailleurs de ce que ces cures m'ont appris, ce que j'ai appelé une *métaphore paternelle en « stand-by »*, repérée de toutes pièces dans le dispositif transférentiel de la cure ; nom dégagé dans un après-coup des effets du traitement psychanalytique sur la construction subjective de l'enfant, c'est à dire au moment où prend place un ordonnancement des langages et de la parole chez le sujet enfant, lorsque une organisation psychique chaotique qui affectait l'investissement libidinal d'un corps désordonné dans sa partialité, se resignifie dans l'illusoire du transfert, d'un autre à l'Autre.

C'est également une atteinte de la fonction digestive qui souvent tient lieu de langage, faisant symptôme entre le bébé et sa mère. Des constipations ou des intolérances précoces, fréquemment associées à la désignation d'un aliment comme toxique, intolérable pour l'enfant, symptômes fonctionnels qui risquent de se chroniciser et dont les traitement médicaux n'arrivent pas « à

bout ». Au ventre se tient le lieu réel du conflit, source de douleur physique/psychique pour l'enfant et pour la mère, ayant souvent perdu l'illusion qu'elle était capable de constituer le soutien nécessaire pour une vie à sa naissance. Très souvent des temps prolongés d'hospitalisation s'imposent et le retour à la maison est différé. Le champ de l'illusoire narcissique, espace mœbien entre la mère et le bébé, se voit alors entamé ; la nécessaire illusion de l'amour qui conjoint soins maternels et inscription dans une voie d'humanisation possible défaille.

L'intervention du psychanalyste dans ces situations permet, presque toujours, d'en faire une affaire de discours, en accompagnant mère et bébé afin qu'ils puissent faire lien l'un avec l'autre, l'autre avec l'Un autrement, redonnant corps au langage et à la parole adressée. Les bébés sont au cœur du langage humain, dans ses entrailles. Ils entendent, écoutant dans et sur tout leur corps le vrai de la voix, et leur gravité d'écoute est saisissante lorsque elle nous signifie qu'on dit juste.

La méthode même du psychanalyste, dans le champ de l'interlocution psychanalytique consiste en une disposition à prêter son attention sans privilégier la parole sur toutes sortes d'expressions langagières autres qui puissent advenir chez les participants au dialogue, lui inclus : langage des organes, bruits digestifs, strangulation de la voix, éternuements, par exemple, et autres langages, postural ou mimique, mais aussi mélodie de la voix, sons ou onomatopées, bruits de la glotte. C'est que l'attention flottante est indispensable lorsqu'on travaille avec des *infans*, elle donne des indications cliniques inestimables lorsqu'on reçoit des adultes, boussole sur les traces d'une relation précoce à l'autre perturbée.

Mais revenons aux petits garçons amenés en consultation du début de notre exposé. Que dessinent, que produisent en pâte à modeler ces enfants en séance ? Des représentations des corps assemblées souvent bizarrement.

Quelques uns restent dans une solitude silencieuse, qui ne se laisse pas distraire par les interventions proposées par la psychanalyste... jusqu'à ce qu'un récit, épique, prenne un jour langue et que des déplacement sur des

enjeux phalliques de rivalité, disons œdipiens, apparaissent sur la scène : luttes, vols, rapt, décapitations, lot des significations propres aux pulsions érotico-anales, sadiques et passives que les jeux supportent et qui permettent, en partie, leur élaboration là où elles font impasse. Ce jeu EST le sujet de l'inconscient, tel que le Discours de Rome de 1953 nous l'enseigne : le sujet est là dans cette expérience où se subjective le registre d'une perte.

Quelques autres, racontent en dessinant des éléments disparates : assemblages bizarres de mots, histoires confuses, coq à l'âne... n'est-ce le propre de l'association dite « libre » ? Au début dans une sorte d'incohérence du récit et très souvent par la suite dans un souci de continuité de séance en séance, l'enfant est pris dans ses dessins qui restent déposés inachevés, puis demandés et repris de rendez vous en rendez-vous : figurations à retenir et à laisser en attente dans l'espace du transfert, où le critère de la cohérence ne répond pas à l'appel.

Chacun crée sa chimère. La jouissance est prise de court dans un circuit long à travers les productions de représentations modelées, dessinées, puis mises en scène dans le transfert, et les mots qui l'accompagnent en disent long sur les fantasmes de la période anale. Les fèces sont, nous le savons même si nous ne sommes pas psychanalystes, des parties du corps, détachables, déchets à perdre puis perdus ; et en cela elles sont perçues comme des parties du corps propre qui se prêtent à l'opération logique de détachement du corps, objet *a* réel dont la série des substituts, objets obturateurs imaginaires, sont innombrables. Les médiations métaphoriques donnent corps au transfert permettant au psychanalyste, si nécessaire, de restituer un récit, un dire qui fasse *socle de fiction*, avec une *portée de vérité*, en ponctuant des signifiants en jeu, jeu où les singularités d'une histoire s'inscrivent.

En de nombreux cas, lors des premiers entretiens ou des entretiens ponctuels avec la mère, avec le père, ceux-ci laissent entendre à quel point ils se sentent démunis de réponses face aux colères, aux « crises », expressions d'opposition pouvant éclater de manière inattendue. Un point de chaos pulsionnel qui cherche à rencontrer une limite, un bord, un ordre, mais surprend les parents sidérés par la violence que génère chez l'un ou chez

l'autre la mise en bord de l'illusion de toute-puissance infantile. Des enjeux pulsionnels sont à ce point emmêlés qu'il s'agira de les nouer puis les dénouer lorsque des équivalents imaginaires se feront jour dans les rencontres, se traitant sur la scène du dispositif transférentiel proposé par le psychanalyste. Ainsi, dans une de ces cures l'alternative était énonçable dans les termes suivants : « ou ça joue ou ça jouit », faisant référence au Vel de l'aliénation de Lacan : ou je pense ou je suis.

En même temps la stagnation des selles dans le rectum est due à un effort de retenue exercé par l'enfant de façon consciente alors qu'il ressent fonctionnellement le besoin d'aller à la selle. L'évacuation se fait alors lorsque l'attention de l'enfant, la maîtrise de la tension se relâche et qu'il ne pense plus à retenir. *« Ou bien il cède et se sacrifie à l'amour de la mère, autre perçu alors comme castré, ou bien il retient pour sa satisfaction autoérotique - nous dit Freud - pour l'affirmation de sa volonté future »*. Nous trouverons ensuite toute la panoplie de ce mode d'organisation libidinale liée aux fonctions d'expulsion-rétention qui donneront forme au caractère et qu'on reconnaît comme défenses réactionnelles.

Faut-il, en mettant l'accent sur un certain mode de rapport à la réalité, considérer ces « troubles » comme pré-psychotiques ?

Premier entretien avec un petit Elias, 2 ans presque demi, souffrant d'une constipation précoce depuis plus de 8 mois. Lorsqu'il arrive en consultation, il prononce à peine quelques phonèmes. « Capricieux et colérique » dit la mère, il ne la lâche pas et pourtant là, elle ne cesse de faire « chimère » avec lui : touche-à-tout, quelque chose chute de la main de l'enfant, la main de la mère le ramasse, offrant sans relâche ses mains, ses genoux, ses pieds, pour pousser les jouets par terre, sur-veiller sans le lâcher du regard à aucun instant. À mes questions sur les conditions de naissance de son fils, c'est Elias qui commence par répondre, en poussant dans sa couche avec un grognement de larynx tel qu'il devient tout rouge. « Il est tellement constipé qu'il saigne, associe la mère ». Elle est alors obligé de l'aider avec des suppositoires voir avec les doigts. Elias est constipé de sa mère, qui en effet touche-à-tout chez lui. Des rendez vous avec la mère sont pris, afin de l'accompagner à dégager la place

de cet enfant de son fantasme phallique englobant, puis avec l'enfant et sa mère, puis avec Elias seul. Il accepte peu à peu les conditions de jeu dans l'espace de la séance, les interdictions, à son corps défendant. Après trois ou quatre rencontres il joue seul aux voitures en énonçant des mots à mon adresse, ou bien joue au don et aux échanges avec sa mère lorsqu'elle vient le chercher en fin de séance. L'illusion d'une identification à la toute-puissance fantasmée de la mère trouve des mots d'arrêt et l'enfant peut faire la part entre l'autoérotisme et l'amour de la mère. Ce n'est pas un jeu de rétention, c'est tout le JE qui se trouve retenu dans la fonction. « Efficace de la castration symboligène anale » dirait Dolto. Néanmoins reste à se demander quelle incidence aura la trajectoire des traces de cette entrave réelle, symbolisée et métaphorisée lors de ces séances, dans les théories sexuelles qui se construisent et se construiront dans l'après coup de sa sexualité, plus tard.

Sur le chemin de la construction subjective, c'est à un moment de vie crucial, période du début de l'autonomie, de la marche, du langage verbal mais aussi de la dextérité manuelle que la pulsion d'emprise trouve à se réaliser.

Permettez- moi de vous rappeler la lecture d'une dizaine de pages de la 34^e des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*³, intitulée « Éclaircissements, applications, orientations », où l'intrication entre le réel et le fantasmatique est indiquée p. 197 : « *les impressions de cette période agissent sur un moi inachevé et faible sur lequel elles agissent comme des traumatismes* [je souligne] ».

Je voudrais à cette occasion rappeler un enseignement *princeps* de Françoise Dolto concernant ce passage de la vie, le moment de la naissance du sentiment de *dignité*. C'est ce qui permet au petit enfant d'accepter les interdictions et de se considérer un parmi d'autres tout en se rendant singulier dans ce passage au monde des semblables, moment de la socialisation, dans une inscription autre que celle de sa famille d'origine, en fonction de ce qu'il acceptera de savoir sur les différences, en constante négociation avec la perte

³ : S. Freud *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, tr. fr. R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, p. 197 - 207

et ses effets. Moment où la structure vacille, à l'origine de cette formidable invention par Françoise Dolto d'un dispositif transférentiel sur la scène du social (voilà une utopie réalisée !): *la Maison Verte*, lieu d'accueil et de prévention de possibles troubles de la relation précoce.

Quelques cures d'adulte rendent compte des enclaves de ce passage là, du ratage d'une mise en circuit long. Beaucoup de temps d'analyse est souvent nécessaire pour que, dans le vif de l'assomption des marques signifiantes de l'histoire par le truchement des associations, à la suite des figurations dans les rêves par exemple, un silence sous le sceau de la honte laisse la place au récit de pratiques sexuelles du côté du *bestial*. Qu'il s'agisse de relations zoophiliques en position d'acteur ou de voyeur, de masturbations devant la copulation des animaux, de pénétrations diverses et anonymes, sans aucune protection, dans des *back-room* des boîtes homosexuelles, ou d'une consommation compulsive de « call-girls », c'est une sexualité de l'ordre du bestial qui fait irruption et à laquelle une soumission s'impose.

Du bestial du corps ? Mais y a t il chez ces analysants UN corps ? En tout cas, il se tient au seuil d'une symbolisation possible de la castration, se contraignant à s'assouvir en jouissances sans pensée possible. Lorsque celles-ci sont reconnues, se déjouent des tensions qui contraignent les corps à se débarrasser d'affects et de sentiments. Encore une version du Vel.

La personne qui occupe la fonction maternelle *s'associe* à ces marques signifiantes adressées au bébé pour devenir autre secourable et pacifiant, ne laissant pas l'enfant se perdre dans les entrailles de son corps ni, ensuite, dans celle de la lalange. Elle offre sa voix modulée, son toucher tendre lors des soins, enfin, un cadre humanisant pour la construction d'une organisation perceptive où le symbolique prendra corps.

Pour que cette structure tienne il y a à *mystifier* l'autorité pour que l'autorité accède à sa légitimité, c'est à dire, pour que la fonction du père symbolique soit rendue opérante par une métaphore paternelle qui tienne la route de la vie. Ceci à certains conditions que je ne vais pas détailler ici, me bornant à me référer à la particularité de la marque de la castration chez le

père : s'il apparaît comme manquant, il est donneur de sa castration puisque désirant. Excusez ce raccourci.

Nous constatons dans la pratique quotidienne qu'il s'agit d'un repérage des fonctions, maternelle et paternelle, dont l'enfant réclame sans cesse une distribution claire puisque le sujet cherche, quoi qu'il en soit, à rendre légitime ses désirs. Dans la construction de la subjectivité l'interdiction de l'inceste est condition d'un ancrage dans le langage qui permette à l'enfant d'assumer un manque à être. Chaque perte d'objet, et la marque de la perte qui s'ensuit, assureront alors le sujet dans son ancrage dans le langage. Si, au contraire, c'est l'enfant qui est mystifié, c'est son corps qui pâtit, ses fonctions qui resteront aliénées au Désir de la mère.

Dans la consultation d'un psychanalyste avec des enfants, il s'agit de trouver le moyen de rendre fécondes ces impasses de l'existence puisqu'elles ne sont pas sans recéler une vérité qui est à disjoindre du Réel en jeu, ce qui équivaut à dire : créer les conditions pour qu'il puisse se jouer.

C'est pour cela que les opérations métaphoriques du modelage, du collage, du dessin rendent l'objet plus vrai et moins réel. Ainsi, le dessin d'un cauchemar engendrant une peur innommable en raison du caractère hallucinatoire et du sentiment de réalité qu'elle comporte, permettra que celui-ci cesse de hanter l'enfant de manière si terrifiante. C'est, dit à ma façon, en cela que consiste l'enseignement de Dolto. C'est ainsi que j'entends, dans cette pratique, que la vérité a une structure de fiction. Fiction qui suppose, de la part du psychanalyste, de *nommer* et d'*articuler* : nommer à l'adresse de l'enfant ce qu'il entend de ce qui se dit ou se signifie pour lui de l'articulation RSI, tâche laborieuse et utopique, *justifiée* - au sens de la justification appliquée à un texte lors de sa mise en page - par et dans le Désir de l'analyste qui le porte dans sa fonction.

Il me semble clair que c'est d'abord la supposition d'un savoir chez le sujet de la part de l'analyste, qui lui permet de prendre place dans le transfert pour soutenir réellement et symboliquement l'imaginaire du transfert de chaque cure. Je ne me sers pas ici de la théorie des quatre discours mais tente

de faire passer cela avec d'autres repères issus des avancées de Lacan et d'autres auteurs. Le réel disjoint de la vérité, pour amener le sujet à saisir qu'au niveau du savoir il n'y a pas à supposer du sujet puisque c'est l'inconscient !

QUELLE CROYANCE POUR UNE PSYCHANALYSE ?

LA FOI DE CROIRE

ALAIN DENIAU

Je me propose de construire mon intervention autour d'une réflexion sur cette phrase de l'argument du colloque : « *L'expérience de l'analyse nécessite une croyance : la supposition d'un savoir* ».

Faut-il avoir foi dans l'inconscient pour croire l'inconscient ?

Freud utilise deux termes pour rendre compte de la croyance : l'un, issu de la racine *-glaub-*, est traduit en français par les mots foi¹, croire, l'autre, *Überzeugung*, est traduit plutôt par le terme de conviction.

Avoir foi dans l'inconscient : cette foi est la condition même de l'identité du psychanalyste. La perte de cette foi n'apporterait pas une désillusion mais une perte radicale d'identité, c'est à dire une perte mélancolique qui empêcherait tout analyste de continuer sa fonction. Elle impose une fidélité de l'analyste non seulement à ce qu'il entend mais aussi au cadre instauré/institué pour le déploiement de l'inconscient. Avoir la *foi de croire* en l'inconscient est un acte d'attente et de certitude de l'analyste dans l'émergence de l'inconscient quand le *dit* de l'analysant peut être entendu. L'exigence d'avoir foi dans l'inconscient ne peut apporter la désillusion à la

¹ Die Glaube : créance, foi, croyance, religion, confession, culte. Gläubig : Crédule. Relig. : croyant, fidèle. (selon le Grand Dictionnaire de P. Grappin, Larousse, et le Glossaire de François Robert, PUF). Le mot foi est l'aboutissement au XIIe du mot fides : foi, confiance, loyauté, promesse, quand croire vient de credere puis substantif credentia. J. Altounian fait remarquer que glauben et lieben ont une étymologie commune.

différence de la croyance dans la théorie de la psychanalyse qui construit la conviction. Cette foi de croire en l'inconscient ne peut lâcher le psychanalyste sans le faire devenir celui qui impose une croyance, c'est à dire un maître ou un gourou.

Bien distante de la foi en l'inconscient, en effet, est la *croyance* dans la théorie. Elle doit être sans cesse questionnée, dans le jeu dialectique d'une désillusion permanente : placée au cœur de la démarche du psychanalyste, la désillusion est comme la fonction de l'erreur dans la construction scientifique. Elles sont l'une et l'autre le moteur de l'approfondissement de la théorie elle-même, tout en leur donnant l'illusion, le semblant, d'être momentanément la vérité. L'écart entre ce que construit la théorie et ce qui s'avérera, se révélera après coup une construction, est de même nature que le mythe qui porte une vérité historique refoulée. Il est un discours du semblant puisqu'il repose sur la croyance.

Ce discours du semblant qui se conforte de ses errances doit être confronté au *dire* du psychanalyste, né de sa foi dans l'inconscient, *dire* qui est porté par le réel, mobilisé par le transfert. C'est à identifier ces instants fragiles, évanescents et fugitifs mais persistants que l'analyste se forme. Il doit porter son attention à ses mouvements psychiques et à l'écho que trouve en lui le jeu poétique de la langue. Ces instants d'ouverture à l'inconscient de l'autre en soi pourraient être nommés instants de grâce. Lacan va jusqu'à identifier ces instants avec la Grâce elle-même quand il écrit : « Qui ne voit que la Grâce a le plus étroit rapport avec ce que (...) je désigne comme le désir de l'Autre »².

Ces instants de grâce apportent au psychanalyste la foi dans l'inconscient. Dans la réceptivité à l'émergence en lui et entre eux d'un *dire*, le psychanalyste est dans l'attente confiante, depuis l'asymptote d'une docte ignorance. Il se tient dans une foi, incertaine dans son advenue mais certaine quant à son existence. Cela apparente la foi du psychanalyste en l'inconscient à l'attente de la survenue de la Grâce.

L'énonciation de son *dire*, né de la présence de l'analysant et du réel entre eux, se forme comme la parole psychotique qui s'imprègne du bain de

² Voir *Le Séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, ch. 8 et particulièrement pp. 122-124

phonèmes qui le traversent et le portent pour les condenser en un trait. Le *dire* de l'analyste, venu de cette attente confiante, a la même structure que l'énonciation du psychotique. Il vient du Réel par fragments énigmatiques, morcelés, par des mouvements du corps qui sont la vérité du sujet. Le psychanalyste ne peut être celui qui est dans le discours du semblant avec une construction toute prête, prévue par la théorie pour chaque émergence de l'inconscient.

C'est ce réel qu'il faut parvenir à éprouver, puis réussir à énoncer dans un *dire* qui s'oppose au discours du semblant, porteur d'illusion et donc de désillusion. Le *dire* de l'analyste peut être erroné, prématuré, incompréhensible mais il a toujours un effet, au moins celui de susciter la perplexité. Le *dire* de l'analyste ne donne pas sens mais expression. Il est un pari au sens de Blaise Pascal : Il dépasse l'analyste qui l'énonce, sans certitude du vrai, il peut provoquer la bascule du sujet jusqu'à la rupture. C'est la signification du *ou* précédé de points de suspensions du ...*ou pire* de Lacan.

Le sens produit la désillusion, car le sens fait remarquer Lacan est « un pont entre deux discours », il est donc hétérogène et illusionnant. « *Le propre du sens c'est d'être toujours confusionnel, c'est à dire de croire faire le pont entre un discours, en tant que s'y précipite un lien social, avec ce qui d'un autre ordre, provient d'un autre discours.* »³ Il faut souligner ici l'usage par Lacan du mot croire.

Le psychanalyste est donc dans une position paradoxale par rapport à la croyance : il doit s'en défier car elle le place dans un autre discours et en même temps elle lui est nécessaire puisqu'il est le représentant de « La supposition d'un savoir ».

Lacan conclut le séminaire de 1971 *D'un discours qui ne serait pas du semblant* : « ce qu'indiquent les mythes dont s'est formé le mythe que Freud a forgé, non pas toujours sous la dictée du discours du névrosé mais en écho à lui »⁴. Ces mythes fleurissent la construction de l'œuvre de Freud, qu'il s'agisse de l'Œdipe, de *Totem et tabou*, de Moïse. Ils produisent l'illusion de

³ J. Lacan *...ou pire*, p. 153

⁴ Ce mot dictée est à prendre au sens fort comme le psychotique qui dicte à un secrétaire son hallucination, son moment fécond, alors que l'écho implique une traversée subjective de celui qui en fait état. Cf. Revue du LitToral, 34-35, 1992 & J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* p. 166

l'inscriptibilité du rapport sexuel et de la mort dans le discours, mais ils convergent pour désigner un espace vide : un *il n'y a pas* où se fait entendre « ce discours dernier, celui qui ne serait pas le discours du semblant »⁵. Le mythe primordial qu'il faut entendre ici n'est compréhensible que par la logique de Frege⁶ qui introduit la fonction du néant et de l'inexistence dans la logique. L'écoute de la psychose qui fait fonctionner une *ab-sens*, absence de *Bejahung*, absence d'affirmation primordiale démontre bien l'affirmation de Lacan « L'inexistence n'est pas le néant »⁷.

Le *discours dernier* qu'appelle Lacan, c'est un discours qui prend appui sur la béance, sur le réel, sur l'*ab-sens*. Il précise que deux des quatre discours prennent un tel appui : le discours « que j'ai privilégié du terme de l'hystérique » et le discours de l'analyste. Si le discours du névrosé s'établit à partir de l'évitement de la castration, la dessinant en creux, le discours de l'analyste n'a pas à l'éviter : il doit faire avec et en rendre compte. Les deux autres discours, celui du Maître et celui de l'Universitaire, sont des discours du semblant, établis dans le déni de la castration.

L'*ab-sens* au cœur d'un sujet, en raison d'un trauma infantile, d'une absence réelle et prolongée de la mère ou d'un processus psychotique chez la mère, engage celui-ci dans *une incroyance en l'autre*.

Si la foi **en** l'Autre/autre n'est pas établie, l'individu s'organisera à partir de la délimitation de l'espace psychique où l'autre est inexistant⁸. Un réseau de croyances « autocratiques »⁹ viendra se substituer à cet espace d'inexistant qui produit « des similitudes de sens ». Les croyances autocratiques ont, comme l'écrit Freud, « le caractère de la réparation ». Elles se construisent dans l'infantile et dans la culture par le renvoi réciproque de similitudes qui les authentifie de l'un à l'autre, et entre les humains sous la forme de croyances collectives. Dans la vacance de l'autre fiable et apporteur d'une foi, l'angoisse

⁵ J. Lacan, *ibidem*, p. 166

⁶ Logicien et mathématicien « né huit ans avant Freud et mort quelque quatorze ans avant » précise Lacan dans *...ou pire* p. 53.

⁷ J. Lacan, *Le Séminaire XIX ...ou pire* p. 53

⁸ J. Lacan, *ibidem*, p. 51-52

⁹ S. Freud *La perte de la réalité dans la névrose et psychose* O.C. XVII p. 38-39 : « par une autre voie, davantage autocratique, par la création d'une nouvelle réalité ».

construit une croyance. Le sujet projette alors sur tout ce qui lui est proche, sur tous les autres, individus ou idées, une similitude de sens qui le rassure.

Le réseau de croyances laisse entrevoir le trou de réel, la déhiscence qui est la trace de la catastrophe subjective. Ce réseau concourt à la cicatrisation par la mise en place d'un substitut d'Autre, produisant une entrée dans la langue. *Lalangue* construite grâce à cet Ersatz d'Autre produit des associations verbales par assonances.

La foi en l'autre serait-elle une position labile du sujet ?

La foi en l'autre sur laquelle s'établira le transfert ne doit pas être démentie par une *Hilflosigkeit*¹⁰, un état de détresse très précoce, un état de déréliction, menant à la « voie autocratique » du psychisme.

Quelle est la quantité d'angoisse qu'un nourrisson peut supporter sans que s'effondre le processus de représentation et de symbolisation qui se met en place ? L'état de détresse absolue non seulement peut engager la destruction psychique contemporaine de l'événement, ainsi que le remarquait D. W. Winnicott, mais elle peut laisser une trace qui, ultérieurement et tardivement, enclenche l'action de la pulsion de mort.

La foi en l'autre serait-elle donc une position labile du sujet ? L'espoir dans le lien social et l'espérance dans le travail analytique de la cure se rejoignent pour soutenir la mutation de l'effet de la pulsion de mort en force extrême de vie.

L'inscription de la foi dans l'Autre/autre peut être effacée par un état de détresse absolue ultérieure, telle que celle qu'ont éprouvée les déportés, en particulier les déportés juifs dans les camps d'extermination nazis. Rachel Rosenblum dans son excellent article *Peut-on mourir de dire ?*¹¹ montre, à partir des textes de Primo Levi et de Sarah Kofman¹², comment l'écriture du désastre

¹⁰ Les traducteurs hésitent soit à conserver l'idée de secours manquant *Hilf-los*, choix de l'OCF avec le néologisme désaide, soit à insister sur la détresse qui renvoie à *l'angoisse du resserré*, soit enfin la déréliction qui renvoie au vocabulaire religieux et à *l'abandon complet* par Dieu.

¹¹ Rachel Rosenblum, *Peut-on mourir de dire ?* Revue française de Psychanalyse, Devoir de mémoire : entre passion et oubli, 2000, Tome LXIV, PUF.

¹² Sarah Kofman, *Paroles suffoquées*, 1987 et *Rue Ordener, rue Labat*, Paris, Galilée, 1994.

inhumain ouvre le champ de la pulsion de mort. Elle s'interroge sur le suicide des écrivains qui ont survécu à la Shoah.

Il y aurait une illusion à penser que tout peut être dit.

Les croyances dans la cure

La foi en l'autre, se fier à l'autre, croire l'autre / Autre, permet la confiance dans le processus de la parole et la découverte de la langue, alors que la croyance se construit sur un autre espace psychique, un espace lacunaire que les croyances visent à masquer et à combler.

Certaines croyances sont universelles et sont l'objet même de la psychanalyse car elles se soutiennent d'un fantasme structurel de l'être humain, telle que la croyance dans le pénis maternel. Être un humain névrosé indique que l'enfant le sujet est passé par ce fantasme. D'autres correspondent à la défense contre une catastrophe dans le destin d'un sujet. Érigées en système de croyances, les superstitions (*Aberglaube*)¹³, religieuses ou astrologiques par exemple, protègent d'une angoisse de l'origine et s'ancrent dans le Réel, dans ce que Lacan nomme *l'inexistence*¹⁴ pour la masquer.

Les superstitions, les religions sont une manière collective de construire des croyances autocratiques. L'individu leur accorde un savoir sur sa vie conforté par l'écho de sa question chez les autres, par le rebond qu'il en reçoit de la société qui en parle.

Les croyances, astrologiques par exemple, accordent du sens par projection du corps sur le réel en lui donnant ainsi valeur de réservoir de savoir. Cette projection viendra ensuite dans la cure concurrencer le « supposé savoir » qu'est l'analyste pour l'analysant. Elle peut ne pas être surmontée dans la cure parce qu'elle s'enracine dans *l'infans* et le protège d'un trauma toujours actif. Elle conduit à la rupture prématurée de la cure quand la perspective d'un renoncement ou d'un déplacement de la croyance est insupportable. L'analysant met en acte, par un arrêt des associations, puis une

¹³ *Aberglaube* : Les croyances avec un mais, on pourrait oser le mais-croyance, comme il y a eu la mé-créance...

¹⁴ Les *Uniens* au sens que Lacan donne au Un multiple dans Le Séminaire, livre XIX, ...ou pire.

rupture agie, la pensée, par exemple, que « seul Jésus est maître de ma vie » et de faire confiance à un analyste est le trahir. Plus souvent, c'est une réaction thérapeutique négative articulée autour d'un « La psychanalyse ne peut rien pour moi. » Il y a une compétition interne entre un doute concernant la cure et la certitude accordée à la croyance porteuse d'un savoir. Ce conflit inconscient bloque le mouvement psychique. Le psychanalysant ne peut plus être dans la règle du processus de libre association. Il est alors pris dans une « fixation » au sens de l'Etourdit, la jouissance d'une fiction fixée par le Réel.

Faute de cette foi en l'Autre, en l'autre proche, des agencements de croyances s'organisent. C'est ce qui se reproduit dans le transfert : *il ne peut que se figer ou s'éteindre parce qu'il n'est pas nécessaire au sujet qui lui a substitué un réseau de croyances. J'appelle Unglauben, incroyance en l'autre, cette place d'inexistence au cœur de l'individu. Elle s'exprime par la pulsion de destruction jusqu'à la haine et la construction de croyances idéologiques qui visent à occulter l'émergence du réel. Un exemple pourrait être ceux qui, comme des athées, militent contre la psychanalyse.*

La foi en l'autre est le support du transfert. L'attente croyante (glaubige Erwartung¹⁵) qu'évoque Freud nécessite que soit déjà établi, le Glauben, la foi en l'autre, par une Bejahung, une affirmation préalable et primordiale qui établit la symbolisation. Le transfert fait entendre un savoir de l'inconscient qui diverge dans la construction de deux logiques : une logique issue de la foi en l'Autre/l'autre et la possibilité de son manque, et une autre logique que l'on pourrait dire négative qui déploie une construction dogmatique, logique construite à partir de l'inexistence de l'Autre imposant l'ab-sens et l'absence de manque. Cette construction est celle de la psychose bien plus que celle de la théologie négative.

Faute de cette séquence fondatrice depuis l'affirmation primordiale, c'est l'Unglaube, l'incroyance en l'autre, qui règne. Une allure de transfert peut s'établir au cours d'une analyse mais quelque chose manque, soit subtilement soit massivement. Ce manque produit une croyance à « l'analyse », ou à la

¹⁵ S. Freud, *De la psychothérapie, O.C. tome VI* p. 48 Glaubige, adjectif, est certes croyant mais aussi dans la foi, confiant. Freud utilise aussi le terme de conviction : *Überzeugung*, voir Alain Delrieu, *S.Freud index thématique*, anthropos.

personne de l'analyste sans se soumettre, sans croire, sans avoir foi dans le processus de la psychanalyse, *sans se fier à*¹⁶ l'association libre. Cette dissociation entre le rituel et la règle fondamentale donne place à une *croyance* magique à l'analyse¹⁷.

Toutes les réactions thérapeutiques négatives au cours d'une psychanalyse se sont constituées quand la psychanalyse engagée n'a pas pu faire advenir la foi en l'autre. Elle n'a pu que satisfaire une attente anxieuse. Elle apparaît alors comme une idéologie rassurante, comme le recours à une idole ou à une mode sociale. La Bible donne un bel exemple de l'effet collectif de l'attente anxieuse et de la perte de confiance dans l'Autre par le récit de l'épisode du veau d'or : le verset (*Exode 32,1*) commence par un lapidaire « Moïse tardait », puis il introduit la croyance dans l'idole par la perte de la foi en Moïse, c'est à dire pour les Hébreux en l'Autre.

La réaction thérapeutique négative

La réaction thérapeutique négative peut se comprendre comme l'emprise de la pensée au bord de l'espace *Un glauben* où se forment les croyances. À la place de la *Glauben* primordiale, de la foi en l'Autre/l'autre, vient la haine comme expression de la pulsion de mort. Ce trou, impossible à nommer, porte sa marque d'inexistence dans le mot qui le désigne : le *Un* de *Un-Glauben*, le *In* de *In-croyance*, le *Dé* de *Dé-fiance*. Mal entouré par la construction de croyances qui peuvent aller jusqu'au délire, ce trou est la porte d'entrée de l'enfer, c'est-à-dire de l'impossibilité d'aimer et de reconnaître être aimé.

La distance entre foi et croyance est suffisante pour porter le sujet. C'est ce qui s'entend derrière le *dit* affirmé, la parole énoncée depuis le divan : celui qui est animé par une foi en son Dieu rejoint l'athée qui croit en l'Autre, en ce qu'ils s'écartent tous deux du croyant superstitieux, pour qui le sens est déjà là, inscrit par avance et objet d'un savoir certain.

¹⁶ J-B Pontalis introduit *se fier à* dans l'argument de la Nouvelle Revue de Psychanalyse *La croyance*, 18, 1978, Gallimard.

¹⁷ Il faut noter la différence en français entre croire **en** et croire **à** : **en** implique une croyance spirituelle et morale et **à** indique une croyance intellectuelle (Alain Rey). Pour le dictionnaire Robert, croire **en** c'est avoir la foi et la confiance alors que croire **à** une chose c'est « la tenir pour réelle ».

Le terreau de la réaction thérapeutique négative est toujours la culpabilité. Quand elle est le fonds d'incroyance en l'autre, très tôt il apparaît que l'analyse sera, comme le travail de construction avec les patients psychotiques, une description des bords du trou de l'impossible. Alors, il n'y a pas foi en l'autre, mais croyance déçue dans la psychanalyse. La culpabilité originaire masquant *l'ab-sens* et *l'inexistence* enveloppe un discours de certitudes déjà là.

A l'inverse, la croyance magique dans la psychanalyse efface l'absence de la foi en l'autre et crée l'illusion du travail analytique. L'analysant s'enferme dans une représentation de la fonction analytique construite à partir d'un système fermé de croyances qui idéalise le transfert à la personne et à la fonction de l'analyste tout en se défiant de croire en l'inconscient. Une plainte, une doléance répétitive, comme un amour déçu, prend place : « On ne peut rien pour moi, personne ne me comprend, vous ne me donnez pas assez de temps, la psychanalyse n'est pas pour moi. »

Le processus illusion/désillusion se fixe sur l'un des termes, sans que le mouvement entre ces deux termes produise un *effet-sujet*.

La désillusion de l'analyste

Le psychanalyste n'est pas hors de ce processus. Il peut facilement quitter le discours de l'analyste pour être pris dans le discours du maître ou dans celui de l'universitaire. A l'analyste de ne pas se laisser bercer d'illusions, ni de se laisser prendre dans l'illusion d'être sans cesse un analyste, quoique hors transfert et depuis la seule théorie.

L'histoire de la psychanalyse est l'histoire des ruptures dans la théorie et de ses effets sur le mouvement psychanalytique. On sait combien chaque construction construite à partir du réel que fait entendre la clinique a provoqué des réactions de rupture pour ceux qui ne pouvaient se désillusionner du semblant qu'offre une théorie sans manque. On peut imaginer le désarroi de Freud dans les moments cruciaux où il a éprouvé l'insuffisance de sa théorie et la nécessité de réinventer une autre Topique, la Seconde.

Lacan, peut-être parce qu'il ne cesse pas de s'appuyer sur Freud et d'y faire retour, parce qu'il a usé de son invention du ternaire RSI comme d'un levier pour soulever la chape de l'ensablement, parce que son œuvre est celle d'un combat, ne paraît pas avoir ressenti la désillusion. Quand il a amorcé la reconstruction de sa théorie en 1970 depuis la structure de la langue, s'écartant des références à l'imaginaire par une série de textes canoniques écrits et par les Leçons de son Séminaire¹⁸, sa conceptualisation du Réel et du Symbolique était déjà là.

La foi de croire

Il est nécessaire que le voile du discours du semblant chute pour que l'objet *a* apparaisse. Mais c'est au prix d'une angoisse qui peut aller jusqu'au désêtre. La foi **en** l'inconscient est alors mise à rude épreuve dans une traversée de l'angoisse dont le *croire à* permettait de faire l'économie. Le *croire à* est une croyance intellectuelle en un agencement de doxa, de dogmes qui renvoient à *l'inexistence*, alors que se renouvelle dans le croire *en*, la foi en l'inconscient, *faith to believe*, la foi de croire qu'évoquait Freud dans *Une expérience vécue religieuse*.¹⁹

Freud écrit ces mots en anglais, reprenant les mots de son correspondant pour les traduire en allemand par « *den rechten Glauben* »²⁰ : la vraie foi. *Glauben* est simultanément foi et croyance. Il y a là un espace de réflexion pour suivre dans la langue allemande l'effet de cette « infirmité fondamentale de la langue allemande », comme l'écrit Jean Laplanche²¹ : comment cette absence d'un écart foi-croyance a-t-elle agi sur Freud ? Absence redoublée : dans la langue allemande d'une part et d'autre part dans le judaïsme qui demande l'observance et ne différencie pas la fidélité et la foi. Dans le Judaïsme, la croyance ne peut être une foi puisqu'il n'est demandé aux Juifs que de se

¹⁸ Séminaire XVII, *L'envers de la psychanalyse*, 1969-1970, Radiophonie juin 1970
Séminaire XVIII, 1970-1971 *D'un discours qui ne serait pas du semblant*
Séminaire XIX, 1971-1972 ... *ou pire*, *L'étourdit*, second trimestre 1972

¹⁹ S. Freud, *Une expérience vécue religieuse*, O.C. XVIII, p.202

²⁰ S. Freud, *Ein religiöses Erlebnis*, G.W., XIV, p. 394 : « er möge mir *faith to believe*, *den rechten Glauben*, schenken ».

²¹ J. Laplanche, *Entre séduction et inspiration : l'homme*, Quadrige, Paris, PUF, 1999, pp. 48-51. Il note que la même « infirmité » apparaît avec le mot *Lust* qui signifie simultanément : 1 plaisir, joie, jouissance et 2 désir, envie.

soumettre à la Loi et d'en respecter les exigences. Chez les Chrétiens, c'est la connaissance de l'Autre qui permet d'accéder aux autres. Lacan le rappelle avec insistance à Jacques-Alain Miller²². L'étymologie latine qui réunit foi et fidélité par le mot *fides* ouvre la voie de l'intime²³, d'une foi secrète et personnelle, ce qui est l'apport décisif du Jansénisme.

L'Autre n'est ni le joueur de Descartes ni celui du pari de Pascal, Lacan le précise en disant : « l'Autre, comme j'y ai insisté, ce n'est pas un joueur, c'est l'ensemble vide »²⁴. Le plan de clivage entre la foi en l'Autre et les croyances me fait mieux entendre les impasses transférentielles avec certains patients, en particulier avec ceux qui se situent en référence à une théorie analytique sans pouvoir s'en décaler, et donc avec ceux pour qui la psychanalyse est une croyance vraie.

La *foi de croire*, le *faith to believe*, pour l'analyste, est d'être attentif aux fruits de l'association libre, à l'émergence de l'inconscient alors que la « vraie croyance » serait celle d'un vrai savoir, d'une théorie vraie. La *foi de croire* est une attente, alors que la croyance dans « la vraie croyance » est une certitude où le manque est absent, où c'est la théorie elle-même qui serait à la place de *l'au-moins-un qui dit non à la castration*. Ainsi infaillible, la vraie croyance devient le support logique du Nom-du-Père, et du même coup de Dieu.

Croire dans la croyance vraie est une illusion car il ne peut s'agir que de la croyance en un supposé savoir, alors que la foi comme le transfert vient de l'autre : *se fier à l'autre* ouvre la voie du transfert.

²² Chez les Chrétiens, c'est la connaissance de l'Autre qui permet d'accéder aux autres, comme le montre Lacan au début de sa leçon du 11 juin 1969 du Séminaire d'un *Autre à l'autre*. Il y insiste sur l'ordre des mots. Il interpelle même J-A. Miller qui ne l'avait pas entendu et qui l'inverse dans les annonces des séminaires, ce que relève J.Allouch dans le treizième volume de *LitTorahl*.

²³ Ce cheminement paraît, semble-t-il, énigmatique à Louis Cognet, l'historien du jansénisme que cite Lacan, p. 122 et « aide au lecteur » de J-A. Miller, p. 416, *Le Séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, mars 2006.

²⁴ J. Lacan, *Le Séminaire livre XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, pp. 362 & 364

L'ILLUSION DE L'AMOUR

Étude sur la genèse de la position hystéro-pervers

JEAN-MATHIAS PRE-LAVERRIERE

J'examinerai deux confusions et deux illusions :

La confusion entre *attirer l'attention et plaire*, entre *attirer l'attention et séduire* ;

La confusion entre *vouloir plaire et vouloir être aimé* ;

L'illusion de *croire qu'on est aimé par ceux dont on a réussi à attirer l'attention*, nécessité qui déterminera la volonté de séduire ;

L'illusion gravissime que *le désir sexuel est une manifestation d'amour*, induite par la confusion entre la *volonté de plaire afin d'être aimé* et *l'appel de la jouissance*.

Je me suis aperçu que l'affaire était beaucoup plus complexe que je l'imaginai après en avoir écrit l'argument et que finalement, par l'obscurité du *proton pseudos*, elle touchait de près le péché originel de la psychanalyse.

Je cherche d'où vient la formule que tente de noyer la confusion hystérique, formule esquissée par Sartre dans la description des tourniquets de *Saint Genet comédien et martyr* et hantant souterrainement les études de *L'œil vivant* de Starobinski :

Puisque la vérité et le mensonge sont réversibles, alors ils sont équivalents.

La prémisse et la conclusion, bien que la seconde y soit masquée, sont au premier plan des pièces les plus fortes de Marivaux.

Dans *Così fan tutte*, en revanche, le dispositif pervers est supposé justifié par la fausseté de l'amour qu'allègent les femmes, et qui leur servirait à couvrir une appétence sexuelle désordonnée ; mais Mozart dans le *Soave sia il vento* révèle ce dont n'était pas capable da Ponte, que la fragilité inchoative de l'amour peut y être présente.

La prémisse résulte d'une tromperie dont l'hystérique est victime d'autrui, puis d'elle-même ; la conclusion sans espoir est l'effet d'une nécessité autrefois vitale, désormais source de jouissance, que le pervers a héritée de son histoire. Et c'est bien cette tromperie au détriment d'un enfant qui, seule, pourrait légitimer la traduction du *proton pseudos* par « premier mensonge » : il s'agirait du *mensonge parental premier* évacuant la question de la vérité et décrédibilisant la parole, *tout en imposant*, non seulement *de s'y soumettre*, mais *d'y adhérer* ; tromperie qui rendrait compte de la solitude morale d'Emma Eckstein, incompréhensible aux yeux de Freud.

VOULOIR ; S'ABANDONNER AU VOULOIR

Vouloir retenir l'attention des parents quand on est dépendant est normal ; vouloir plaire est normal ; vouloir être aimé est normal. Et ne pas vouloir plaire, ne pas vouloir être aimé sont des défenses mises en place quand l'avoir voulu a été trop coûteux. Le savoir du prix à payer pour retenir l'attention est essentiel pour rester vivant ; et la difficulté à le perlaborer est propre à la position hystérique de chacun.

Une femme : *Je me rends compte que ma mère m'a volé ma naissance. Mon père était dans l'incapacité de me donner ma place.*

Elle continue.

Tout ce que j'ai dû refouler, en pensant que c'était ce qu'il fallait faire pour avoir une place. Pour moi, avoir une place, c'était être aimée.

La question est de savoir ce que signifie pour elle *être aimée* — sans doute quelque chose de plus que d'avoir une place.

Des/illusions

Pour ne pas être abandonné, l'enfant est dans la nécessité de retenir l'attention ; et pour entrer dans l'humanité, il faut être reconnu.

Un enfant qui a eu une mère dépressive au début de sa vie ne peut pas savoir qu'il est vivant, si personne n'y supplée.

Avoir une place est la condition première pour avoir le droit d'être au monde. Cette nécessité a trois sources, ou bien quatre.

1

Aimer et être aimé rend vivant, ce qui différencie cet amour-là de l'amour-passion.

Une femme d'une cinquantaine d'années : *En venant à ma séance, je courais dans la rue, je souriais aux gens*. À cette même époque, elle s'initie à la plongée sous-marine, ce qui écarte l'hypothèse d'une séduction par le psychanalyste.

2

On est justifié par l'amour reçu.

On scelle le destin d'un enfant dont la mère est morte en couches quand on lui dit : *Tu as tué ta mère en naissant* ; et ceux-là même qui le disent sont déjà morts.

Apprendre sans l'accompagnement de paroles de confiance, sans bénédiction, qu'on porte dans chacune de ses cellules *le chromosome de l'assassin* est sans remède.

3

La dépendance néoténique, qui vient de l'incapacité du petit être humain de subvenir à ses besoins.

À celles-là peut s'ajouter une quatrième.

4

La nécessité d'avoir une place peut déterminer l'incapacité psychique de s'autonomiser, un *infantilisme* persistant toute la vie, conséquence de l'hyperprotection ou du dévoiement des soins.

« *Mes filles se marieront quand j'aurai une canne à pommeau d'argent* » dit un père presque aussi infantile qu'Œdipe à Colonne ; où l'on voit que vouloir garder sa place peut amener à la refuser à ses enfants.

Pour être aimé de ses filles, bien qu'il confonde cause et conséquence, l'infantilisme du Roi Lear l'amène à se mettre entre leurs mains comme un bébé.

Les parents vont exploiter cette nécessité à des fins de dressage. Pour eux, être éduicable signifie être docile, alors que la vraie éduicabilité est la capacité d'accepter, au prix d'un effort, l'aide qui permet d'aller de l'avant.

Quand on dit à un enfant « Si tu ne fais pas ça, je t'abandonne », ça marche à tous les coups, dit un homme dont la mère jouissait de l'humilier publiquement en l'obligeant, sous peine de le placer dans une maison pour les fous, à jouer du violon, instrument qu'il détestait et qu'il pratiquait de façon ridicule.

Mais il ne suffit pas que l'enfant leur obéisse, il faut aussi qu'il satisfasse leur narcissisme.

Certaines mères sont blessées quand leur enfant est heureux d'aller à l'école, donc de les quitter quelques heures, et elles le lui feront payer.

Des parents demandent que leur enfant n'ait plus de zéro en dictée, à la condition qu'il ne devienne pas meilleur qu'eux en orthographe.

Les parents d'enfants handicapés, ne pouvant se valoriser par leur progéniture, trouvent une compensation dans l'exploitation sociale du malheur qui leur donne un statut de parents méritants ; certains empêcheront ou accepteront de façon rechignée ce qui pourrait accroître son autonomie.

Pour avoir une place, il faudra renoncer à être soi, c'est-à-dire à être reconnu, ce qui conduit à renoncer à ce qu'on veut en son nom.

Comme tu étais mignon quand tu étais petit.

Qu'une telle phrase puisse être considérée comme bénigne, même par des professionnels, met en évidence la complicité avec l'entreprise généralisée d'hétéronomisation des êtres humains.

Une hystérique aliénée par son image peut exposer un fragment d'horreur parafractal dans le détail d'un bijou, protestation semi-secrète contre la violence subie ; elle la complétera par des comportements de déceptrice, généralement mal adressés, qui la feront traiter d'allumeuse.

Des/illusions

Ne pas vouloir autre chose que les parents pour avoir une place est le début de l'aliénation.

Mon fils sera médecin, prêtre, champion automobile.

Ma fille gagnera un concours de beauté, sera une star sont des résolutions encouragées socialement, dont le film *Belles à mourir* de Michael Patrick Jann montre l'absurde férocité, et les concours de *Mini-Miss* la perversité pédophile privant les filles de leur enfance.

Il n'est pas pénalisant de prendre soin de son apparence, bien au contraire, mais à la condition qu'il ne s'agisse pas d'une contrainte héritée de la détresse.

Dans une émission de télévision qui avait fait grand bruit, la journaliste australienne Tracey Spice déclarait ne plus vouloir être « une poupée maquillée qui consacre une heure par jour et deux cents dollars par mois pour porter un masque ».

L'efficacité des moyens utilisés pour retenir l'attention des adultes tutélaires sera le critère de son élection. On peut se rendre intéressant de diverses façons, en faisant le pitre, en provoquant des catastrophes, en minaudant, en opprimant les puînés ; une intelligence qui ne dérange pas flatte les parents, et la débilité leur est avantageuse. Le succès des émissions de *Bêtisiers-bébés* montre que les enfants sont particulièrement mignons quand ils sont ridicules, en difficulté, et d'autant plus désopilants que leur détresse est l'effet d'une tromperie des parents.

Être vu à la télévision pour quelque raison que ce soit sera valorisant : on fera des grimaces, on gesticulera devant la caméra.

Pour plaire, il ne faut pas gêner, ce qui est sans espoir si on gêne par sa seule présence, même quand on essaie d'être nul et invisible ; il ne faut pas non plus irriter, d'où la nécessité de travestir ses idées et ses sentiments, et pire encore, de se les cacher à soi-même.

Adressé à un enfant : « *Tu compliques toujours les choses* » vise à interdire la pensée.

À celui qui pleure au moment d'entrer pour la première fois en maternelle : *Ne pleure pas comme ça, tu n'es pas beau quand tu pleures.*

L'exigence d'être l'unique centre d'intérêt d'une femme, centrale chez Arnolphe dans *l'École des femmes*, entraîne une malformation de l'échelle des valeurs relevée par Chrysalde à l'acte IV.

ARNOLPHE

Quoi qu'il m'arrive, au moins aurais-je l'avantage

De ne pas ressembler à de certaines gens

Qui souffrent doucement l'approche des galants.

Cet oppresseur est un enfant blessé, moqué autrefois pour avoir été confiant.

CHRYSALDE

C'est un étrange fait, qu'avec tant de lumières

Vous vous effarouchiez toujours sur ces matières ;

Qu'en cela vous mettiez le souverain bonheur,

Et ne conceviez pas au monde d'autre honneur.

Pour Arnolphe en effet, l'honneur légitime un moi idéal de domination.

Être avare, brutal, fourbe, méchant et lâche,

N'est rien à votre avis, auprès de cette tâche ;

Et de quelque façon qu'on puisse avoir vécu,

On est homme d'honneur quand on n'est point cocu.

À bien prendre au fond, pourquoi voulez-vous croire

Que de ce pas fortuit dépend notre gloire,

Et qu'une âme bien née ait à se reprocher

L'injustice d'un mal qu'on ne peut empêcher ?

Argumentation dont l'effet est nul, notamment parce que, comme l'a noté Françoise Dolto, la cause la plus archaïque de la culpabilité, dont aucun

raisonnement, juste ou faux, ne peut venir à bout, est un malaise coenesthésique. Il faudrait ajouter : cette culpabilité est réduite quand le malaise est accompagné de paroles disculpantes ; et une âme est bien née quand elle a été accueillie à sa naissance.

La situation est catastrophique, ici et toujours, quand ne peut être pensée la détresse originaire redoublée par la perte de foi en l'autre, détresse qui produira une majoration pathologique de la volonté d'emprise. La tyrannie d'Arnolphe est l'effet d'un dommage narcissique, également repérable chez Harpagon, Don Juan et Alceste ; sans qu'on puisse dire si l'Avare fait rire par l'outrance finalement dérisoire de son oppression, ce qui serait légitime, ou par l'expression hystérique de sa détresse, ce qui serait dommage.

Dans la scène de la cassette, Michel Bouquet en montrait la nature enfantine d'une façon telle qu'il n'y avait pas vraiment de quoi rire.

SÉDUCTION

De la confusion entre *attirer l'attention* et *plaire* découlera la volonté de séduire, qui est le moyen le plus sûr d'avoir barre sur l'autre, mais dans l'ignorance première que le corps y est pris en gage.

Un père qui a peur de ses tendances incestueuses ne pourra valoriser le corps de sa fille, et dans l'illusion de se débarrasser de la castration, l'incitera à devenir garçonne.

Une fille que sa mère veut à tout prix plus belle qu'elle-même ne pourra subjectiver sa beauté.

Inversement, une fille n'aura pas le droit d'être aussi belle que sa mère, qui lui massacrera les cheveux quand elle grandira, lui laissant une plaie ouverte.

Bien que Blanche-Neige ait eu la chance de subir la haine d'une marâtre plutôt que celle d'une mère, elle a dû passer par une période de léthargie avant de pouvoir accueillir le Prince charmant.

La genèse de la séduction s'effectue en deux temps, passif dans le premier, actif ensuite. L'enfant, d'abord séduisant sans le savoir, découvrira qu'il a les moyens d'attirer l'attention par son corps ; et comme le corps est engagé,

séduire peut entraîner la catastrophe d'une jouissance qui n'avait pas été anticipée.

Un analysant livré par ses parents à un kinésithérapeute : *Ma jouissance m'avait pris en otage.*

Quand séduire est le principe premier de l'action, il n'y a plus de loi, seul règne le caprice du plus fort.

Un adolescent demande depuis l'extérieur à une caissière de Carrefour de lui échanger une pièce de 2 € contre deux pièces de 1 €. Il est furieux parce que la caissière lui répond qu'elle ne le peut pas. Il m'adresse la même demande, et, pendant que je cherche dans mon porte-monnaie, il me dit : « Vous, vous êtes sympa ; elle, elle est pas sympa ». Je lui réponds : « Moi, je fais ce que je veux avec mon argent ; elle, c'est pas son argent, et elle a un chef ». Il reste très mécontent, il ne comprend pas que la caissière, qui, pour lui, est du côté du pouvoir, ne peut pas décider selon son vouloir. La force de son mécontentement est l'indice de la gravité des blessures de l'image de soi subies dans l'enfance, qu'on nommait autrefois *frustrations* pour les renvoyer plus commodément au registre de l'imagination.

Croire que sa part de gâteau est plus petite que celle des autres, même s'il n'en est rien, révèle une souffrance narcissique négligée, ou même entretenue par les parents.

Il y aura illusion quand on croira que séduire est la seule façon de se faire aimer, de se faire reconnaître, d'être.

Stendhal le note dans son *Journal* : « Mes amours ont toujours été un peu troublées par le soin d'être aimable, ou, en d'autres termes, occupé d'un rôle. Ce sont des circonstances où l'on ne peut pas porter un naturel pur. »

Inversement, Mozart, enfant exhibé comme un phénomène de foire dans toutes les cours d'Europe, était capable de demander aux princesses qui le prenaient sur leurs genoux : « Est-ce que vous m'aimez ? ». Lui au moins savait qu'il ne suffit pas de plaire pour être aimé.

Quand la nécessité d'attirer l'attention devenue nécessité de séduire devient excessive, l'enfant perd la capacité de penser la nature de l'amour qu'il devrait attendre de ses parents pour avancer dans la vie, et qui pourrait donner sens à celui qu'il leur porte et ainsi le libérer de sa nature obligatoire.

La séduction peut engendrer plusieurs troubles.

L'un résulte de la confusion entre la séduction active : « *Je veux lui plaire* » et la séduction passive : « *Il, elle me plaisait* », transitivisme pénalisant

qui est l'effet pathologique de la réversibilité du rapport à l'autre quand il ne peut être subjectivé.

L'autre trouble, où intervient l'amour, empêche de distinguer *Je veux être élue pour avoir une place* et *Je veux être élue pour retrouver ce qui m'a relié à celle qui comptait pour moi*.

Le tableau de John Everett Millais à la Tate Gallery, *Le Passage du Nord-Ouest*, fait voir une jeune fille dans une situation analogue à celle d'Elisabeth von R., empêchée pour toujours de disposer de sa féminité, laissée à l'abandon par la soumission à un père qui la convoque pour la maintenir captive. On remarque que la carte géographique sur laquelle se cherche le Passage est fortement convexe dans sa partie médiane, comme si elle cachait quelque chose situé derrière la tête de la jeune fille.

Le troisième qui s'énonce au féminin, inconsciemment quand il s'agit d'un homme, mêle « *Je voulais lui plaire, donc je suis fautive de ce qui m'est arrivé* » et la proposition qui, en général, ne peut être pensée clairement : « *Je voulais être aimée par celui qui me plaisait* ».

Le plus grave enfin est l'illusion que produit l'intrication entre la nécessité de retenir l'attention des adultes tutélares, suscitant la volonté de leur plaire, et l'appel de la jouissance, comme le montre le cas d'Emma rapporté par Freud : *on veut plaire parce que c'est le seul moyen qu'on connaît pour être aimé et on veut intéresser parce qu'on est attiré sexuellement*.

Mal comprise par Richard Strauss, à qui avait échappé que la force de la pièce vient de la chute de toutes les paroles dites dans l'abîme du silence, la Salomé d'Oscar Wilde ne supporte pas d'être repoussée par celui dont l'ascétisme et l'intransigeance sexuelle la fascinent ; elle se servira de sa mère pour lui faire trancher la tête, dont la possession morbide lui sera une compensation fugace.

Utiliser son corps comme une offre dont on aura découvert la puissance érotique conduit à le mettre en scène. Une mise en scène est une tentative souvent réussie dans sa visée d'embarrasser les autres, mais toujours ratée dans celle de rendre articulable la question insoluble à laquelle finissent par renoncer les pervers, question au premier plan de la position hystéro-perversive :

« Est-ce que quelqu'un va enfin donner du sens à ce qui, de mon corps, intéresse l'autre, *tout en me dispensant de mettre en doute ce qui m'a été inculqué sur la bienveillance déssexualisée de mes parents, et qui m'oblige à un amour inconditionnel ? »*

L'Autoportrait au miroir bombé du Parmesan en illustre pathétiquement l'impasse, dans ce cas, spéculaire par enclavement : la main propre, instrument privilégié de la relation intentionnelle au monde, devient monstrueuse par son indistinction avec celle de qui provoque une jouissance aliénante.

CHASTETÉ DES PARENTS

L'illusion que produit le déni de la sexualité incestueuse des parents s'exprime généralement par une idéalisation masquant une haine et une volonté de profanation qui ont été relevées chez Proust. Il n'est pas impossible que ce déni ait été soupçonné par Freud dans le *Ravalement de la vie amoureuse*, bien qu'il se satisfasse d'en attribuer la cause à la tendance incestueuse *de l'enfant*.

Ma mère est une sainte.

Mon père, ce héros.

En contradiction absolue avec ce que les Évangiles nous apprennent de la relation de Jésus de Nazareth à Marie, l'idéologie tenace d'une mère vierge impeccable est entretenue depuis des siècles par le refus de reconnaître l'inanité de la question hystéro-perversive.

Emma n'avait pu l'apercevoir, pas plus que Dora fascinée par la *Madone Sixtine* de Raphaël, fascination qui l'empêchait d'y remarquer le scepticisme des angelots narquois.

Il en va de même dans la relation au père.

L'amour léthal d'Anna O. et d'Elisabeth von R. pour leur père malade, auquel elles devaient donner des soins les mettant en contact avec son corps intime, ne pouvait que réveiller d'anciens liens charnels conduisant aux symptômes graves décrits dans les *Études sur l'hystérie* ; et voir un serpent sortir du mur quand on est garde-malade dénonce la perversité d'une situation qui produit ou évoque un abus.

Une mère maîtrisant parfaitement les techniques d'asservissement sexuel demande à son fils d'aider son père agonisant à uriner ; il sent que quelque chose ne va pas, mais il ne peut faire appel au personnel infirmier, car ce serait manquer aux devoirs de l'amour filial.

Cette idéalisation cache une forclusion qui, elle, n'est pas un mécanisme de défense, mais une impossibilité de penser ; forclusion dont la catégorie reste à intégrer dans une théorie générale de la pensée.

ILLUSION ET AMOUR

Si pour avoir une place, il faut intéresser, ce qui est conditionnel, en revanche, se sentir exister est aisé, il suffit de jouir ; c'est inconditionnel, et c'est tout autre chose que d'avoir le droit d'être. Mais que faut-il pour avoir le droit d'être ? Et quand l'idée qu'on est aimé produit-elle une illusion entraînant une manière fausse d'aimer ?

On attribue souvent les symptômes hystériques à la rémanence d'un désir qui, ne parvenant pas à se réaliser, prendrait les devants de la scène. Or il ne s'agit nullement d'un désir, mais de la résurgence d'une contrainte résultant d'une poussée sexuelle devenue appel à la jouissance ; la difficulté à la penser, effet d'une carence éducative, est énoncée par J.-J. Rousseau dans les *Confessions*.

« Mes sens émus depuis longtemps me demandaient une jouissance dont je ne savais pas même imaginer l'objet. J'étais aussi loin du véritable que si je n'avais point eu de sexe, et déjà pubère et sensible, je pensais quelquefois à mes folies, mais je ne voyais rien au-delà ».

Je souligne *l'éloignement du véritable* dont la cause est une jouissance qui ne peut prendre sens en raison d'une carence éducative.

Une éducatrice : *Au début* (de mon analyse), je me disais, non pas : « Je pense, donc je suis », mais : « Je désire, donc je suis ». Maintenant je dis : « Je parle avec quelqu'un, donc je suis ».

Ce désir-là provenait de la confusion du désir comme volonté de jouissance avec le désir dans sa visée symbolique, celui qui fait lien avec les autres et qui engage l'avenir comme projet. Cette volonté de jouissance n'est qu'une contrainte, *Zwang*, et d'autant plus irrépressible et insymbolisable que l'enfant

a été perverti par ceux qui le faisaient jouir plutôt que l'inviter à la construction du sens.

Chatouiller les enfants pour détourner leur attention, les faire rire quand ils sont en détresse exalte le sentiment de puissance satanique des adultes.

Cette contrainte sera un des deux motifs amenant Emma Eckstein enfant à retourner seule malgré son angoisse dans l'épicerie de l'attentat, puis dans le magasin de sa puberté, elle dont l'embarras résultait, j'essaierai de le montrer, de l'interdit de distinguer jouissance et amour véritable ; car, si vouloir jouir et vouloir être aimé ne sont pathologiques ni l'un, ni l'autre, l'abolition imaginaire du fossé qui les sépare est à l'origine d'une illusion désastreuse.

La volonté de séduire peut donc mener à une volonté de mise en scène de type hystérique ; malheureusement cette mise en scène, dont la visée première était d'interroger la jouissance, facilite la perversion de l'autre, fraie la voie de la perversion propre et entraîne la confusion entre moi idéal et idéal du moi. Elle abolit le noyau de l'idéal du moi qui pourrait contribuer à l'élaboration du symbolique, élaborer les conditions auxquelles le pacte avec l'autre serait non léonin, bon pour tout le monde, humanisant.

La mise en scène finale de *L'histoire d'O* de Pauline Réage montre que le corps, quand il n'est plus qu'un objet érotique, est réduit à sa dimension animale, ce qui est d'ailleurs facilement observable.

Un livre récent, dont la couverture est illustrée par la double photographie sub-obscène d'un homme mis à côté d'un chat, porte comme sous-titre : « À chaque homme son chaton, aussi sexy que mignon ».

Ma petite caille, je te mangerai.

Celui que le sevrage invite à renoncer à manger sa mère sans qu'on lui donne les moyens d'en saisir l'efficacité symboligène a-t-il une autre alternative que de dévorer les petits enfants ou de s'offrir en pâture aux adultes gourmands ?

Au moment du projet de sacrifice humain imaginé par les membres d'Acéphale, la surprise avait été grande de constater que les candidats au statut d'hostie étaient nombreux, alors que personne ne voulait jouer le rôle de sacrificateur.

La persistance à l'adolescence de l'identification à des petits cochons, visibles sous la forme d'objets dans la chambre de certaines jeunes filles, petits cochons forcément mignons évoquant des moments d'aliénation ravissante, est le symptôme fatal d'une élection charnelle et même charnue, que mettent à jour les crimes cannibaliques dont Nikki de Saint-Phalle avait bien repéré le penchant chez les mères. Il faut cependant remarquer que le cannibalisme médico-légal n'affecte, à ma connaissance, que les hommes, pour une raison qui reste à déterminer ; même si le fait de mettre au congélateur des nouveau-nés en indique la tendance chez certaines femmes à qui une maternité inconsciemment incestueuse est interdite.

CATÉGORIES DE L'AMOUR

Il y a plusieurs catégories de l'amour, qu'il vaut mieux ne pas mélanger.

La volonté de séduire à tout prix abolira la possibilité de construire un amour qui, tout en pouvant se conjuguer avec le désir, ne se confondrait pas avec lui ; et si je me crois aimé par qui je séduis, c'est que l'amour dont on me dit le bénéficiaire est allégué. *L'amour allégué* est faux, car c'est un amour de captation ; il empêche l'autre de se séparer, il l'empêche de vivre sa propre vie.

Je voulais un enfant, parce que je n'avais jamais rien eu à moi quand j'étais petite.

Les enfants nous appartiennent. La commerçante, assurément psychanalyste à ce moment, à qui était tenu ce propos courant dont les conséquences éclatent pendant les divorces, répond en souriant : « *Oui, comme les chiens* ».

Celui-là conduit généralement à *l'amour confus*, non seulement pathogène, mais de grande conséquence sur la théorie de la sexualité, confusion qui mêle sous le nom de tendresse — argument sans cesse avancé par les pédophiles — le désir compris comme recherche de jouissance, et un amour allégué tirant son énergie de la volonté d'emprise. Éclatante dans le *Léonard*, où il parle du besoin de tendresse qu'épanche par des caresses prodiguées à son fils une pauvre mère abandonnée, Freud la couvre du nom d'Eros, et il l'exploitera aux dépens de sa fille Anna.

Le chapitre II de *l'Abrégé* l'explique sans fard : « L'Eros (ou pulsion d'amour), *Eros (oder Liebestrieb)* ».

L'amour véritable comprend la recherche d'un lien respectueux, le respect réglant la distance à l'autre nécessaire pour le reconnaître comme sujet. Il implique la reconnaissance du droit de l'élu à être différent de ce qu'on attend de lui et, *par conséquent*, implique de lui reconnaître le droit à l'intimité.

Ma fille me dit tout, et plus grave encore : *Ma fille n'a pas de secrets pour moi*, mettent en lumière la satisfaction cynique d'avoir sous la main l'intimité de l'autre afin de l'abolir.

Les parents *pénètrent* les enfants quand ils entrent dans leur chambre sans frapper ou sans attendre de réponse, quand ils leur interdisent de fermer à clef la porte de la salle de bains ou même des toilettes, quand ils lisent leur courrier sans permission.

Quand la nécessité de la séduction prend la première place, l'enfant perd la capacité de penser la nature de l'amour qu'il est en droit d'attendre pour avancer dans la vie, et qui pourrait donner un sens à celui qu'il leur porte. Si la question « *Séduire comment ?* » est posée sans que puisse être pensée la question : « *Avec quelles conséquences ?* », la vérité de l'amour est perdue. L'amour reçu est véritable quand il permet d'examiner s'il donne à vivre, quand il permet d'élaborer une échelle de valeurs distincte au moins partiellement de celle des parents : la plupart des cures montrent combien cet examen est difficile. Être aimé d'un amour dispensant du contre-don de renoncer à vivre sa vie, dispensant de la mener *pour leur faire plaisir, pour ne pas leur faire de peine*, c'est recevoir ce qui permet d'aller de l'avant ; et aller de l'avant permettra de se faire reconnaître par ceux qui ne s'abandonnent pas à leurs tendances pédophiliques.

LE CAS EMMA

Le cas Emma est évoqué par Freud dans *l'Entwurf einer Psychologie*, dont le manuscrit de 1895 a été publié dans *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, édité en 1950 sous la direction de Marie Bonaparte, Anna Freud et Ernest Kris, par Imago Publishing C., puis en 1962 par S. Fischer Verlag, pp. 353-357. La première traduction française d'Anne Berman, également dirigée par Marie Bonaparte, sous le titre *d'Esquisse d'une psychologie scientifique*, a été éditée par les PUF en 1956 dans *Sigmund Freud, La naissance de la psychanalyse*, p. 364-367. Une nouvelle édition du même éditeur, datant de 2006, titrée *Sigmund Freud, Lettres à Wilhelm Fliess*, a été publiée avec

une traduction enfin correcte de Françoise Kahn et de François Robert ; elle comprend la totalité des lettres de Freud à Fliess, pour la première fois non censurées, ainsi que le *Projet d'une psychologie*.

À l'âge de 8 ans, Emma était entrée dans le magasin d'un épicier, qui lui avait pincé le sexe à travers les vêtements ; elle y était cependant retournée, comme si elle avait voulu à nouveau provoquer un attentat, *Attentat* ; elle se le reprochera par la suite, sous forme de « mauvaise conscience oppressante », *drückenden bösen Gewissens*. D'abord refoulé, le souvenir de cette expérience, *Erfahrung* (qualifiée paisiblement d'*incident* par Anne Berman), expérience qu'elle conteste, *bestreitet*.

Le texte n'est pas clair : comme elle est capable de l'évoquer, il est possible que la contestation porte sur son effet pathogène, mais on peut aussi supposer un revirement.

Expérience dont Freud estime à ce moment qu'elle n'est pas prouvée, *erweisen*, et qui suscitera, *weckt*, au cours d'une scène ultérieure survenue dans sa 13^e année, peu après la puberté, une déliaison sexuelle, *sexuelle Entbindung*, se manifestant par de l'angoisse.

Dans sa présentation du cas, Freud souligne qu'actuellement Emma ne peut pas entrer seule dans un magasin.

Et non : « ne doit pas » comme le traduit Anne Berman ; il ne s'agit pas d'un interdit surmoïque, mais d'une contrainte, *Zwang*.

Elle en invoque comme raison, *Begründung*, le souvenir, *Erinnerung*, d'une deuxième scène (que Freud nomme curieusement la scène I) où elle avait vu, en faisant des courses dans un magasin, deux commis rire entre eux, *miteinander* ; elle se souvient que l'un d'eux lui avait plu sexuellement. Elle s'était enfuie après avoir été saisie d'effroi, *Schreckaffekt* — le mot *Schreck* prendra une importance stratégique dans la théorie freudienne du trauma. À ce moment de son récit, *dazu*, peuvent être éveillées les pensées, *lassen sich Gedanken erwecken*, que les deux commis avaient ri de sa robe.

Mais que l'un des commis lui ait plu paraît à Freud complètement incompatible avec le reste, *ganz unvereinbar* : les souvenirs éveillés n'éclairent pas la contrainte et ne peuvent déterminer le symptôme. Il ne comprend ni le

rapport entre les éléments de cette scène, ni la conséquence de cette expérience vécue, *Erlebnis*, qui lui sont incompréhensibles, *unverständlich*.

Il pense que l'effet pénible de la moquerie, supposée ou réelle, aurait dû être corrigé, *korrigieren*, depuis longtemps — depuis, dit-il de façon énigmatique, qu'elle s'habillait comme une dame. Il ajoute cette remarque étrange que le fait d'aller seule ou accompagnée dans un magasin ne pouvait en rien modifier son habillement ; et qu'elle n'avait pas « directement » besoin de protection, *Schutz*, puisque la présence d'un petit enfant aurait suffi à lui donner la sécurité. De plus, s'il estime qu'Emma fait deux fausses connexions entre les deux événements, *zwei falsche Verknüpfungen*, c'est parce que, à ce moment, il ne peut prendre la pleine mesure des effets de ce qu'il nomme pourtant *attentat* dans la scène des huit ans.

Mais ensuite, grâce à Emma, il va pouvoir repérer le lien associatif entre les scènes, *associative Verbindung*, le rire des commis de la deuxième évoquant le ricanement de l'épicier, *Grinsen*, de la première. Ce n'est pas le premier attentat, mais son souvenir qui aurait provoqué une déliaison sexuelle « qui », écrit-il en laissant la proposition en l'air, « ne pouvait certainement pas à cette époque », *was sie damals gewiss nicht konnte*. Il faudrait la compléter par *avoir eu lieu* ou peut-être par *avoir été connue* : « qui ne pouvait certainement pas avoir eu lieu alors » ; ou bien : « qui ne pouvait certainement pas avoir été connue alors », le choix entre ces deux options ayant une importance considérable sur la théorie de la sexualité.

L'adverbe *gewiss*, qui signifie « certainement », peut avoir été condensé au fil de la plume avec le substantif *das Gewissen*, « la conscience », condensation qui traduirait l'hésitation de Freud sur le moment de la déliaison.

Nous avons à nous demander d'où Freud tire la certitude qui l'amène à construire sa théorie du trauma, si rassurante pour Laplanche. Pour le *Vocabulaire* de Laplanche et Pontalis, la déliaison sexuelle selon Freud serait une « libération d'excitation sexuelle qui met en échec la fonction de liaison du moi ». Cette définition ne peut être retenue, car elle est gravement incomplète. En effet, quand la fonction de liaison du moi est mise en échec, outre qu'on ne comprend pas comment une excitation peut être libérée, c'est qu'un obstacle

en a empêché l'intégration : il s'agit alors d'une excitation d'une nature particulière, bien différente de celle qu'un enfant peut assumer quand elle est provoquée par un autre enfant du même âge.

Il est permis de supposer que les conséquences ultérieures de l'épreuve subie à 8 ans ont deux causes : d'une part, soit Emma n'aurait pas été en état d'en parler à quiconque, soit ce qu'elle pouvait en dire aurait été contesté et culpabilisé par « une seconde personne de confiance », celle à laquelle l'enfant tente de rapporter ce qui lui est arrivé, situation courante soulignée par Ferenczi dans *Confusion de langues*. D'autre part, cet attentat pouvait ne pas être le premier, comme l'idée en est venue à Freud à propos d'une autre patiente évoquée dans la lettre à Fliess du 28 avril 1897 : un autre attentat, profondément enfoui, mettant en cause un adulte de son entourage proche, aurait pu le précéder. Dans cette hypothèse, la scène des 12 ans serait au moins la 3^e d'une série traumatique.

PROTECTION

Les obscurités du cas peuvent s'expliquer par l'impossibilité de voir que, dans les deux scènes, l'effet de l'appel sexuel qui l'avait amenée à retourner au lieu de l'attentat était lié à une absence de protection qu'elle ne pouvait se donner à elle-même, *parce qu'elle n'avait pas été protégée autrefois*.

Les enfants sont du gibier colonial était la formule baroque dans laquelle Françoise Dolto ramassait les fonctions érotiques qu'ils ont pour les adultes.

Une petite fille avait dessiné une fleur au pied de laquelle se dressait un serpent, et quand je lui avais demandé si elle pensait que la fleur pourrait se défendre, elle m'avait répondu : *Oui, si on l'aide*.

L'enfant, séduisant parce que séductible, ne peut résister à un adulte prestigieux qu'à la condition de s'appuyer sur l'autorité d'un autre adulte.

Le conte de Peau d'Âne montre qu'elle ne pouvait pas échapper à son père sans l'aide de sa marraine fée.

Un homme avait été confié par ses parents à une nourrice qui était devenue leur amie intime. Cette femme avait commis sur le petit garçon de nombreux attentats sexuels, allant jusqu'à s'asseoir sur son visage en l'asphyxiant de son sexe gluant ; ce qui avait évidemment provoqué une phobie des araignées alimentant le sadisme de ses frères avec la connivence des parents. De tels faits avaient demandé un long travail avant d'être mis au jour et assumés, car l'analysant revenait sans cesse sur ce qu'il avait découvert à grand-peine en disant *J'ai tout inventé*, comme le font tous ceux qui en arrivent là — non sans m'écrire de nombreuses lettres d'injures où il me traitait de pédophile de façon à peine voilée.

Finalement, les faits lui avaient paru suffisamment établis pour l'amener à faire un procès à cette femme, tout en sachant qu'il ne pourrait le gagner, puisqu'à cette époque, il y avait prescription ; mais il avait choisi un avocat incapable de soutenir sa cause, et il s'était aperçu que lui-même était incapable de soutenir le regard de cette femme pendant les audiences.

La cure avançant, il avait décidé de lui intenter un nouveau procès en cherchant avec soin un nouvel avocat, et bien plus tard encore, il m'a dit que s'il avait pu cette fois affronter son regard, c'est parce qu'en entrant dans la salle du tribunal, *il avait imaginé qu'il tenait un enfant par la main*.

L'éventualité d'un tel motif éclairerait que Freud ne comprenne ni les retours d'Emma dans les lieux de la catastrophe, ni ensuite leur empêchement ; ce qui expliquerait aussi qu'il ne comprenne pas que ses récents habits de dame aient pu accuser la dimension sexuelle du rire qui, à la différence de la première scène, révélaient qu'elle était désormais sur le marché.

Il n'y a personne pour secourir Emma, ni dans la première scène, ni dans la seconde, ni virtuellement pendant, ni réellement après ; et pourtant, elle y retourne. D'où la question essentielle de ce qui l'y pousse : *pour chercher les ennuis*, diront les bonnes gens, mais les choses sont plus compliquées. Ces faits n'indiquent nullement, comme le croit Freud, qu'elle n'avait pas besoin d'une protection. On peut supposer que ces retours n'avaient pas pour seule cause la force d'un appel sexuel ignoré d'elle, mais étaient liés à une autre, *la protection de l'agresseur par déni de sa dangerosité*, protection dont nous savons depuis longtemps, et même depuis que Shakespeare nous y a initiés, qu'elle est constante chez les enfants victimes d'attentats sexuels de la part de leur entourage.

De plus, si Freud ne peut reconnaître que le rire des commis était attentatoire, bien qu'il utilise quatre fois le mot *attentat* pour la scène chez l'épicier, c'est qu'il ne peut d'abord prendre la mesure que la moquerie, réelle ou supposée peu importe ici, portant sur la façon dont elle tenait son rôle de fille nubile, l'avait été d'autant plus que l'un des commis lui plaisait. Peut-on dire qu'il lui plaisait « sexuellement » ? C'est certainement le cas, mais dans l'hypothèse où Emma aurait été la victime d'un proche avant ses huit ans, il lui aurait été impossible de penser la nature du trouble qui s'était réveillé à la puberté, comme il en va pour tous les enfants amenés à nier le danger présenté par les adultes à qui ils doivent obéissance et amour.

La présentation laborieuse du cas vient de la confusion entre appel sexuel et amour, confusion partagée par Freud et par Emma ; elle induira une doctrine infiltrant la théorie naissante de la psychanalyse. Ce qui doit nous alerter sur les risques que lui font courir nos tentations doctrinaires, même si, de nos jours, elles sont plutôt l'effet d'une intellectualisation forcenée endommageant le psyché-soma.

LE PROTON PSEUDOS

C'est à propos d'Emma que Freud avancera la notion de *proton pseudos* ; elle nous amène ici sur le chemin du lien entre corps et vérité.

Pour Aristote, dans les *Premiers Analytiques*, un raisonnement peut être invalidé par une prémisse fausse, le *proton pseudos*. Deux questions se posent sur l'emploi qu'en fait Freud :

1

Qu'est-ce qui a été premier pour Emma ? Quelle est la strate historique de cette fausseté initiale ?

2

Et d'abord : quelle est cette fausseté ? S'agit-il d'une erreur ou d'un mensonge ? Chez Aristote, il s'agit clairement d'erreur ; et c'est bien aussi la position de Freud au moment du *Projet*, puisqu'il parle, à tort d'ailleurs, de fausses connexions.

De quoi alors ont bien pu s'autoriser Anne Berman et les trois autres pour commettre le coup de force d'ajouter au titre du paragraphe de Freud, *Le proton pseudos hystérique*, un sous-titre entre crochets, *Premier mensonge* (déjà ajouté dans la *Standard Edition*, donc validé par Strachey), coup de force redoublé un peu plus loin ? On ne prend pas un grand risque en supposant que, outre de puissants motifs personnels jamais analysés, leur forfait est lié au revirement de Freud apparaissant dans les lettres à Fliess du 8 février et du 21 septembre 1897.

Celle du 8 février contient une phrase terrible, *censurée* par l'édition Fischer de 1962 et par la traduction française de 1969, et on aimerait comprendre pourquoi sa suppression avait été acceptée par tout ce monde, et quel lien ont cette censure et celle du 21 septembre avec l'ajout frauduleux des sous-titres dans le *Projet*.

« Malheureusement mon propre père a été l'un de ces pervers et a été responsable de l'hystérie de mon frère (...) et de celle de quelques-unes de mes plus jeunes sœurs ».

De plus, dans une lettre du 28 avril 1897, à propos de ce qu'il nomme « l'étiologie paternelle » — il faut cependant y souligner l'emploi d'un adjectif d'origine latine, *paternelle Ätiologie*, plutôt que du mot composé allemand, *Vaterätiologie* — il rapporte le propos d'une jeune femme affirmant qu'elle doit épargner certaines personnes ; il l'aide à dire qu'il s'agit de son père, qui la prenait régulièrement dans son lit entre 8 et 12 ans.

Intrépide, Freud ajoute : « Naturellement, *natürlich*, elle n'a pas trouvé incroyable, *nicht unglaublich*, que je lui dise que des choses semblables et plus graves, *ähnliche und ärgere Dinge*, avaient pu se produire dans sa toute première enfance, *im frühesten Kindesalter* ».

Les choses semblaient donc acquises, mais, outre le renoncement au mot *père* dans sa langue d'origine, *la lettre n'est pas signée*. Le contrecoup arrive quelques mois plus tard, dans celle du 21 septembre, où il prend peur et disculpe son père. Parmi les raisons peu convaincantes qui le conduisent à abandonner ses *neurotica*, il en expose deux qui sont inattendues.

« La surprise, *Überraschung*, de voir que dans l'ensemble des cas, il fallait incriminer le père comme pervers, *der Vater als pervers beschuldigt werden musste*, sans exclure le mien, *mein eigener nicht ausgeschlossen* » (ce dernier membre de phrase également censuré dans la traduction de 1969),

Et

« le constat de la fréquence inattendue de l'hystérie, où chaque fois cette même condition se trouve maintenue, alors qu'une telle extension de la perversion au détriment des enfants, *solche Verbreitung der Perversion gegen Kinder*, est peu vraisemblable, *wenig warscheinlich ist* » (j'ai légèrement modifié la traduction de Françoise Kahn et François Robert).

Qu'un fait, même fréquent, doive être considéré comme erroné s'il est surprenant est une faute de raisonnement grossière, témoignant du trouble profond qui avait saisi un homme connu pour la fermeté de sa pensée. Ce trouble permet de comprendre pourquoi il avait attribué la déliaison sexuelle au temps post-pubertaire, et non à celui de l'enfance, *comme si une déliaison sexuelle ne pouvait s'y produire*. Là est le point maintenu et aggravé par Laplanche, démenti par toute clinique sérieuse et pas seulement par celle du masochisme érogène le plus grave, sans même parler des photographies pédophiliques circulant sur Internet, insoutenables pour les policiers chargés de les visionner et qui révèlent la nature kleinienne la plus archaïque des prédatons d'enfants.

Le *Vocabulaire*, en effet, non seulement prend les pas du Freud de 1895 : « Dans la théorie de la séduction, c'est le souvenir et non l'événement lui-même qui est traumatisant », mais, pour que tout soit bien clair, n'hésite pas à préciser : « La séduction ne serait pas essentiellement un fait réel situable de l'histoire du sujet, mais une donnée structurelle ». Voilà de quoi rassurer les parents soupçonnés de conduites incestueuses, ainsi que les pédophiles armés de tendresse. Il est regrettable que de telles imbécillités aient pu peser sur la psychanalyse pendant tant d'années.

Dès la fin de l'année 1895 jusqu'à l'été 1897, Freud acceptera qu'un attentat puisse être commis par un père *dans l'enfance*.

Lettre à Fliess du 8 octobre 1895 : « Dans le cas de l'hystérie (il faut) qu'une expérience sexuelle primaire, *ein primäres Sexualerlebnis*, (avant la puberté, *vor der Pubertät*) ait eu lieu avec dégoût et effroi ».

Manuscrit K du 1^{er} janvier 1896 : « L'hystérie présente nécessairement une expérience vécue primaire de déplaisir, donc de nature passive ».

Lettre du 6 décembre 1896 : « il m'apparaît de plus en plus, *spitz sich mir immer mehr*, que l'hystérie est la conséquence de la perversion du séducteur, *Perversion des Verführers* ; l'hérédité *de plus en plus* comme une séduction par le père, *Verführung durch den Vater* ».

Le *proton pseudos*, la première tromperie dont aurait été victime Emma serait le dogme de la chasteté des personnes de son entourage, père compris, empêchant toute activité perceptive et intellectuelle en cas d'attentat sexuel venant de l'une d'elles ; d'ailleurs, pour Freud à cette époque, un attentat sexuel précoce produit un empêchement psychique.

Manuscrit K : « L'hystérie commence par le terrassement du moi, *Überwältigung des Ichs*. (...) On peut désigner ce premier stade de l'hystérie comme *hystérie d'effroi* ; son symptôme primaire, *Primärsymptom*, est la manifestation d'effroi du fait d'une rupture psychique, *bei psychischer Lücke* » (je traduis *Lücke* par *rupture* plutôt que par *lacune*).

En lisant de près *Le viol de Lucrece*, j'ai montré dans le numéro 37 de *Che Vuoi ?* la façon admirable dont Shakespeare décrit la violence incapacitante qui frappe un enfant quand le viol par une personne d'autorité lui interdit tout nouage borroméen du réel ; et le nouage ne pourra se faire un jour que si l'analysant et l'analyste ont, *l'un et l'autre*, la force et la ténacité de s'y appliquer durant de longues années.

CORPS VÉRITABLE et VÉRITÉ INTERSUBJECTIVE

La place excessive donnée au corps érotique comme moyen d'exister, par suppléance au droit d'être, empêchera le travail d'articulation entre corps et vérité, et redoublera la catastrophe des abus sexuels, actifs ou passifs. Devenu adulte, la victime pourra tenter par le grattage d'un prurit de se séparer de la partie surérotisée de son corps ; et Ferenczi nous a appris à voir que les efforts de mutilations, non seulement n'affaiblissent pas l'interdiction de penser, mais produisent paralysies, anesthésies, paresthésies, scotomes, troubles sexuels et

Des/illusions

hormonaux, soit en désignant le lieu d'une jouissance hors sens, soit en dérégulant une fonction physiologique.

On ne juge pas ses parents.

Je n'y suis pour rien.

Rien ne s'est passé.

C'est ma faute.

Il faut noter que, de ces quatre énoncés témoignant d'un empêchement de pensée, pathologiques au sens ferenczien, trois coexistent malgré leur incompatibilité. Le premier sera élevé au rang de principe moral, les deux autres seront intégralement conservés, mais déplacés — on les trouve en toutes sortes d'endroits, jamais au bon ; mais la culpabilité, elle, sera partout et permettra de contourner la question de la responsabilité nécessaire à toute humanisation assumée.

La voix publique affirme que *l'hystérique dit n'importe quoi et qu'elle-même n'accorde aucune foi à ses propos* ; en effet, son passé d'enfant dupée a disqualifié à jamais la fonction de la parole comme engagement.

Sarah Bernard, au cours d'une réception, est si intéressée par un colonel de cavalerie qu'elle l'invite aux prochaines vacances dans sa résidence de Bretagne. Le colonel, marié et père de plusieurs filles, lui explique que c'est impossible ; Sarah Bernard insiste, il finit par accepter, et elle lui demande de le jurer sur son sabre. Quand il quitte la réception, la dame de compagnie de l'actrice lui dit : « Ne prenez pas cette peine, demain elle aura oublié », à quoi il répond : « Madame, j'ai juré ». L'été suivant il se rend en Bretagne avec sa famille, et, en effet, elle avait oublié.

Dans le couloir d'une M.A.S., une jeune fille s'adresse à un garçon: *Est-ce que tu veux voir ma culotte ?* Il répond naïvement oui, et elle se répand dans toute l'institution en dénonçant l'affaire : *Philippe a voulu voir ma culotte.*

Cette jeune fille hystérique, dont la débilité est surtout un masque, trouve une place en exploitant son pouvoir de séduction ; par la ruse, elle croit prendre le pouvoir sur le séducteur d'autrefois, confondu avec celui qui l'occupe aujourd'hui. Le jeune homme naïf, lui, en tirera l'idée qu'on ne peut pas se fier aux femmes, toutes des allumeuses sans foi.

Sarah Bernard occupe aussi une position hystéro-perversive. Elle met en place un mensonge qu'elle s'arrange pour ignorer. La fonction première de ce mensonge est de la protéger du danger que présenterait un homme séduisant, là aussi confondu avec le séducteur de la petite fille ; de plus, il lui permet d'assurer son emprise sur lui. Mais elle va au-delà de cette défense hystérique par la machination perverse confortablement inconsciente d'un piège qui rendra un père de famille impuissant et ridicule aux yeux de sa femme et de ses filles. Et le pervers tueur d'enfants, donc de soi-même, qui est en chacun de nous sera piégé lui aussi, en voulant croire qu'il s'agit d'une anecdote amusante et que ce benêt, assez fat pour s'imaginer avoir séduit une actrice célèbre, n'a eu que ce qu'il mérite.

En effet, *Je dis n'importe quoi, parce que ça me fait du bien, ça me désangoisse* risque d'amener au discours pervers : « C'est tellement plus amusant comme ça, car personne ne s'y retrouve ». Bien que le soulagement soit fugace, *Ça me fait du bien* signifie « C'est plus facile et plus agréable », en quoi l'hystérique a raison, car elle est dispensée de payer le prix pourtant salutaire de la castration symboligène et libérée de la tâche d'incriminer sérieusement ses parents ; mais la mise en dérision du symbolique la fait dupe d'elle-même en la conduisant par son silence, ses exagérations, ses mensonges et ses fabulations à établir une connivence avec ceux qui l'ont trompée, et lui retire toute possibilité de donner un sens à ce qui l'a endommagée.

La femme de ménage new-yorkaise qui avait eu affaire à Dominique Strauss-Kahn dans le rôle de l'hypnotiseur s'était décrédibilisée par plusieurs récits incompatibles entre eux, se jetant à terre en criant et en pleurant quand elle était mise devant ses contradictions. Certains récits des enfants d'Outreau étaient tout aussi peu crédibles, alors même que l'une et les autres avaient, sans doute possible, été victimes d'attentats sexuels.

Pourtant, quand elle peut renoncer à la confusion qui lui sert à protéger ses parents, à déployer ses caprices, à croire échapper à la tyrannie, nul mieux qu'elle ne dit la vérité, de façon aussi touchante, aussi juste, aussi profonde, comme on le sait depuis les débuts de la psychanalyse.

Ma mère m'a déléguée pour me faire enfoncer par un autobus dira une analysante après un accident qu'elle avait provoqué, capable maintenant de lui donner sens par l'évocation métaphorique d'un trauma dont le contexte reste à mettre au jour.

La réappropriation du corps sera acquise quand le travail de construction freudienne aura permis de situer l'événement dans une série traumatique et rendu possible la subjectivation de l'histoire propre, pour laquelle la confirmation par des indices de réalité ne sera que complémentaire.

J'ai été salie, et aussi les hommes : Je suis souillé, établissent les faits et peuvent enfin dresser clairement le constat que toute jouissance n'est pas bonne à prendre.

La vraie confirmation pourra être trouvée dans l'authentification des ressentis du corps, qui échappera alors au déni et aux mises en scène aliénantes.

Ce que je dis est vrai, dans mon corps, je le sens.

Une femme au psychanalyste : *Ce que vous dites doit être vrai, mon ventre s'est calmé.*

Contrairement à ce que croit l'hystérique qui est d'accord avec le dernier qui a parlé et à l'incroyance du pervers, la vérité s'atteint par la parole propre, donnant accès à une raison que ne contraint pas le tiers exclu, permettant d'assumer la contradiction avec soi, autorisant l'opposition à l'autre : ce que les parents refusent aux enfants quand ils les traitent de *raisonneurs*, tout en déclarant qu'*il faut les raisonner*.

On ne s'en prive pas non plus en institution, en s'arrangeant pour ignorer qu'il ne s'agit nullement d'aider l'enfant à recourir à la raison, mais de l'intimider par l'interdiction de penser.

Et l'autorisation de la parole propre donnera une chance à la vérité intersubjective, sur laquelle deux sujets peuvent se mettre d'accord *et d'une façon telle qu'ils n'en restent pas là*, ce qui est le mouvement de la vie.

L'AMOUR SANS ILLUSION

Aux lacs dans lesquels était enserrée Emma à ceux que Freud, lui-même empêtré, avait tendus à Marie Bonaparte, et celle-là à Anne Berman, il est parfois possible de ne pas être pris. Mais à quelle condition l'amour reçu et l'amour donné peuvent-ils être vivifiants ? Pour nous reconnaître le droit de

vivre, d'aller de l'avant, il nous faut avoir été aimés d'un amour véritable, d'un amour gracieux qui nous permettra d'aimer en vérité.

C'est une question technique qui mériterait d'être examinée avec soin, de savoir comment suppléer dans une cure à l'absence du sourire originaire que n'ont pu donner à leur bébé les mères dépressives, et qui est promesse de la réciprocité d'un amour porteur de vie. Et plus généralement, comment un psychanalyste peut-il aider un patient victime du *proton pseudos* à croire à la possibilité d'un amour véritable ?

Il arrive qu'un tel amour soit possible, sans suggestion, sans soumission, sans fracas, et que la quête des signes de son élection, quête nécessitant toujours la foi en l'autre, donc une prise de risque, puisse se faire hors d'une relation de séduction morbide. Mais pour cela, il faut que l'amour porté par l'enfant soit authentifié ; et cette authentification ne pourra venir que d'une personne respectueuse, ni prédatrice, ni parasite.

Revenant d'un séjour chez son fils et sa bru, une femme découvre dans sa valise un billet que lui a écrit son petit-fils : « Mamé, je t'aime de tout mon cœur, donne-moi la réponse ».

DU PHALLUS EN TANT QU'ILLUSION

MARC-LEOPOLD LEVY

Le phallus est le représentant du désirant aussi bien que du désirable mais si l'aspect désirant ne manque pas de représentations, le désirable ne relève d'aucunes figurations, le trou ne peut être représenté, seuls ses bords le sont.

Que le trou soit désirable relève de l'objet *a* en tant qu'objet cause du désir, les bords du trou fonctionnant comme objet du désir, ceci n'est pas sans conséquences. Cette croyance au pénis en érection comme seul représentant du désir est cause du *penisneid* pour les femmes et participe de la haine des hommes envers les femmes.

Mais cette illusion est nécessaire à l'acte sexuel. C'est ce que je me propose de développer.

Je dis acte sexuel car de l'acte sexuel il y en a, sinon pas de copulation. C'est du rapport sexuel qu'il n'y a pas, l'acte sexuel est un acte sans rapport inscriptible. Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel inscriptible est la phrase la plus radicalement athée que je connaisse. C'est la mise à mort de tout discours philosophico-théologiques, car ces discours décrivent le rapport de l'humain à Dieu ou au cosmos et à la nature sous la forme d'un rapport sexué en masculin et féminin, cela vaut pour les monothéismes, le bouddhisme, le taoïsme ou l'animisme. Ces discours, chacun à leurs façons pallient à cette impossibilité en tentant d'établir un rapport sexuel transcendant au *réel qui ne cesse pas de ne pas s'écrire*. (J. Lacan) Cela se passe ainsi parce que ces discours donnent consistance au grand Autre, à la place de le considérer uniquement comme un lieu.

Qu'il n'y ait pas de rapport sexuel inscriptible est une désillusion fondamentale, c'est même la plus grande, elle suit celle du décentrement provoqué par le constat que la terre tourne autour du soleil, et l'atteinte narcissique, résultant du fait que l'homme descend du singe ou du cétacée, ainsi que l'illusion de maîtrise mise à mal du fait d'être gouverné par une instance psychique inconsciente qui nous échappe pour la plus grande part presque totalement.

Cet exposé aurait pu s'intituler : *Encore eût-il fallu(s) que je le susse et donner sa langue au chat.*

C'est ce que je vais soutenir.

« Encore eût-il *phallus* que je le susse ».

La fonction phallique, si elle relève de la logique ne pose pas de problèmes à la compréhension, elle n'en pose qu'aux névrosés, y faire argument relève des attendus de la castration. Être soumis à la fonction phallique équivaut à être soumis à la castration.

Le mot phallique s'emploie dans des usages différents, une femme phallique, être le phallus de la mère, « n'être pas sans l'être ni sans l'avoir » (le phallus) Lacan. Une femme phallique se pense avoir et être le phallus, c'est à dire : sans manque. Être le phallus de la mère, c'est être totalement comblant pour la mère en tant qu'objet *a* dans son aspect brillant, en occultant le déchet, car l'objet *a*, s'il est insécable comporte deux aspects : ce qui choit, qui tombe comme reste et un point de brillance phallique. Occulter l'aspect déchet de l'objet *a* revient à ne pas pouvoir se penser comme reste de jouissance, comme exclu de la scène primitive. Cela revient à se penser uniquement comme sublime objet de désir avec des difficultés à admettre que ses désirs viennent de l'autre même si tout un chacun doit partiellement s'en dépendre.

Que l'objet *a* soit insécable n'empêche pas certaines formations psychiques de vouloir le diviser comme par exemple le sadomasochisme où il s'agit pour le ou la soumis(e) de tenter de se faire déchet afin de récupérer de la brillance phallique auprès du dominant(e) qui s'y prête.

Le phallus est le seul signifiant qui se signifie lui-même, quoique le signifiant maître, matrice des S_1 se signifie lui-même aussi, mais lui n'a pas de signification, il est hors sens, hors symbolique, c'est du pur réel, un indicible, une simple vocalisation d'une échappée de la mère à la castration. Ceci a une grande importance car la diffraction de sa marque totalement insue a des répercussions incalculables sur le corps, d'où l'intérêt d'une passe effectuée dans le cours de l'analyse qui seule peut provoquer son surgissement.

Que signifie le phallus ? le phallus symbolise le représentant du désirable et du désirant et des *moyens de l'être*. La 2^{ème} partie de la phrase est très importante, elle est souvent oubliée comme sont oubliés les *quelques autres* dans : « le psychanalyste s'autorise de lui-même et de quelques autres ». Si on ne tient pas compte *des moyens de l'être* on tombe dans l'illusion ; base du fantasme originel qu'il suffit d'être présent pour être désirable ou comblant et penser pouvoir être ou avoir le phallus sans avoir à soutenir son désir.

Le masochisme et l'hystérie préudent à toute structure.

Freud dans les *problèmes économiques du masochisme* se demandait quel est celui qui venait en premier du sadisme ou du masochisme, quant à moi je soutiens que du point de vue du sujet le masochisme est premier alors que du point de vue de l'objet c'est le sadisme, car le masochisme et l'agressivité sont nécessaires à la vie. La perturbation qui dégage le vivant-parlant de la jouissance incestueuse de l'homéostasie pulsionnelle le conduit à désirer et à jouir de ce qui le fait souffrir car c'est à ce prix qu'il existe. L'agressivité à l'encontre de l'objet qui se révèle par son manque lui procure un gain d'être, l'un et l'autre permettront donc à l'organisme d'advenir comme sujet et de se ressentir comme être.

Soutenir son désir relève de l'actif d'abord masochiste car il faut renoncer au nirvana et à l'homéostasie pulsionnelle du bébé repu pour préférer la perturbation qui vous dégage de l'inceste afin d'exister devenant ainsi hystérique car désirant le désir.

C'est pour cela que les petits enfants aiment et tentent de s'identifier à celui des parents qu'ils ressentent comme le plus actif du côté du désirant

masculin ou de la passivité active du désirable féminin ; ceci avant la connaissance de la différence des sexes en tant que relevant du pénis ainsi que de son absence.

Lorsque celui ressenti comme actif est du même sexe que l'enfant, et que pour diverses raisons cela perdure, l'orientation homosexuelle de structure en est l'effet. Car incapable de faire le deuil de la mère non castrée, la fille devenant femme se vouera à l'incarner ou se consacrera à la servir. Quant au garçon, il désirera ce qu'il a ressenti du désir supposé de la mère pour un homme actif en s'identifiant à elle, soit en se voulant femme de cet homme, soit en se voulant cet homme pour un autre homme.

Ceci nous montre qu'avant la phase phallique mais avec la potentialité que recèle la phrase « les moyens de l'obtenir » le phallus est déjà pris en compte en tant que tel c'est à dire comme fonction alors qu'il n'est pas encore incarné dans le corps ni comme pénis ni comme son absence, en n'oubliant pas que c'est par son absence ou sa détumescence que le pénis vaut comme phallus.

La première illusion provoquée par le phallus porte à croire qu'il suffit d'être pour l'avoir ou l'être.

« Donner sa langue au chat » :

Lorsqu'on entend « encore eût-il *phallus* que je le susse » on ne pense qu'à un pénis en érection auquel on fait une fellation, lorsqu'on entend « donner sa langue au chat » : cette expression provient du gage donné lors d'un jeu d'esprit galant au lorsqu'on ne trouvait pas la réponse à la question posée. Donner sa langue au chat est déjà une édulcoration de l'expression « donner sa langue au cas » car au XVI^{ème} siècle on parlait du cas et du vit¹, on ne dirait pas au lieu de donner sa langue au chat, donner sa langue au phallus, car personne n'emploierait le terme phallus pour un cunnilingus.

Mais une illusion plus insidieuse consiste, même si on pense en être dépris, à faire équivaloir le phallus au pénis en érection, tout un chacun

¹ Pierre de Bourdeille (1540-1614) abbé de Brantôme, dit Brantôme, *les Dames galantes*, Paris, Gallimard, Folio, 1981. (Première édition, 1722, *la vie des Dames galantes de son temps*)

relevant à sa façon du fameux « je sais bien mais quand même » d'Octave Mannoni.

S'il est évident de se représenter le désirant comme porteur du pénis en érection, que le désirable soit aussi phallique, même si en toute logique on a appris à le penser, reste difficilement appréhendable, car il est impossible d'en avoir la moindre représentation.

Dans l'acte de fondation de l'EPL, j'énonçais que le psychanalyste se doit d'être un athée de l'objet, tout en tenant compte de sa nécessité.

Être athée de l'objet, c'est la seule façon de ne pas être idolâtre, ceci se nomme dans la pensée juive bitaron haShem, *השם ביטחון*, la confiance dans le Nom, en psychanalyse cela équivaldrait à faire « confiance au symbolique ». Ce qui n'est pas si évident, car si les psychanalystes ne jurent que par le signifiant, beaucoup ne font pas confiance au symbolique, ce qu'on a pu voir à propos du mariage pour tous et de la procréation médicalement assistée, sans parler de la gestation pour autrui. Ce sont les mêmes qui dans les années 50 s'inquiétaient du devenir des enfants de divorcés qui avec le recul ne vont pas plus mal ou aussi mal que les autres.

La destruction de l'instance symbolique ne s'effectue que lorsque pour des raisons idéologiques on substitue à la langue vivante des mots morts et des symboles à la gloire du Un².

Tenir compte de la nécessité de l'objet revient à l'élever à la dignité du fétiche, car c'est en tant que tel que l'objet est nécessaire.

L'objet fonctionne comme fétiche parce qu'il soutient le désir et la jouissance y afférente, - ainsi le pénis en érection n'est pas ce dont la femme jouit mais il conditionne sa jouissance - Il nous faut considérer l'objet fétiche comme un objet *a* pris dans ses deux occurrences ; objets de désirs et objet cause du désir fonctionnant comme attracteur, car il comporte nécessairement un point de brillance phallique le rendant désirable car le phallus suscite le désir, « on ne désire que le phallus » (Lacan).

² G. Orwell, 1984, Paris, Gallimard Folio, 1972. (Première Edition, 1949)

Que le trou soit désirable peut poser des problèmes à certains, c'est bien pour cela que le trou est bordé et que les hommes comme je l'ai développé ailleurs³ sont des fétichistes du corps de la femme, les femmes sont des fétichistes du pénis en érection.

La fétichisation du corps de la femme, (la chevelure, les seins, la démarche etc...), est indispensable car sans cela on se retrouverait face à un trou sans bords et même sans fond, ce qui est cause d'angoisse absolue et d'une crainte sans nom allant jusqu'à inhiber tous désirs.

Que le trou soit désirant en tant que tel est la cause première du rabaissement ainsi que de la haine des femmes et du féminin. L'idéal des hommes serait que les femmes consentent aux actes sexuels pour leur faire plaisir et non parce qu'elles le désirent. Que le père désire la mère est accepté avec difficultés mais que la mère désire le père et pas simplement le désir du père est carrément inacceptable d'où le mépris envers les hystériques jusqu'à Freud, la chasse aux sorcières et l'excision des femmes dans beaucoup de sociétés tribales, en n'oubliant pas que ce sont les mères qui ont enfanté le machisme.

Même si les lacaniens savent que dans la figure du cross-cap, le point trou de self intersection représente le phallus, la matérialité du point ne peut qu'occulter le trou. Lacan posait la question ; comment représenter un trou sans bord ?

Il me semble que la scotomisation du trou par le point est cause de l'effacement du rôle des femmes dans le socius. J'ai bien dit des femmes et non des mères, car de ce point de vue-là, la mère est rassurante ce qui permet de faire l'impasse sur sa terrifiante omnipotence.

In fine, ce cours exposé à propos du phallus en tant qu'illusion concerne en sous-jacence la guérison.

La guérison tient lieu d'objet fétiche pour l'analysant comme pour l'analyste, en effet, elle est la condition de l'effectuation d'une analyse, car comme l'objet fétiche elle en soutient le désir. Seuls, l'espoir de guérison pour

³ M.-L. Lévy, *Pourquoi les hommes bandent-ils ?*, In *Che vuoi ?* n° 37, L'éternel masculin, La rumeur libre, 2012.

Des/illusions

le patient et celui de l'obtention d'un gain thérapeutique pour l'analyste conditionnent la possibilité de sa véritable visée qui est l'acmé de la passe car seule sa traversée permet de pouvoir faire avec le pas de sens et d'être en accord avec la vérité de son désir.

À/VENIR

- Guy Lérés
- Olivier Mongin

MESILLUSION

GUY LERES

Introduction

Si j'ai exclu de mes contributions ce qu'il est convenu d'appeler la vignette clinique c'est pour ce qu'elle prétend rajouter de vérité charnue. Or, qu'on le veuille ou non la vignette a toujours structure de fiction. Donc, outre qu'elle est indiscreète, elle cache son jeu et ne révèle que l'impuissance de celui qui la propose à élaborer une fiction véridique. La dimension d'illusion est déjà là.

Le « cas », comme on dit, est un peu différent de se dérouler en son long, sinon en une séquence dialectisable. Pour des raisons de discrétion il est difficile à déployer. Si je me permets de vous présenter ce qui suit c'est aussi parce que sous un nom de cas, il fut un grand succès de librairie. Beaucoup d'entre vous l'auront sans doute lu. Il a été écrit à la première personne et son auteur, Catherine Millet, nous y expose au menu ses pratiques sexuelles et leur évolution, que je n'hésiterai pas à reconnaître comme le changement de discours d'un sujet très actuel.

Catherine M. articule un « récit » où le sujet de plein exercice insiste de façon permanente même si elle prétend que « la mécanique des corps » a « une détermination d'insecte », récusant toute dimension de soumission¹.

J'entends par « plein exercice », le sujet de l'inconscient tel qu'il est défini comme « représenté par un signifiant pour un autre signifiant ». Il est

¹ C. Millet, *La vie sexuelle de Catherine M*, Paris, Seuil, 2001, p. 203

présent comme tel dans tous les discours élaborés par Lacan, y compris celui du capitaliste qui n'est pas un cinquième discours. Car ce n'est pas les lettres qui entament une adiscursive balade mais les places qui s'organisent suivant une logique nouvelle selon un « petit tournant » par rapport à celle du discours du maître². Ce qui permet cette manœuvre opère en faisant sauter l'impuissance discursive ce qui revient à rejeter la castration du champ du symbolique sans pour autant écarter le sujet de sa place. Ni plus de jouir, ni plus value, n'auraient d'ailleurs aucun sens si le sujet ne gardait pas pleinement et sa place et sa fonction.

C'est dans le discours capitaliste, un vrai discours de maître actuel, que s'inscrivent et les mots et les pratiques de Catherine M jusqu'à ce que j'espère pour elle un « petit tournant ».

Mais Catherine M le fera dans le mouvement inverse de celui qui, selon Lacan, fait glisser le discours du maître vers le discours au capitaliste. Cette hypothèse du changement de discours n'a pas attendu les années 70 pour être formulée. Dès le 12 mars 1954 Lacan attribuait à la règle fondamentale cette vertu de rompre « les amarres de la parole » et, disions nous maintenant, de faire changer de discours³, en créant « une possibilité d'oscillation ».

Le nombre :

Catherine M inaugure son récit au chapitre « le nombre » car c'est autour de la quantité que s'organisent ses pratiques sexuelles.

Se conjoignent avec le nombre les discours capitalistes et scientifiques. Sous le terme de taylorisme, doctrine qui a affiné l'exploitation du travailleur en multipliant la capacité de production. La baisse des prix conséquente faisait de chacun un consommateur en puissance.

L'intimité entre les séductions amoureuses et marchandes a été maintes fois traitée. Et, « un produit d'appel » sert souvent à faire prendre des vessies pour des lanternes au chaland. Et l'identification sert ainsi d'appeau au

² J. Lacan *Je parle aux murs*, Paris, Seuil, 2011, p. 66

³ J. Lacan *Séminaire I Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 205

consommateur, pour qu'il puisse résoudre par un achat, l'angoisse causée par l'injonction surmoïque.

Cette obsession du quantitatif distillée par le discours n'est pas seulement social et économique, elle contamine les sujets qui y sont plongés. Ou plutôt elle leur indique la place qu'ils doivent occuper. Une précision : je ne confonds le sujet et les personnes. La place où sont assignés les sujets est bien celle où ils sont représentés par un signifiant pour un autre. Et de cette place ils règnent, divisés, sur la vie des personnes.

Catherine M est prise dès la petite enfance par cette comptabilité.

Comme d'autres, plus agrestes, le font des moutons, Catherine M Compte pour s'endormir. Elle le fait à partir de la naissance du frère. Elle nous le dit, mine de rien, comme si cela n'était d'aucun poids. Catherine M comptera ensuite des maris, puis freudiennement des enfants. « Des maris » manière de traiter du père qui ne peut ouvrir qu'à l'unité. Sentons combien ainsi, le nom du père est réduit... par la multiplicité. Même si celle-ci laisse une fonction à une certaine forme de UN sous la forme d'un dieu qu'elle épouserait. Mais ce monothéisme n'a pas survécu à son fantasme de multitude⁴.

L'amour de côté :

Le discours capitaliste laisse entendre que tout peut s'échanger, à valeur égale, contre tout autre produit.

Cette démarche démode radicalement l'amour qui lui se fixe sur un objet où se reflète le sujet. Or la démarche de Catherine M va dans le sens de ce rejet. Que nous dit-elle ?

Qu'elle rejette cette fixation sur un (sauf à ce qu'il soit l'organisateur de la multitude qui lui permet de ne craindre aucun attachement particulier).

⁴ op. cité p. 43

Lacan a caractérisé le discours capitaliste par le fait « de laisser de côté ce que nous appellerons simplement les choses de l'amour ⁵ ». Comme confirmation, Catherine M écrit :

La confusion des étreintes et des coïts étaient tels que si je distinguais les corps, ou plutôt leurs attributs, je ne distinguais pas toujours les personnes⁶.

La fonction de cette mésillusion se devine facilement. Elle est faite pour rejeter la castration. « Hors du symbolique » ajouterai-je. Pourtant n'en est-elle pas la monstration ? Seuls les attributs sont identifiés comme tels et encore puisqu'ils sont noyés dans la multitude. Pour Catherine M, le UN n'existe que s'il est l'enforme de cette multitude où phallus est réduit à « l'attribut » c'est à dire à un signe qui vaut tout autre signe.

Cette multitude qui ne cesse de bander fonde le règne d'un pénis anonyme et généralisé qui vient ainsi démentir toute castration, y compris celle de la femme, qui s'en tire par sa fonction, assez hystérique, d'être la cause de cette bandaison universelle. Ainsi la bonne élève du « nommer à » répond au discours où se tisse son sujet qui rejette de « tout symbolique » la castration.

Nommée à :

Et dans cette indifférentiation comment se repère un sujet, car de disparaître au niveau du second signifiant lui rend impératif, un port d'ancrage, pour suppléer au nom du père perdu en l'affaire avec son grand œuvre, la castration.

Quelque chose de cette place s'adresse à nous de la part de Catherine M mais suivant une incidence particulière. Ecartons la : « ... on m'a désignée comme une personne sans aucun interdit, exceptionnellement dépourvue d'inhibition et je n'avais aucune raison de ne pas tenir cette place ⁷ ».

⁵ *Je parle aux murs*, op. cité, p. 96

⁶ op. cité p. 19

⁷ C. Millet *La vie sexuelle de Catherine M*, Paris, Ed du Seuil, 2001, p. 31

Cette façon de désigner sa place de sujet ne devrait-elle pas alerter le lecteur prévenu par Lacan ?

Ne trouve-t-on pas presque terme à terme ce que Lacan, lors du séminaire « les non-dupes errent », reconnaissant comme la fonction du « nommer à ». C'est, disait-il alors, un « ordre qui se trouve effectivement, se substitue au nom du père ⁸ ». Cet ordre, pour lequel la mère suffirait, transmute l'être en faire sans pour autant éluder le sujet.

L'objet :

Pour Catherine M l'acte sexuel est un refuge, non face à une angoisse reconnue, mais devant « les regards » ou la parole échangée. L'exhibition masque l'objet regard, pose en vérité, en silence, sans mot qui renversait à sa subjectivité mais la comble de « l'illusion d'ouvrir en moi des possibilités océaniques⁹ ».

Et pourtant Catherine M retrouve la parole pour faire le récit de ses expériences crues à celui qui l'accompagne souvent et parvient à la faire parler quand ils fornicent, tant qu'une relation d'amour ne serait pensée comme telle. Et ces récits se doivent d'avoir un mode « purement factuel », « exacts dans la description¹⁰ ». La première de couverture définit l'œuvre de Catherine M comme « récit ». Cette forme, à la première personne, a pour elle valeur spéculaire¹¹. S'y niche sa division qu'elle pense « réelle » et elle en décrit la rencontre comme il serait du principe de plaisir : « d'un automate que son mécanisme en bout de course laisse brusquement en suspens ». Les mots du récit mettent « le corps en pièce » et permettent de « réifier les parties du corps, de les instrumentaliser¹² ». L'instrumentalisation des parties du corps la pousse à « radicaliser sans attendre les contacts sexuels¹³ ». Ce qui pourrait fomenter une angoisse en rappel d'une castration primaire est immédiatement

⁸ J. Lacan Séminaire *Les non-dupes errent*, 1973-74, inédit, leçon du 19 Mars 1974

⁹ op. cité p. 65

¹⁰ op. cité p. 187

¹¹ Cf. C. Millet, *Sourde souffrance*, Paris, Flammarion, 2008, p. 57 et suivantes.

¹² op. cité p. 188

¹³ op. cité p. 185

transformé en acte pour qu'il trouve un accueil. « À cette condition, l'angoisse se dissipe et je peux reprendre place dans un milieu qui cesse d'être hostile¹⁴ ».

Catherine M nous situe ainsi très judicieusement le temps de passage d'un discours à l'autre, dans le sens du capitaliste au maître.

Le paradigme :

Catherine M nous égraine tout au long de son récit les éléments de repérage clinique que Lacan nous aura transmis quant aux effets sur le névrosé du discours du capitalisme en son lien avec celui de la science.

Ainsi vous aurez reconnu le rejet de la castration, les fonctions du nombre et du signe, celle du « nommer à » et l'exclusion du sentiment amoureux. Il n'est pas question d'établir ainsi une nouvelle nosographie, mais simplement de rappeler l'extrême acuité des propositions de Lacan dès les années 1970. Il faudrait relire le séminaire « d'un Autre l'autre » pour apprécier la lente avancée de Lacan pour réviser, à l'éclairage des effets du capitalisme, les diverses structures psychiques. Quand sévit un discours qui forclot la castration, il ne reste au sujet qu'à démentir puisqu'il aura eu à connaître une castration élémentaire lors de la Bejahung qui l'a fait entrer dans le symbolique.

C'est à partir de cette réflexion clinique que Lacan a, petit à petit, élaboré sa théorie des quatre discours et affûté sa position par rapport au discours capitaliste.

Aussi, permettez-moi de regretter qu'une clinique fondée sur les discours soit si négligée.

Et pour conclure :

J'avais laissé entendre que Catherine M avait pu imprimer à son discours un mouvement et même changer de discours. Ne s'est-elle pas elle-même éprouvée à l'expérience analytique. Il ne s'agit pas de démontrer un

¹⁴ op. cité p. 169

effet normalisateur de la psychanalyse mais simplement de confirmer que l'effet du changement de discours vers celui de la psychanalyse ramène la castration au chef du sujet.

Elle l'écrit, dans son style, ainsi : Après avoir « pris trois fois par semaine le chemin d'un divan où il n'était plus question de baiser mais d'en parler, j'avais acquis sans m'en rendre compte une place qui n'était plus seulement de membre actif mais aussi d'observatrice¹⁵ ». La voilà, sans même « s'en rendre compte » à une nouvelle « place » on ne saurait dire mieux qu'elle vit une expérience qui suppose l'inconscient. Elle qui ne comptait que sur la sensation, y renonce et cela dans l'ordre même de son fantasme car du même coup, elle accepte de voir. Tout se passe comme si l'acceptation d'une perte de jouissance toute symbolique permettait à l'objet regard de prendre, lui aussi, sa place comme produit du sujet.

L'auteur reconnaît s'être réconcilié avec son fantasme. Elle éprouve l'émergence de quelques éléments refoulés¹⁶. Entre autres témoignages du déplacement du savoir consécutif au bougé de sa structure discursive, elle se découvre attentive à la présence des autres femmes alors qu'auparavant, dans les parties, qu'elle fréquente toujours, elle pensait tenir une place tellement centrale, tellement éclairée, que celles des autres en étaient éteintes.

Dans le même temps sa « dispersion sexuelle » se tempère. Elle peut cohabiter avec un homme et accepter l'hypothèse de la jalousie. Elle semble dire qu'elle est passée d'une mésillusion à une illusion fondatrice et à la supposition de l'inconscient, du transfert et de son fonds de castration.

Quelqu'un n'a pas baissé les bras devant le tableau que lui offrait Catherine M. Elle en aura fait son psychanalyste. A eux deux ils auront démontré en acte que le passage possible du discours du capitalisme à ceux régit par le maître classique et, du même coup, que le discours de l'hystérique actuelle est mutable en celui de l'analyse.

Il ne s'agit donc plus seulement de mésillusions quant au pouvoir de la cure. L'auteur que nous avons suivi proclame que la psychanalyse l'aura aidée

¹⁵ op. cité p.81

¹⁶ C. Millet, *Une enfance de rêve*, Paris, Flammarion, 2014, p.165

« à abandonner en chemin quelques défroques de moi-même, écrire un livre à la première personne relègue celle-ci au rang de troisième personne¹⁷ ». Elle décrit aussi en ces termes ce qu'elle appelle une « mue » « m'étant dépouillée du corps mécanique reçu à la naissance, endosser un second corps, celui-ci capable de recevoir autant que de donner¹⁸ ».

Addendum :

Si nous n'oublions pas que Catherine Millet est aussi directrice de rédaction d'une revue d'art importante, pouvons nous reconnaître en elle une « mutante » selon le terme promu par Marie-Laure Susini¹⁹ ?

Catherine M semble montrer plus sûrement sa prise dans le discours du capitaliste comme sa déprise.

¹⁷C. Millet, *La vie sexuelle de Catherine M*, Paris, Ed du Seuil 2001

¹⁸ op. cité p. 192

¹⁹ M.-L. Susini *La mutante*, Ed. Albin Michel, Paris, 2014

DE LA SCENE DANS UNE SOCIETE DES ECRANS*

OLIVIER MONGIN

Geneviève Piot Mayol :

Je remercie Olivier Mongin qui a bien voulu venir nous parler malgré toutes les occupations qui le prennent de tous côtés. Je vous le présente rapidement, je pense que certains d'entre vous l'ont déjà entendu sur France-culture. Il est directeur de publication de la revue *Esprit* depuis 1988, revue dans laquelle il travaille depuis 1977. Il a eu la chance de travailler dans sa jeunesse avec Michel de Certeau, Paul Ricœur et Claude Lefort, entre autres. Ce sont ceux auxquels il se réfère, deux d'entre eux ayant été membres de l'École freudienne. Récemment il a fondé avec des amis la revue *Tous urbains*. Il est vice-président du syndicat de la presse culturelle et scientifique. Il est éditeur et a dirigé des collections au Seuil et chez Hachette.

Il a publié de très nombreux ouvrages, je ne peux pas les citer tous : différents essais qui mettent en avant la place de l'image, en particulier la trilogie qui a pour titre général *Essai sur les passions démocratiques* (volume I *La peur du vide*, volume II *La violence des images*, et volume III, *Éclats de rire – variations sur le corps comique*). Depuis une dizaine d'années, il s'intéresse aux questions concernant la mondialisation, avec la multiplicité des écrans et l'entrée dans la société numérique et il a donc publié en 2005 *La condition urbaine - la ville à l'heure de la mondialisation*, et en 2013, *La ville des flux – l'envers et l'endroit de la mondialisation*.

* Ce texte est la transcription, de la conférence donnée par Olivier Mongin dans le cadre du colloque. Elle a été revue par l'auteur. Nous en avons délibérément conservé le style oral.

Je vais lui laisser la parole, mais je voudrais dire quelques mots pour préciser ce qui m'intéresse beaucoup dans son travail. Son propos va peut-être vous sembler en décalage avec l'ensemble du colloque encore que, Vendredi soir Daniel Weiss citait Lacan et Guy Lérès nous le rappelait : le discours capitaliste c'est le rejet de la castration, et cette question retrouve les préoccupations d'Olivier Mongin qui a beaucoup travaillé sur le virtuel. Tout est possible dans le virtuel, telle est la loi de ce que, depuis 2004 il stigmatise comme le « pur virtuel », en s'appuyant sur le travail de Jean-Toussaint Desanti. En particulier sur son ouvrage *La liberté nous aime encore*. Ce texte de Jean-Toussaint Desanti est également apprécié par Pierre Jacerme qui insiste sur la contradiction entre le déracinement de l'être humain, fuyant hors de la terre dans les autres planètes et dans le virtuel, et le besoin d'habiter. Comment habiter dans le déracinement ? C'est la question que reprend Olivier Mongin dans son dernier ouvrage, *La ville des flux*, en citant largement Pierre Jacerme. En précisant la distinction entre le possible, le virtuel, le réel, d'une part, et le pur virtuel d'autre part, il me conduit à poser la question suivante : ce pur virtuel, celui qui fonctionne tout seul, déconnecté de la réalité humaine, charnelle et pulsionnelle, s'il est pris pour le réel, ne serait-il pas l'objet de ce que j'appellerai « la pure illusion ». Je propose cela, c'est à discuter. Pure illusion qui n'est pas liée de façon moebienne à la désillusion, telle qu'on en a parlé hier, qui n'est pas non plus l'illusion créatrice de l'art ou de la mise en scène, ou de l'enfant. Olivier Mongin écrit :

« L'illusion d'un pur virtuel, inhabitable, réside dans la coïncidence entre le point d'arrivée et le point de départ, une coïncidence rendue possible par la vitesse qui accorde l'ubiquité et l'instantanéité. ». Et là il cite Desanti : « Ce réseau de virtualités modifie la forme même de notre rapport au monde, il modifie ce qu'on appelle voisinage, modifie ce qu'on appelle chemin, modifie ce qu'on appelle déplacement, modifie ce qu'on appelle distance, modifie ce qu'on appelle temps ».

On peut alors se demander comment fonctionnent, si elles fonctionnent encore, les catégories kantienne de l'espace et du temps, car cette manière

d'habiter - de ne pas pouvoir habiter justement - dans le virtuel change complètement notre façon d'appréhender le monde.

Chemin, déplacement, distance, ces mots résonnent à nos oreilles d'analystes, me semble-t-il, en tout cas aux miennes. Le travail d'une analyse ne consiste-t-il pas dans un parcours qui permet le déplacement, *Enstellung* ? La vérité subjective réside dans le chemin lui-même, la marche vers un ailleurs, au-delà de l'illusion/désillusion, au-delà de la construction/déconstruction du mythe individuel et collectif – je reprends ce que j'avais développé lors d'un exposé au Cercle freudien. Le déplacement, la marche.

Je vais terminer par la citation d'un passage qui me tient à cœur du livre d'Olivier Mongin *La ville des flux* :

« Rendre possible l'expression du mouvement c'est rendre visible le réel, le grand vide qui n'en finit pas d'échapper. Pour Jean-Toussaint Desanti l'œuvre plastique de Giacometti s'y exerce, soit "une de ces formes ces formes effilées, visibles sur leur support" – c'est encore une citation de Desanti – "*L'homme qui marche*, l'esquisse dessinée d'un homme marchant au soleil sur une place, ces formes si nettes sont évidées de toute substance visible, pas de chair, pas de volume, aucun trait de visage, rien qu'un mouvement. Pourtant c'est bien par un effet de réel que cette image capture ton regard et te rend présent la chose même que tu n'as jamais vue et que tu nommes Homme en marche". Et Olivier Mongin continue – et je termine : « ce n'est donc pas vers quelque morceau de réel que l'œuvre fait signe, plutôt vers la teneur inquiétante, violente, de plus en plus légère, toujours inachevée vers la visibilité du réel, lequel, comme Giacometti avoue en avoir eu le sentiment, se tient entre être et non-être ».

Je pense que ce passage fait bien le contrepoint à ce que nous avons entendu tout à l'heure au sujet de Catherine M¹.

¹ Allusion à l'exposé précédent de Guy Lérès

Olivier Mongin :

La magnifique phrase finale que tu viens de citer n'est pas de moi, elle est elle aussi de Desanti. Parler de Giacometti, tout le monde n'en est pas capable.

Je vous remercie de votre invitation, d'autant plus que, comme vous le savez, je fais partie de peu de cercles analytiques. Je viens là, non pas décalé, mais avec grand plaisir, pour voir si un certain nombre de notions, de concepts, que je vais évoquer peuvent être entendus. Je pense que vous entendez, cela vient d'être évoqué par la question sur le temps.

Merci à Geneviève pour sa présentation, à Henriette Michaud, et à Daniel Weiss qui étaient venus discuter avec moi avant le colloque. Toutes mes excuses aussi... moi qui organise des colloques, il n'y a rien de plus désagréable que de faire parler des gens qui ne participent pas à l'ensemble du colloque, comme je ne suis venu que cet après-midi, je vous présente mes excuses, on verra s'il y a des chambres d'écho.

C'est la dernière intervention, cela n'a rien d'une conclusion, mais c'est un peu une mise à distance. En peu de temps je vais essayer de prendre des notions, au fond prendre la mesure du moment présent à partir des nouvelles technologies d'information et de communication, sans tomber dans le technicisme.

Prendre la mesure du moment présent, un de mes amis économistes, André Orléan, qui a fait un livre remarquable sur la valeur², posant la question de ce que devient l'économie – c'est un très grand livre – quand l'économie tient toutes les ficelles – cela a été évoqué à l'instant – dit à juste titre qu'aujourd'hui il faut inverser la formule de Marx qui critique Hegel : « Il est temps d'arrêter d'interpréter le monde, il faut le transformer ». Je trouve cette remarque très intelligente. Aujourd'hui le monde se transforme à une vitesse invraisemblable, à laquelle on ne comprend rien, c'est un processus, c'est presque un processus au sens de Catherine M., c'est une espèce d'excitation permanente. Le problème c'est qu'on ne sait pas l'interpréter, il y a extrêmement peu d'interprétations. On est dans une phase critique, que je

² A. Orléan, *L'empire de la valeur : refonder l'économie*, Paris, Seuil, 2011.

qualifierai, en tant qu'intellectuel classique, comme caractérisée par le manque d'interprétation de la période dans laquelle on vit.

Alors je vais évoquer les notions de « scène » « d'écran ». Bien sur la scène c'est esthétique et technologique. L'écran, cela m'intéresse mais cela a beaucoup changé. Dire « la société des écrans », cela ne veut plus rien dire. Il n'y a plus qu'un seul écran qui n'en finit pas de se dérouler avec ou sans image. C'est une bande sans fin. C'est une bande qui se déroule. Je vais revenir un peu sur cette question des écrans au pluriel, et je m'arrêterai sur la notion à ma manière, en posant la question : est-ce que l'écran fait, ou non, limite ? Ce qui m'intéresse derrière toutes ces questions liées à l'urbain, au territoire, c'est : qu'est-ce qui fait limite aujourd'hui ? On est dans un monde qui tire, dans le réel – j'y reviendrai – et vers des illimitations, et vers de la limite-séparation. On est donc dans cette double orientation, selon moi, quand on regarde les configurations territoriales. C'est de cela dont je vais parler. La question de la limite, je pense que c'est un peu ce sur quoi vous travaillez. Ce qui m'intéresse par rapport à une réflexion sur ce que devient le monde et le rapport au monde, c'est cette tension permanente entre limites radicales qui deviennent très dures, et absence de limite, illimitation dont on a d'ailleurs parlé tout à l'heure. La scène, j'en reste à une chose très simple : décalage, déséquilibre, asymétrie, dénivellation. J'aurais voulu écouter Jacques Lassalle hier.

Je vais avancer en trois temps. J'ai simplement essayé de cadrer des choses, toujours avec des auteurs de référence, car moi je ne reconnais que des dettes. J'aime les gens qui me font penser. Je vais d'abord avancer sur la mutation technologique, les dites « nouvelles techniques d'information et de communication ». J'y viens à l'instant. Ensuite je voudrais m'arrêter sur une typologie des écrans, et essayer de comprendre, en regardant l'évolution partant de l'écran de cinéma, dans une salle de quartier par exemple, passant par l'écran télé privatisé chez soi, au jeu vidéo aujourd'hui, ce qu'il en est de la volonté de privatiser l'écran, et de rentrer dans l'écran. Je donnerai des exemples très précis, même de films, tout à l'heure. Après quoi je reviendrai sur le problème de la scène.

Premier temps, le plus long. Une fois de plus, je vous prie de m'excuser, j'avance par affirmations. Tout peut être repris, chaque terme peut être repris, on a beaucoup cité Desanti, je vais y revenir. C'est un des plus grands historiens philosophes des mathématiques que nous ayons eus. Pour ceux que le virtuel intéresse, il savait qui était Bernouilli, il savait ce que c'était que le calcul des probabilités, il avait réfléchi sur tout cela. Et par ailleurs, comme vous le savez, c'est un phénoménologue. Il connaissait sûrement Freud mieux que moi, mais je ne pense pas qu'on puisse dire que c'était un freudien. Un phénoménologue, donc quelqu'un qui a un rapport au monde qui est un peu différent de la manière dont peut parler un analyste, bien entendu. Voilà la configuration.

La mutation technique, je voudrais quand même rappeler que dans un texte de 1929 *Malaise dans la civilisation* - on est encore dans la phase industrielle, tayloriste ou non -, Freud s'inquiète énormément, alors qu'il ne voit pas arriver les nouvelles technologies, de ce qu'il appelle le glissement de l'homo faber à l'homo protheticus, c'est à dire un monde de branchements et de prothèses, qui est le nôtre aujourd'hui, celui qui est alors en train de se constituer. C'est en 1929. Freud a parfaitement vu se constituer cela. C'est extrêmement intéressant. Il est au moment de césure de la société industrielle, il en voit bien les suites. Donc je renvoie les freudiens et lacaniens que vous êtes à ce texte fondamental. C'est le Freud que je lis. Je lis également les textes sur la guerre, parce que dans tout ce que nous pouvons raconter, la question de la guerre, comme la question de la prothèse - il suffit de voir l'actualité quotidienne - sont des questions qui reviennent en force et qui nous ramènent à des débats plus classiques pour quelqu'un qui vient de la philosophie politique comme moi, sur l'état de nature, sur la violence. Ce sont des questions décisives que des freudiens ne peuvent pas mettre entre parenthèses.

Je reviens sur la mutation technique, Freud lui accorde une énorme importance. La mondialisation d'aujourd'hui est plurielle, il faut arrêter de croire qu'elle n'est qu'économique. Elle est économique, bien entendu, je ne rentre pas dans le détail, mais on n'y comprend rien si on ne voit pas que c'est aussi une mondialisation qui affecte le rôle du politique et donc de l'État,

l'Etat qui à la fois a rendu possible la mondialisation et qui s'en retire, on le voit très bien en France. La mondialisation a des effets culturels et religieux énormes. La France est le seul pays où on croit que la religion est en voie de disparition à l'échelle du monde : la question des évangélistes, au-delà de l'Islam, est extrêmement importante si on veut comprendre ce qui se passe. Là aussi je pense que, illusion religieuse ou pas, le devenir religieux du monde est quelque chose de décisif qui mériterait qu'on s'y attarde.

Dans ce cadre de la mondialisation, mon terrain de travail c'est l'urbanisation – j'en parlerai peu. Il s'agit de partir d'un constat très important : les flux sont devenus plus importants que les territoires. Pas besoin de rentrer dans la politique française sur la réforme de la décentralisation. Une ville classique traditionnelle est une ville qui essayait de contrôler les flux qui la pressaient. Les flux ce sont les flux commerçants, ce sont les flux de tous ordres, matériels et immatériels. Aujourd'hui les flux pressent tous les lieux et reconfigurent tous les lieux. Dire cela c'est comprendre que les flux, l'univers des flux contemporains, que je vais définir, est le point de départ. Il s'agit de prendre en considération, non pas un changement de paradigme, « on a changé de monde », mais le fait, je crois - malaise dans la civilisation-, qu'on change de monde très, très, très, vite – d'ailleurs la question de la vitesse est centrale – et qu'on a très peu d'éléments de suivi de cela. Je pense avec quelqu'un comme Françoise Choay, proche de Desanti, connaisseur de Freud, qu'il y a une révolution anthropologique majeure. Elle évoque : « la révolution contemporaine », en parlant des techniques. Pas besoin d'être marxiste pour comprendre que les techniques, les infrastructures, c'est fondamental, ce ne sont pas simplement des outils. Internet ce n'est pas un outil, c'est quelque chose qui re-déploie complètement l'organisation des territoires, voire du psychisme. Et cela, je pense qu'on est en droit d'attendre beaucoup de vous là-dessus. Je pense que des choses s'entendent sur ce monde actuel.

Donc, révolution anthropologique : petit rappel ici à propos de l'urbanisation... En 1935 Lévi-Strauss remarque - il est à Sao-Polo, il fonde l'école des hautes études locale, il y a encore des vaches dans la rue, deux millions d'habitants, aujourd'hui il y en a vingt cinq millions - et à très juste

titre, un très bon ethnologue comme Lévi-Strauss dit que cela ne peut pas tenir. Et effectivement c'est ce qui se passe : ça ne tient pas. Rappelons toujours quand même - Freud et les psychanalystes, sont plutôt des urbains, c'est une évidence – mais qu'il y avait huit pour cent de la population mondiale urbanisée quand Freud écrivait. Aujourd'hui on va atteindre soixante dix pour cent rapidement, et le mouvement d'urbanisation est total, on assiste à la dernière génération, en Asie du sud-est et en Afrique, de gens en voie d'urbanisation. La question de l'urbanisation est quelque chose de très important. Je n'y reviendrai pas, mais cela mériterait un temps de travail.

Je m'arrête maintenant sur cette mutation technique. Je voudrais juste reprendre quelques notions. Une fois de plus, je ne dis pas que c'est une révolution anthropologique radicale, mais je pense que ce n'est pas faux. Je voudrais juste prendre quelques notions lourdes, vous en ferez ce que vous voulez. Je voudrais juste essayer de montrer qu'aujourd'hui on assiste à une déterritorialisation, un mouvement – on parlait de la terre tout à l'heure – un mouvement de déterritorialisation qui va de pair avec le rôle centrale de la connexion. Si vous ne maîtrisez pas la connectivité, de toute façon vous êtes hors-jeu. Plus cela déterritorialise, plus il faut connecter. Je voudrais simplement évoquer un monde où vous avez un univers d'écrans, qui est un univers en expansion, de plus en plus rapide, illimité, puisque sur une tablette vous pouvez avoir tous les écrans que vous voulez, et faire défiler, image ou pas image, tous les écrans en permanence. Avec une simple tablette... bientôt sur votre portable... d'ailleurs il est remarquable de voir que nous sommes dans une salle où on n'a pas entendu le portable. C'est un signe rare.... Essayez de bien saisir « déterritorialisation » - qui fait plus penser à Deleuze qu'à un analyste, pensez à *Mille plateaux*-, déterritorialisation va de pair avec maîtrise de la connexion. Je vais préciser cela, parce que la maîtrise de la connexion est décisive. Si vous ne maîtrisez pas la connexion, vous êtes hors-jeu. Là la question du rapport au temps, se joue, bien entendu. Vous êtes d'autant plus hors-jeu que vous assumez une déterritorialisation.

Pour bien faire comprendre cela, je voudrais dans un premier temps évoquer la notion « d'univers liquide » que j'emprunte à un anthropologue philosophe – j'ai dit que je citerais des auteurs, cela peut vous intéresser – qui

s'appelle Zygmunt Bauman, c'est quelqu'un qui est lu à l'échelle du monde, vous allez au Brésil, en Chine, Bauman, ils connaissent. Je vais juste essayer de rappeler ce qu'il entend par « univers liquide ». Ensuite je dirai un mot du « moteur informationnel », pour souligner simplement que le facteur décisif, puisque c'est là que joue l'illimitation, c'est l'entropie. Et là – on parlait de taylorisme – on est sorti du moteur industriel qui lui est entropique, ce qui n'est pas le cas du moteur informationnel, et cela c'est fondamental. Quelques petits mots aussi, trop vite, sur le virtuel, le pur virtuel. « Univers liquide » : je renvoie à Zygmunt Bauman qui a écrit un beau livre : *Le présent liquide*. C'est l'idée qu'on vit dans un présent liquide. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela peut faire rire certains, je suis sûr que vous entendez cette liquidité, la liquidité cela renvoie à l'eau, à la mer, et à la liquidité financière, bien entendu. Arrêtons nous sur l'idée de liquidité du Cyber-espace. Cela veut dire que le réseau est plus important que les éléments. Cela veut dire que l'on est dans un monde qui glisse, comme celui de la dame de tout à l'heure³. Un monde liquide, un monde qui glisse, c'est un monde marin. J'insiste là-dessus, c'est très important, c'est ce qui explique que le capitalisme qui a gagné est le capitalisme protestant anglo-saxon. Les anglo-saxons c'est un peuple de marins, partis de chez nous. Cela veut dire que l'on a un monde fluide. Un monde marin, effectivement, c'est un monde où a priori il n'y a pas d'obstacles, pas de montagnes.... Vous pouvez subir des tempêtes, mais l'idée c'est que le monde marin d'aujourd'hui est sans obstacles. Le mot d'ordre d'un armateur c'est « flux tendu, stock zéro ». Quand vous comprenez cela, je pense que ça vaut pour le psychisme, « flux tendu, stock zéro », vous êtes dans un monde liquide. Si vous ne le croyez pas : le fret maritime mondial représente quatre vingt dix pour cent du fret, des échanges commerciaux mondiaux. Dire qu'on est dans un monde maritime n'est pas sans problème pour la France qui est un pays à État fort, un pays de la terre, comme aurait dit Carl Schmitt, un pays à État qui n'est pas un pays maritime. Il est important de comprendre cela. Aujourd'hui un certain pouvoir réside dans la liquidité qui n'est pas uniquement financière....

³ Encore une allusion à Catherine M. dont parlait l'exposé précédent

Là il faut faire attention : est-ce que le maritime cela veut simplement dire que c'est transparent ? Que l'eau on glisse dessus, qu'on risque toujours de couler si on ne maîtrise pas... Bien entendu, ce que je vais essayer de dire, c'est que ce monde liquide qui est à la fois matériel et immatériel - je vais préciser - ce monde liquide est un monde opaque. Dès que vous commencez à plonger dans l'eau vous commencez à voir de moins en moins. Parler d'un monde liquide, ce n'est pas, comme on l'entend partout, parler d'un monde fluide, transparent, heureux, festif, des nouvelles technologies. C'est un monde opaque et très épais. C'est un monde très épais dans lequel on ne glisse pas, mais dans lequel on se faufile plus ou moins bien. Un monde marin c'est d'ailleurs un monde où le matériel est aussi important que l'immatériel. Faisons attention à tout le discours sur le virtuel, l'immatériel qui laisserait croire que le matériel est en voie de disparition. Il n'y a pas de révolution internet qui ne repose pas sur des bunkers où sont déposées les informations.

J'insiste sur le côté français quand même, parce que c'est assez intéressant. Et puis les européens, et donc les freudiens européens sont citoyens de pays à États, Allemagne, Autriche. N'oublions jamais... lisez Michelet : *La mer* est un livre qui anticipe très bien, il montre très bien que la ville de La Rochelle d'où partaient les protestants dissidents, marins, est une ville qui a été vite fermée, au profit des villes-bunker que sont Richelieu, la ville de Richelieu, et la ville de Rochefort. Nous sommes nous dans un pays de la terre, nous sommes dans un pays de l'État, nous sommes dans un pays qui aime plus la terre que la mer. J'exagère mais c'est vrai.

J'insiste simplement sur le fait que cette notion de liquidité qui est dans la tête de tous les media, est quelque chose qui, je suis sûr, fait écho à beaucoup de choses pour vous. Simplement deux précisions pour passer au deuxième thème : pour parler de cette révolution technique, je viens d'employer un vocabulaire maritime. On voit, bien entendu, que le côté marin participe de ce qu'on appelle l'univers virtuel, puisqu'on parle de quoi ? De navigateurs, de pirates, les hackers. Il faut s'arrêter assez longuement sur cela. Il est fondamental de comprendre cela. Une fois de plus, cela ne veut pas dire que ce monde de navigateurs est un monde transparent. C'est un monde qui se heurte à des obstacles. La grande littérature américaine, Melville et autres, ne

parle que des tempêtes, bien entendu. Quand on est un vrai marin, on sait que le problème c'est la tempête, c'est la catastrophe. D'ailleurs vous voyez bien que la thématique catastrophiste est présente partout, elle va de pair avec la thématique liquide aujourd'hui. Vous voyez cela dans les romans, dans les films etc...

Je reviendrai sur les pirates, mais il faut bien voir que ce qui se passe dans l'univers réel est ce qui se passe dans l'univers immatériel. Je reviens à la connexion que j'évoquais tout à l'heure. Si vous ne maîtrisez pas la connexion, vous êtes hors-jeu. Aujourd'hui quiconque travaille sur l'urbanisation ne travaille pas seulement sur les grandes villes, Paris-capitale tout ce que vous voulez. Il faut maîtriser quoi ? Les hubs, il faut maîtriser effectivement les connexions. Hub, cela peut être un aéroport, cela peut être un port. Un hub c'est aussi votre petit terminal que vous avez dans la poche, et qu'a aussi le patient que vous rencontrez. Tout fonctionne à travers des terminaux qui contrôlent effectivement plus ou moins bien la déterritorialisation et les nouveaux modes de reterritorialisation. J'insiste là-dessus, sujet ou pas sujet, ce n'est pas à moi de reprendre cela, il faut d'abord connecter, et donc la question centrale c'est l'accès. Aujourd'hui d'ailleurs, aux quatre coins du monde la question est celle de l'accès à la connexion. Si vous n'avez pas accès, vous êtes hors-jeu. La question de ce que vous faites de cet accès, c'est un autre débat.

Dernière notion sur l'univers liquide, pour faire comprendre de quoi il s'agit, celle de mobilité, qui peut paraître évidente. Je rappelle qu'un bon latiniste sait que « *existere* », cela veut dire se mouvoir, pouvoir bouger dehors, pouvoir regarder dehors. La question de l'extériorisation est tout à fait fondamentale. La société industrielle, déjà évoquée, celle qu'a connue Freud, était une société qui fonctionnait sur un mode dit « fonctionnaliste », c'est à dire avec des fonctions. Un urbaniste vous dira que vous aviez la fonction « travail », la fonction « loisirs », la fonction « logement » et la fonction « circulation » qui était pour la ville industrielle, la voiture et le train. Aujourd'hui, c'est tout ce que je veux dire, la mobilité travaille toutes les fonctions, c'est cela l'univers des flux. La fonction « travail », bien entendu, c'est tout le débat sur la flexibilité ; la fonction « logement », c'est le débat,

qu'on perçoit moins en France, des économies résidentielles ; la fonction loisir, les gens bougent beaucoup, soit pour le mariage pour tous ou pas, je ne sais pas si c'est un loisir⁴, ou pour une réunion du Cercle freudien, ce n'est pas un loisir non plus. J'insiste là-dessus, la question de la mobilité est la question centrale, ce qui n'était pas du tout le cas dans nos représentations dans la société industrielle classique. L'auteur que je reprenais là Zygmunt Bauman, est un auteur très important, qui traverse peu les questions liées à la psychanalyse, mais qui a l'avantage de nous faire comprendre que la liquidité ce n'est pas simplement le bonheur de glisser sur l'eau, la liquidité c'est se confronter à un monde, non pas maritime, mais océanique, c'est à dire un monde opaque, un monde où on perd pied extrêmement rapidement.

Pour éclairer encore un peu plus la rupture actuelle à travers les nouvelles technologies, je voudrais juste insister - cela ne vous surprendra pas mais c'est très important-, sur un facteur fondamental pour moi, que Lévi-Strauss a toujours bien mis en avant, c'est la question de l'entropie. Je renvoie à un beau texte de Michel Serres sur les trois modèles de moteurs. Il rappelle ce qu'était le moteur vectoriel dans l'histoire des techniques. C'est un moteur mécanique. Qu'est-ce qu'un moteur mécanique ? C'est une machine qui est un dispositif qui capture des forces pour en faire du mouvement. On retrouve la question du mouvement bien entendu. Il intercepte des forces et les applique, mais on a affaire à un ordre stable, homéostatique, et à un temps réversible. Le deuxième moteur, c'est le moteur thermo-dynamique, c'est la machine à vapeur, c'est le moteur industriel. C'est celui que connaît Freud, celui que va connaître Lévi-Strauss. Le moteur industriel, ne fait pas simplement que capter une force, il est produit par une autre machine, c'est la machine à vapeur, c'est-à-dire que je vais produire la chaleur grâce à une chaudière. Nous avons donc une force qui est de l'énergie consommée, puisque la machine effectivement consume. Donc on a un procès qui est là irréversible et une perte irréversible. On a donc homogénéisation-dégradation. C'est cela l'entropie, c'est un phénomène de dégradation qui est lié à la machine industrielle. Et ces dégradations c'est ce qui va donner lieu, à la fin du XIX^e siècle à des débats

⁴ : Au moment où Olivier Mongin faisait son exposé avait lieu, à proximité de l'endroit où se tenait le colloque, une manifestation d'opposants au mariage pour tous et à la gestation pour autrui.

qu'on appellerait aujourd'hui « écologiques ». D'un mot, la machine informationnelle – je ne vais pas rentrer dans les détails, j'en suis strictement incapable – est très intéressante, et marque une rupture radicale. C'est ce qu'on appelle le moteur de troisième génération, qui permet, qui est conçu à partir du moment où on comprend que l'énergie elle-même est codée. Le logiciel – je cite Serres – pilote le matériel et a cette capacité de remonter la pente entropique. Cela est important pour vous, je pense, parce que je connais le débat avec les sciences cognitives, il est évident que le modèle c'est le cerveau. Pourquoi le cerveau, parce que dans le cerveau la multiplication des connexions entre synapses compense la perte des neurones.

On est donc entré dans cet âge de l'information qui n'est plus entropique, cela ne veut pas dire que la société industrielle, entropique, n'existe plus. Elle existe en Chine en toute laideur. Mais nous sommes plus que jamais dans l'âge de l'information, celui de l'extension mondiale des réseaux. J'insiste beaucoup ici sur la question de l'entropie, ou plutôt justement de la non-entropie des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Tout cela pourrait être discuté par des gens plus compétents que moi, et surtout cela pourrait être précisé. Je rappelle simplement ce qui est toujours mis en avant : la fameuse loi de Moore, que vous voyez tous les jours si vous suivez l'évolution des techniques et même des petits matériels. La loi de Moore veut que dans le champ des nouvelles technologies, les innovations se multiplient par deux tous les deux ans. On a là un critère de vitesse qui est très important. Il y a une vitesse, une accélération, comme on l'a rarement vue dans l'histoire des techniques. Cette question de la vitesse est fondamentale. Ne tombons pas dans l'illusion que c'est la plus grande vitesse qui est la plus importante. Comme je l'ai dit tout à l'heure, « flux tendu, stock zéro » cela correspond à la vitesse maritime, la vitesse maritime ce n'est pas la plus rapide, ce n'est pas celle des avions. Le point très important est de comprendre que la vitesse, l'accélération est aujourd'hui fondamentale. Mais il ne faut pas croire que c'est parce que ça va le plus vite que c'est le plus efficace.

Cela c'était la deuxième chose que je voulais évoquer, c'est l'entropie. J'en viens maintenant à ce que Geneviève Piot-Mayol a déjà introduit. Je serai rapide. Là tout est repris à Jean-Toussaint Desanti. C'est cette réflexion que

pouvait avoir un bon connaisseur du calcul des probabilités. Il dit d'ailleurs, comme beaucoup de gens : le virtuel ce n'est pas quelque chose de très original. D'une certaine manière vous le trouvez chez Platon. Le mot « fiction », je ne sais pas très bien comment vous vous allez l'employer, je ne veux pas rentrer dans un problème de vocabulaire. Ce qui est très intéressant, c'est que pour parler du virtuel, il dit : on a affaire à du virtuel quand on suppose même sans calculer, par exemple avec la question « comment vais-je faire pour aller là-bas ? ». Donc on trouve la question, que Geneviève a évoquée, du déplacement : « comment vais-je d'un endroit à l'autre ? ». C'est cette question du cheminement qu'elle évoquait. Je ne vais pas être trop long, nous n'avons pas le temps. Alors qu'est-ce que le cœur virtuel ? C'est le virtuel et quelque chose qui n'est pas si nouveau, que vous trouvez chez Bergson, vous le trouvez chez Leibnitz etc... Desanti dit qu'on a déjà trois caractéristiques. Elles ne sont pas en soi originales, mais vous allez retrouver quand même :

- 1) L'exponentialité, facteur d'accélération, aujourd'hui décisif
- 2) L'instantanéité de la communication
- 3) La simulation

Mais ces trois critères ne font pas encore un pur virtuel. Qu'est-ce qu'un pur virtuel ? Geneviève l'a dit tout à l'heure, le phénoménologue qu'est Desanti le montre très bien, c'est quand on croit que le point d'arrivée, coïncide avec le point de départ. C'est l'opération que vous faites en permanence avec les petites machines dont on dispose aujourd'hui. Le problème c'est que tout le monde n'y croit pas, donc Desanti va simplement insister sur ce fait : « Je ne vis pas dans l'Internet, je ne vis pas dedans, je vis selon... ». Le problème est la question de l'accès. Il dit très bien qu'aujourd'hui, la révolution ce n'est pas que les choses ont changé en tant que telles, ce sont les conditions de l'accès aux choses qui ont changé. Et l'accès ce n'est pas seulement l'accès par les hubs que j'évoquais tout à l'heure, les connexions. L'accès c'est aussi quelque chose que vous pouvez métaphoriser dans votre métier. Qu'est-ce « accéder à » ? Comment est-ce que j'accède ? Ce problème du pur virtuel pose la question évoquée par Desanti, qu'on pourrait lire en termes heideggeriens, mais l'illusion du pur virtuel c'est de rendre un monde inhabitable. Parce que

le monde inhabitable c'est effectivement un monde où je n'ai pas besoin de bouger puisque je suis dans un monde où l'arrivée coïncide avec le point de départ. Il y a là toute une réflexion, qui est peut-être phénoménologique mais qui, je pense, peut avoir beaucoup de retombées. Est-ce une illusion ou pas ? Il faut parler des diverses strates de temporalité. Mais je pense qu'on a là une réflexion fondamentale, qui porte sur la question de ce qui est habitable ou pas. Desanti termine par des propos assez surprenants sur la violence, mais beaucoup de choses lui donnent raison, en disant que ce monde de la mondialisation inhabitable est un monde qui va créer énormément de violence. Il disait cela il y a vingt ans.

Je n'insiste pas sur le quotidien que nous vivons aujourd'hui, surtout hors de l'Europe, et sur l'urbanisations qui aujourd'hui est une urbanisation qui produit beaucoup de violence. On retrouve les bons vieux débats de la philosophie politique du XVIII^e siècle : qu'est-ce que constituer un espace commun ? Les questions rousseauistes et les questions de l'*Aufklärung* n'ont jamais pris autant de force qu'aujourd'hui. Aujourd'hui je relis Rousseau, qui sur les inégalités, la création, la constitution, avait bien compris que la représentation politique ce n'était pas le plus important. On a à relire Rousseau. J'invite là-dessus à réfléchir simplement sur cette question de l'habitable et de l'inhabitable. Je ne dis pas que votre métier a à voir avec l'habiter, il faudrait – ce que j'ai fait dans mon livre – réfléchir sur ce que c'est qu'habiter. Habiter ce n'est pas simplement être logé, bien sûr qu'il faut l'être. Habiter ne se réduit pas à un logement, habiter c'est cette capacité qu'Alberti, le roi de l'architecture de la renaissance, avait très bien montré. Habiter c'est être capable de faire jouer, toujours – cela paraît un lieu commun, je m'en excuse – du dedans et du dehors en même temps. Et le dehors est toujours plus important que le dedans.... C'est là où on retrouverait la question de la scène.

Je termine sur ce point avant de venir aux écrans, de manière beaucoup plus empirique, à la question du possible et du réel, déjà évoquée, qui m'intéresse beaucoup. Desanti-dit que le problème du virtuel c'est celui du déchaînement des possibles. Tous les possibles deviennent possibles. Je peux alimenter ma tête de possibles, possibles, ce n'est pas uniquement les

conquêtes. Ce qui est très intéressant, c'est quand tous les possibles sont possibles, le réel, le réel proche, celui de Giacometti dans *L'homme qui marche*, est dévalorisé. Toute la philosophie, Leibnitz, Descartes, pensent le possible comme une déclinaison du réel. Aujourd'hui le réel n'est plus qu'un possible parmi des possibles. Si vous avez cela dans la tête - que vous soyez même des banlieues ou pas, le problème n'est pas là - le réel proche est terriblement dévalorisé. Je ne vais pas employer des termes que vous pourriez employer aussi bien que moi. Cela produit une dévalorisation de la proximité. C'est quelque chose de très important. Et au nom, quasi-utopique, d'un développement infini, d'un déchaînement des possibles possibles. Peut-être est-ce là que se trouve l'illusion. L'illusion c'est croire que je peux faire quelque chose avec une exacerbation des possibles. Je laisse cela ouvert. Je voulais juste souligner cette question, pour moi la plus importante : déchaînement des possibles égale dévalorisation du réel. Les effets on les connaît, dans le domaine financier, dans ce qui concerne les liquidités (la crise de 2008). Ces effets on les connaît à peu près partout et cela explique le discours catastrophiste contemporain. Quand tout est possible il ne reste plus, comme réel, que la catastrophe. Quand vous regardez ce qui se lit aujourd'hui, la question de la catastrophe, de l'apocalypse se trouve dans bien des livres.

Donc on a ce côté ludico-festif du déchaînement grâce aux machines, tous les possibles sont possibles. Je ne reviens pas sur les questions qu'il faudra aborder, la question de la vitesse etc... le fait qu'aujourd'hui plus il y a accélération - il y a un sociologue allemand qui travaille là-dessus, il s'appelle Hartmut Rosa.... Mais plus vous accélérez plus le problème devient celui de retard. Vous savez tous avec vos emails que vous êtes déjà en retard de dix emails quand vous allez rentrer chez vous tout à l'heure. Tout cela constitue une série de remarques rapides qui mériteraient qu'on s'y arrête à chaque fois. Je m'excuse auprès des philosophes s'il y en a dans la salle. Je voulais juste jouer sur quelques notions, montrer que la question du « pur virtuel » ce n'est pas le virtuel. Le virtuel existe depuis déjà bien longtemps. Le « pur virtuel » est une question qui touche le rapport à l'habiter. Mais il faudrait parler de cela pendant une journée. J'ai évoqué la question de la liquidité qui n'est pas seulement une transparence heureuse et tranquille d'un marin qui se

contenterait de faire des croisières avec des retraités. D'ailleurs on sait qu'il y a des croisières qui finissent mal.

J'en viens maintenant rapidement à la question de la typologie des écrans. On va essayer de voir ce qui s'est passé entre l'écran de cinéma classique, l'écran de télévision, et l'écran lié aux jeux vidéo. L'écran de cinéma classique – il doit y avoir pas mal de cinéphiles dans cette salle, des gens de ma génération... Je parlais de chez moi, je quittais mon espace privé pour aller dans une salle publique, qui est une salle où on éteignait les lumières. Il est très important de comprendre cela : je sortais de chez moi, pour aller voir un film, donc un écran, on éteignait les lumières, c'est ce qu'André Breton appelait « le parfum de la salle en noir ». Il y a de grands textes des surréalistes sur tout cela. La salle de cinéma c'est quelque chose de très important. Que se passe-t-il dans la salle de cinéma ? Il y a l'écran, il tombe. Avant il y avait une scène. Moi j'ai encore connu la scène. C'était une scène qui résistait, l'écran résistait. Vous aviez quoi sur l'écran noir ? Ça a donné lieu à plein de choses cinéphiliques – Truffaut ou pas – mes petites amoureuses de Jean Eustache... Ce n'était pas simplement la drague dans la salle. Vous regardiez l'écran, et sur l'écran qu'est-ce que vous aviez ? Vous aviez des stars, des étoiles : *Pandora*, *Laura*, tout le monde a ici ses critères cinéphiliques... Pour nous tous, c'étaient des stars. J'insiste là-dessus parce que vous alliez au cinéma voir ce qu'on appelait peut-être à tort des idoles, mais en tout cas des stars. Je vais employer ce mot avec beaucoup de discrétion devant vous : il y avait un rapport très fort à l'altérité. Je ne l'emploie pas dans le langage qui pourrait être le vôtre, je vous prie de m'en excuser. Vous aviez une expérience radicale de l'altérité. Mais vous voyez le mouvement : je sors de chez moi. Aujourd'hui tout le monde a chez lui ce qu'on appelle « l'atelier audiovisuel », tous les écrans, le home-movie etc... On avait un mouvement qui était un mouvement de sortie du privé pour aller vers le public. La montée des écrans, de la même manière que j'ai évoqué le déchaînement des possibles, c'est le mouvement de privatisation absolue. Il y a trois critères, selon moi, pour comprendre la mondialisation :

- Les flux sont plus forts que les lieux, flux matériels et immatériels, de tous ordres économiques etc...

- Le privé l'emporte sur le public. Ce n'est pas simplement le public au sens des politiques publiques. Il y a une privatisation de ce qu'est l'espace public, c'est quelque chose d'extrêmement important que nous sommes en train de vivre.
- Troisièmement – mais cela c'est encore autre chose – la limite-séparation l'emporte sur la mixité. Vous le voyez à peu près partout, dans toutes les études sur l'organisation des territoires, sur l'urbanisation. En France cela se voit moins, parce qu'on ne veut pas le voir...

La salle en noir c'est une salle où il y a une expérience de l'altérité qui est très forte. C'est très important, mais cette salle classique que vous avez tous connue, elle n'existe plus.

Deuxième temps : l'écran de télévision. Il a longtemps été un terminal, même si je ne l'actionnais pas. Aujourd'hui on n'a même plus besoin de la télévision pour avoir un terminal. Vous avez tout sur votre tablette, vous pouvez regarder la télévision. Même l'ordinateur n'est plus le terminal. Tout cela va très vite. La télévision est intéressante parce que d'une certaine manière elle rentre chez moi, ça c'est le mouvement de privatisation qui est très important et surtout elle fait que je peux me projeter dans le miroir de l'écran. Ce n'est plus une altérité, ce n'est plus la star, ce n'est plus Marlène Dietrich qui est à l'écran, c'est moi-même qui peux me mirer. C'est à dire que tous les personnages qui passent à la télévision sont des projections de moi-même. Je me projette, et cela a donné la télé-réalité. Tout le monde a crié, hurlé, quand la télé-réalité est arrivée. La télé-réalité c'était la règle minimale de la télévision. Je suis moi-même, dans mon espace privé, un personnage de ce qui se déroule sur cet écran. Il y a un film qui l'a très bien montré, que vous avez sûrement tous vu, qui est *Mon oncle* de Jacques Tati. Il a beaucoup anticipé, pas du tout de manière réactionnaire comme on l'a souvent dit. *Play-time* est un film qui tient extrêmement bien la route pour critiquer ce qu'on appellerait la Dubaïisation du monde. Il a très bien vu les choses se mettre en place. Cette espèce de fausse transparence qui est en fait un enfermement. Dans *Mon oncle*, vous avez une scène : il y a un couple qui s'appelle les Arpel, ils sont contre leur télévision, ils ne l'ont même pas allumée, mais c'est eux-

mêmes qu'ils regardent en lisant le journal. Là je ne fais que faire écho à un article de Charles Tesson des *Cahiers du cinéma*.

Ce que j'oubliais de dire c'est que dans la salle de cinéma il s'est quand même passé quelque chose : il y a ceux qui voulaient regarder ce qui se passait derrière l'écran. Je vous renvoie à deux films majeurs : *Sherlock Junior* de Buster Keaton. Il est projectionniste et il veut comprendre ce qu'est cette femme qui est sur l'écran et dont il est tombé amoureux. Et il va aller se balader derrière l'écran. Et vous avez un autre film : *La rose pourpre du Caire* de Woody Allen, où vous avez exactement la même chose. Vous pouvez en trouver beaucoup d'autres. Moi ce qui m'intéresse c'est plutôt une question qui vous concerne : qu'est-ce que c'est que cette volonté d'aller se promener derrière l'écran, d'aller regarder les coulisses ? Ce ne sont pas des coulisses d'ailleurs. L'écran m'intéresse au sens où il marque une limite – je reviens à cette question – il marque une limite et on voit que cette limite est en train de disparaître. Avec la télé elle commence déjà à être cassée...

Je termine avec le jeu vidéo. Le jeu vidéo est très intéressant. Je pense que vous devez entendre des choses à ce sujet. Les jeux vidéo ce sont des jeux de guerre, très souvent avec une femme qui est la patronne, Lara Croft, c'est très important. C'est la femme qui est la femme mercenaire. Dans le jeu vidéo tout est fait pour que l'enfant pénètre l'écran et pour qu'il suive les héros qui sont sur l'écran. Vous êtes toujours derrière. Vous êtes toujours derrière et donc là il n'y a aucune altérité et surtout il n'y a plus de rêve, au sens de ce dont il s'agissait avec l'écran de cinéma classique. Il n'y a plus de rêve et d'ailleurs la plupart du temps ce sont des jeux de cauchemar. J'insiste là-dessus parce qu'on retrouve ce problème de la violence qui m'intéresse beaucoup. Vous voyez bien que dans ce déplacement qui consiste en une privatisation de l'écran, une multiplication des écrans, volonté de pénétrer l'écran, vous avez une violence qui se radicalise. Peut-être parce que plus l'écran tombe, plus cela permet un retour à l'état de nature.

Je voulais évoquer ces trois temps, j'espère que c'est clair. Je suis très intéressé par cette typologie des écrans. Il serait intéressant de la reprendre avec la question : qu'est-ce que faire écran aujourd'hui. Si on dit qu'on est dans un univers liquide qui déchaîne les possibles, ce que j'évoquais dans un

premier temps, deuxième temps que les écrans ont tendance à être fragilisés, qu'est-ce que les retours de scène ? Je serai très rapide. Je travaille un peu là-dessus, j'aurais voulu écouter Jacques Lassalle sur la question du théâtre. Qu'est-ce que recréer une dénivellation ? Qu'est-ce que recréer un décalage ? Recréer je ne sais quoi, un écart ? Cette question c'est moi qui vous la pose.

Quand on travaille sur l'urbanisation à l'échelle mondiale... vous avez bien compris que déterritorialisation cela ne signifie pas qu'on est en perte de territoires, pas du tout. Il y a reterritorialisation, dans tous les sens, dans tous les domaines. Et aujourd'hui dans l'urbanisation vous avez trois types de lieux : les hyper-lieux, ce sont les connexions dont j'ai parlé tout à l'heure. Il n'y a pas un pays qui se développe sans faire une connexion. Dubaï, tous les Émirats, Shanghai, Singapour, toutes les villes importantes, ce sont des connexions de connexions, un point c'est tout. C'est pour cela que la question des aéroports est si importante. Les débats à ce propos sont importants. En France on n'a eu aucun débat, mais derrière il y a tout cela qui travaille. Dubaï est devenu le premier aéroport mondial en moins de sept ans. La vitesse c'est cela, et là nous... nous regardons nos dettes, bien sûr, c'est important... J'insiste sur ce point : reconfiguration des territoires c'est reconfiguration de la scène. Les hyper-lieux ne sont pas des non-lieux comme l'a dit l'anthropologue Marc Augé, pas du tout, au contraire, ce sont les lieux les plus importants. Ce sont les lieux où vous passez, obligatoirement, c'est l'accès des accès, ce sont des lieux où tout se passe. Une fois de plus toutes les villes en voie de développement rapide ce sont des hyper-lieux.

Après vous avez ce qu'on appelle des non-lieux. C'est tout cet univers opaque lié à l'immatériel. C'est celui des pirates, comme de ceux qui contrôlent l'Internet. Parce que l'Internet est en partie contrôlé, vous le savez. Le non-lieu c'est le piratage, ce n'est pas simplement l'invisible. Il y a, dans l'épaisseur de cette espèce d'univers liquide opaque, des capacités de se mouvoir. Ces gens dont je parle, les pirates comme ceux qui contrôlent, sont effectivement capables de se déplacer dans un univers opaque, je ne parle même pas de ce qui relève de la terreur.

Le troisième terme sur lequel on travaille c'est le milieu. Toute la question est de reconstituer des milieux parce que tout ce que j'ai évoqué

depuis le début ce sont, bien entendu, des territoires décontextualisés. La question qui est derrière est la suivante : refaire scène c'est refaire contexte. Je ne vais pas insister devant vous : « cum » texte, qu'est-ce que le texte ? Refaire contexte... moi qui ne suis pas un freudien de la première heure, j'aime devant les étudiants, rappeler le grand texte de Freud sur Rome, où beaucoup de choses sont dites justement de l'excès de mémoire, de l'excès de possibles. Il faut de temps en temps savoir oublier. La question de l'oubli devrait être fondamentale, alors qu'aujourd'hui tout est patrimonialisé. On est dans une logique de patrimonialisation, de surcharge. Alors vous voyez bien que des historiens s'inscrivent déjà dans le combat pour faire en sorte qu'on n'oublie rien sur Internet. Je ne sais pas si vous voyez ce que cela peut vouloir dire. Il y a une espèce de folie du non oublié. Je pense que le message romain de Freud est tout à fait fondamental.

Reconfiguration des territoires, constitution de milieux et nécessité d'inverser la réflexion... Le problème aujourd'hui n'est pas de monter du réel au virtuel. Nous sommes de toutes façons dans un monde de flux matérialisés et dématérialisés. Il faut effectivement retoucher le réel à partir du virtuel, c'est un mouvement inverse qu'il faut essayer de faire. Nous sommes de toutes façons dans cet univers des flux. Ce que je m'évertue à dire : nous serions tous protectionnistes en Europe et dans le monde cela ne changerait pas le problème. De toutes façons vous n'allez pas lâcher les nouvelles technologies. Cela ne veut pas dire que ce n'est pas contrôlé, chez Poutine ou en Chine par exemple. La mondialisation c'est cette rupture produite par les nouvelles technologies qui transforment totalement le rapport au temps et à l'espace. Cela ne veut pas dire qu'il faut dire « c'est fichu ». Pas du tout. Le problème c'est : comment reconfigurer ?

Après il y a des choses qui se passent, en politique par exemple. Ce qu'on appelle les réseaux sociaux. C'est très intéressant. Vous le voyez à Hong Kong ces jours-ci⁵. Les réseaux sociaux ont toujours besoin de revenir sur la place publique. Si on touche le politique il y a quelque chose de très réel quelque part. Ce que j'appelle « le syndrome de la place Tahrir » : il faut retrouver

⁵ Référence aux manifestations contre les autorités de la République populaire de Chine (dite « révolte des parapluies »).

place sur la place. On a un mouvement qui va plutôt du virtuel au réel. La demande de théâtre est fondamentale aujourd'hui, je n'insiste pas là-dessus. La demande de théâtre est très importante dans la jeune génération – peut-être parce qu'ils ne vont pas voir le psychanalyste. Ils ont besoin de faire leur scène. La scène cela ne veut pas dire qu'il y a un décalage comme ici. Refaire scène est tout à fait fondamental, dans un monde étal, plat, faussement plat. J'insiste beaucoup là-dessus parce qu'il y a une très forte demande de théâtre. Et cela dépasse tous les débats sur le public. Je ne parle pas du rôle du psychodrame dans vos métiers. Le retour du spectacle vivant est quelque chose de très important.

Je vais m'arrêter sur la limite. On travaille de plus en plus sur les questions du paysage. Ce n'est pas par hasard. Le paysage, cela consiste à refaire du contexte dans un monde décontextualisé. Qu'est-ce qu'un paysage ? C'est quelque chose dont la limite est incertaine. C'est une limite poreuse. Les paysagistes travaillent toujours sur le lever et le coucher de soleil, c'est la limite qui bouge. La question du paysage est très importante. On va retrouver Freud et je vais terminer là-dessus : beaucoup de gens travaillent avec les notions d'hypertexte, on est dans l'hypertexte au sens de l'internetisation. Le problème c'est de refaire du palimpseste. C'est une notion qui doit vous intéresser. On peut s'arrêter aussi sur la question du monument qui est très importante. Un des grands paysagistes français Michel Corajoud⁶ dit que le paysage est notre dernier monument. Qu'est-ce qu'un monument ? Cela vient du latin « monere », c'est ce dont il faut se souvenir au nom d'une collectivité. Ce n'est pas seulement un monument napoléonien version Louvre. Cela renvoie à des questions qui sont les vôtres, qui sont celles du palimpseste. On est quand même dans un monde où les questions freudiennes sont très importantes.

Je termine sur l'écran avec Freud. J'ai amené un livre que j'aime beaucoup, je ne sais pas si c'est votre cas *Freud et la métaphore ferroviaire* de Jean-Jacques Barreau⁷. C'est un ouvrage très intéressant, il évoque le rôle des machines... l'écran c'est la fenêtre du train dans un compartiment. C'est

⁶ Décédé en Octobre 2014

⁷ J.-J. Barreau *Freud et la métaphore ferroviaire*, Paris, In Press, 2007.

Des/illusions

intéressant, mais dans le TGV, déjà, ça ne marche plus. Et je vous rappelle que Freud en regardant à travers sa fenêtre pouvait rêver – disait-il – et avoir des cauchemars. Il y avait les deux. Merci de votre patience.

Table des matières

Argument	3
Ouverture : Se défaire de ses illusions, se laisser posséder par un dieu <i>Daniel Weiss</i>	5
D'une illusion l'autre <i>René Major</i>	17

Cure et décrue

Les illusions ont de l'avenir <i>Danièle Lévy</i>	37
Les défaillances de la certitude <i>Serge Reznik</i>	65
Prequ'illusion <i>Claude Spielmann</i>	77
Une fourmi de dix-huit mètres <i>Guy Le Gaufey</i>	87

L'une et l'autre scène

Entre mensonge revendiqué et vérité enfouie <i>Jacques Lassalle</i>	99
La toile était levée et j'attendais encore <i>Jean Florence</i>	111

Des/illusion et après ? 123
Françoise Delbary-Jacarme

Transfert à blanc 137
Claude Maillard

En Intension...

L 'enfant chimère 151
Nora Markman

Quelle croyance pour une psychanalyse – La foi de croire 161
Alain Deniau

L'illusion de l'amour 173
Jean-Mathias Pré-Laverrière

Du phallus en tant qu'illusion 199
Marc-Léopold Lévy

À venir

Mésillusion 209
Guy Lérès

De la scène dans la société des écrans 217
Olivier Mongin