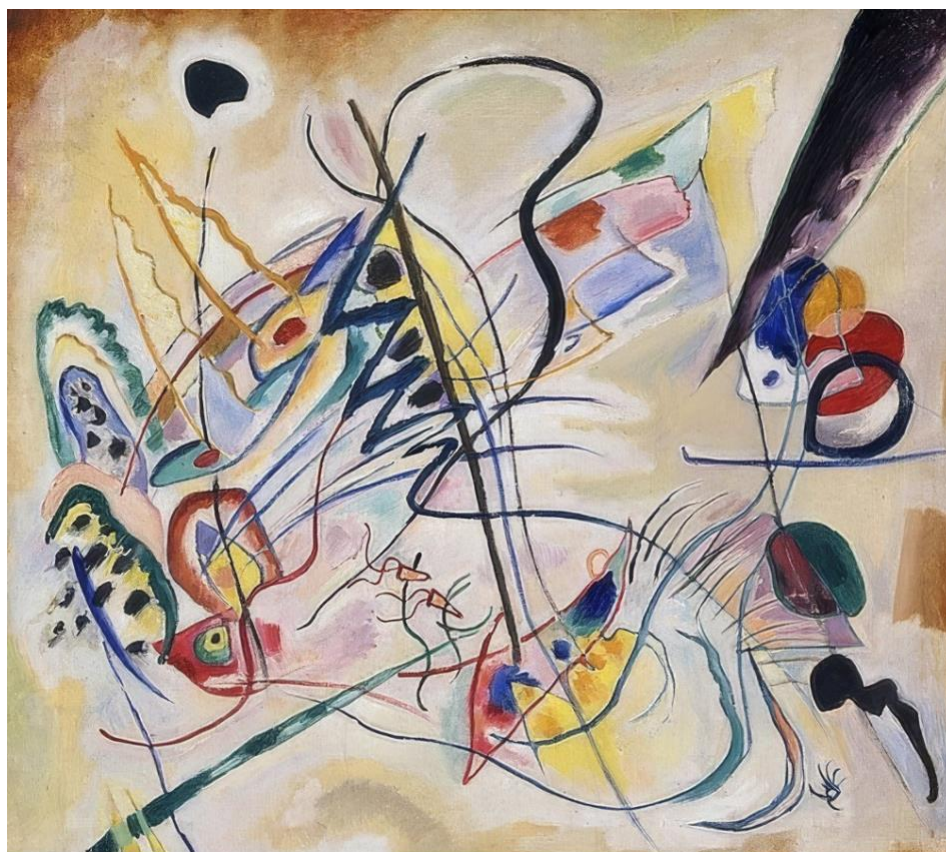


revue neutre



Exercices d'ouvertures

N°3 – 2025

Revue neutre – Revue électronique de libre accès

Site web: www.revuenetre.net

Comité éditorial

Danielle Arnoux, José Assandri, Monique Boudet, Laurie Laufer, Gloria Leff, George-Henri Melenotte, Rafael Perez.

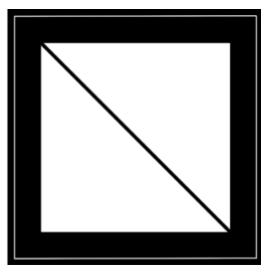
Conseil de lecture

Le Comité éditorial de la revue consultera à l'occasion l'un ou l'autre des membres du Conseil de lecture pour prendre son avis sur un texte qui aura été proposé à la revue. À ce jour, il est composé de :

Sandra Boehringer, Raquel Capurro, Adéane Fleury, Raquel Kader, Chantal Maillet, Pola Mejía Reiss, Gabriel Meraz, Hélyda Peretti del Barco, Marie Claude Thomas.

Image de couverture

Wassily Kandinsky, *Ouverture musicale* (1919), Museo Nacional Thyssen-Bornemisza de Madrid, España.



revue neutre

N°3 – 2025

Exercices d'ouvertures

Sommaire

Exercices d'ouvertures

Analytique du lien, analytique du lieu

Jean Allouch

De même que Platon, Foucault, Rubin, Jacques Lacan a discrètement distingué deux analytiques du sexe. On explore ici cette veine en montrant que l'une est focalisée sur le lien à l'objet, l'autre sur le lieu. Il devait en être ainsi dès lors que, l'Autre étant reconnu inexistant, l'idée d'un rapport sexuel avec lui était écartée. Jugés essentiels à la pratique analytique contemporaine certains concepts se présentent alors comme n'allant plus de soi : l'image, le fantasme, le traumatisme, la sexualité. Ils sont ici revisités. Il l'aura fallu alors que, tournant le dos à Freud, Lacan déclarait que la chose freudienne a pour propriété d'être asexuée.

p. 12

Accueillir la folie. Freud, Hollós, un croisement manqué

Gloria Leff

L'article explore le croisement entre Freud et István Hollós face à la question de l'accueil de la folie. Dans une lettre saisissante, Freud reconnaît la valeur de l'approche de Hollós tout en lui confessant son opposition sourde et incompréhensible envers « ces malades » qu'il accompagnait à l'asile. La réception de *Mes adieux à la Maison Jaune* met en lumière les entraves de Freud dans son rapport à cette expérience et le conduit à interroger sa relation au Ça. Enfin, la traduction hongroise du *Es (ősválemi)*, conçue avec Kosztolányi, témoigne de la singularité de sa démarche, fondée sur l'écoute et l'invention langagière.

p. 23

Le trait lunaire

David Frank Allen

Dans les années 1930 et 1940 une série de travaux, *indépendants* les uns des autres, ont souligné la fonction particulière du verbe être, avec une clarification importante en 1955 (Arieti). Depuis, cette recherche a été quelque peu oubliée, tout comme son pendant, le *signe* du miroir (Abely, 1927, 1930). Notre questionnement est double ; est-ce que le signe du miroir « libère » le verbe être ou le signe « = » ? Est-ce que le verbe être participe activement à une suppléance solide ?

p. 40

Exercices analytiques

Rafael Perez

Une réception non passive pourrait apparaître de manière subtile, non pas comme quelque chose qui serait perçu instantanément, une intuition, mais plutôt comme quelque chose qui se découvrirait peu à peu, au rythme de la lecture – parfois, ce qui est reçu reste latent –, et se déploierait selon le moment ou l’occasion comme un écho qui répondrait à quelque chose d’inattendu.

S’orienter dans l’exercice analytique par ce qui ne répond pas et qui, ici et là, surprend et dérange, est une clé à laquelle personne ne pourrait s’accrocher, car il n'existe plus de théorie solide avec des concepts qu’il faudrait davantage soutenir sans problèmes sur le sol ferme de l’épistémologie analytique. Resterait l’exercice.

p. 51

Quand le code propre fait des siennes

George-Henri Melenotte

Qu’est-ce qui, dans la fin d’une psychanalyse, s’avère traumatique ? Loin d’être isolée, cette question en rejoint d’autres. Comme celle-ci : comment lire les textes de Jean Allouch

aujourd'hui ? Dans cet article, il sera question de deux de ses textes. On en mesurera les effets dans un passage par l'œuvre de Raymond Roussel. Seront montrées leur articulation avec la fin d'une analyse et la mesure dans laquelle une telle fin s'avère traumatique.

p. 65

Troubles à l'Es... et autres jeux de pronoms

Marie-Caroline Heimonet

Au sortir de la « Grande Guerre », Vienne, capitale de « mille ans » de l'empire multiethnique des Habsbourg, se réveille amputée et gueule cassée. « Troubles à l'Es... » ? S'y développent des « symptômes viennois », rubrique que le jeune journaliste Joseph Roth, alias Josephus, attrape sur le vif du quotidien, *Alltagsgeschichte* : « Es blitzt ».

p. 71

La specularité du cas

Guy Le Gaufey

En prenant appui sur le livre de John Forrester *Si p, alors quoi ?*, on cherche ici à établir à quel point la carrière d'un cas tient à sa capacité de « faire image ». Sur le modèle de l'image spéculaire, un cas ne se produit que dans la réunion d'éléments symboliques soudain bouclée dans une unité imaginaire pour autant qu'un sujet la soutient, invitant d'autres sujets à faire de même.

p. 78

Sur l'affaire Lancelin/Papin : *Acheronta movebo*

Guy Casadamont

Le jeudi 2 février 1933 au soir, rue Bruyère dans la ville du Mans, l'on découvre à leur domicile les cadavres méconnaissables de Léonie et Geneviève Lancelin, mère et fille, le « maître de maison », René Lancelin étant absent au moment des faits. Leurs bonnes, Christine et Léa Papin se sont réfugiées dans leur chambre, porte fermée à clef. Une lettre de l'aumônier de la prison du Mans, écrite le 5 février au premier expert-psychiatre commis a fait surface huit décennies plus tard et a été publiée par Isabelle Bedouet (2016) qui n'en fait cas. Elle est pourtant déchiffrable au titre du « parler faux » (Jean Allouch, Elp, 1985) et à même d'étayer une hypothèse jusque-là jamais avancée dans quelque *texte* que ce soit.

p. 94

Faire cas de *L'épopée Nozière*

Viviane Dubol, Catherine Franceschi, Clément Jallade

L'épopée Nozière de Guy Casadamont a fait l'objet de la journée d'étude *Une épique folie*, à l'Université Paris 8. Cet article est la reprise d'une intervention à trois voix zoomant plus particulièrement sur les huit mois ayant précédé le parricide. Le premier fil narre le récit de l'épopée de Violette Nozière. Un autre signale les « entours » contemporains du drame, mais aussi ultérieurs. Le dernier fil, celui dit de la « conjecture », permet au gré des faits de distinguer le passage à l'acte du saut épique à partir des travaux de Jean Allouch.

p. 125

Qui apporte la peste ? Variations sur l'imaginaire du maître en psychanalyse

Anouck Cape

« Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste », aurait déclaré Freud en arrivant à New-York en 1909. Cette phrase, que Lacan affirme tenir de Jung, n'a probablement jamais été prononcée. À la considérer comme un souvenir-écran, on se trouve invité à redécouvrir l'arrière-plan culturel des années 1930 dans ses relations avec Jacques Lacan, et à revisiter le rapport de la psychanalyse à son propre mythe fondateur en tant qu'il instaure un maître.

p. 139

Cabinet de lecture

« Chérissons la brouillardise »

Simone Wiener

Ce texte fondé sur la lecture du livre *Transmaître* de Jean Allouch tente de faire ressortir les positions qui ont été les siennes, relatives à l'enseignement d'un maître et à la manière dont se transmet le savoir. S'il s'agit d'« y mettre du sien » est-ce compatible avec un magistère ? En soulevant cette question, il s'éloigne d'un esprit de conformisme scolaire en posant la nécessité d'un point d'extériorité par rapport au maître. Lui qui aimait les bons mots, les attribuait à Lacan alors que c'est lui qui les a relevés et transmis.

p. 145

Le neutre, effet de la castration

Charles-Henry Pradelles de Latour

La position subjective du neutre, telle qu'elle est établie sous d'autres cieux relève de systèmes de parenté totalement étrangers à la cellule familiale occidentale fondée sur la rencontre de deux demandes d'amour. Selon le mariage dotal africain, qui implique une dissymétrie irréversible entre le lignage donneur de femme et celui du receveur entérinée par un jeu de redevances contractées par le second à l'égard du premier, il se trouve qu'au siècle dernier, chez les Bamilékés du Cameroun, le fiancé contractait d'abord pour l'épouse qu'il recevait une dette symbolique envers le grand-père maternel de sa fiancée, puis une seconde dette de réciprocité envers ses beaux-parents quand son épouse devenait mère d'enfants. Les deux dettes séparatrices du statut de l'« épouse », l'alliée, et de celui d'« épouse-mère », la consanguine, était au principe de l'interdit de l'inceste. Cette loi, ancrée en première instance sur une dette symbolique, était génératrice à chaque mariage dotal pour les contractants du manque originel fondateur du désir. Ce système de parenté montre que le grand-père maternel d'une femme dotée occupait en tant que garant de la dette symbolique d'alliance matrimoniale une position subjective du neutre, instructive à plusieurs égards.

p. 153

Le désir et ses rites, témoignage de Charles-Henry Pradelles de Latour

Silvia Artasánchez

L'article examine si *Le désir et ses rites* peut être lu comme un témoignage des rites de passage traversés par son auteur, d'après son récit de ses expériences en tant qu'ethnologue, des événements traumatiques personnels, de son analyse et de la fin de celle-ci. Son témoignage ouvre des questions sur la dimension de rite de passage de l'analyse et de la fin

d'analyse. Enfin, est abordée la question d'une universalité psychique et de la colonialité concernant la psychanalyse.

p. 162

Chemin faisant avec l'ouvrage « Le désir et ses rites »

Emmanuel Pic

À partir de la lecture du livre de Charles-Henry Pradelles de Latour, *Le désir et ses rites – De l'ethnologie à la psychanalyse* (Epel, 2023) et avec une autre approche, celle de la théologie, on s'attardera ici à mettre à l'épreuve certaines données de la recherche de l'auteur pour voir comment elles se comportent au regard d'autres formes rituelles et en particulier celles issues du christianisme. En effet des questions sensibles surgissent au fil des pages comme par exemple : la compréhension du neutre restaurateur de liens ou lieu de suspension ; le rapport Afrique/Occident souvent évoqué sous le mode de la dualité ; ou encore l'interprétation du silence au sujet de l'homosexualité en Afrique et la violence qui en découle. Ce cheminement se fera en trois temps : d'abord on s'interrogera sur une possible lecture du ternaire lacanien dans les rites de l'initiation chrétienne ; ensuite une recherche de la présence du neutre dans la liturgie catholique ; enfin, une mise en lumière de nouvelles questions que suscite une telle exploration du désir.

p. 184

Que voit-on dans Les Ménines

Laurent Zimmermann

Les *Ménines* de Vélasquez ont connu, au xx^e siècle, une grande fortune aussi bien critique que dans l'art lui-même. George-Henri Melenotte a eu l'heureuse idée de reprendre ces travaux et ces œuvres, pour déployer comme une suite les interrogations qui s'ouvrent à partir de telles lectures ou reprises picturales. Ce sont ainsi les travaux de Foucault, Lacan, Louis Marin, dont l'auteur reprend les questions, celle de la dispersion de tout sujet ou d'une dramatisation de la division du sujet, puis les œuvres de Picasso et d'Eugène Leroy qu'il

regarde pour trouver les enjeux qui s’y déterminent, avant d’en venir, avec Jean Allouch, à une lecture possible, où on verra l’image en elle-même apparaître, dans la disparition de l’objet.

p. 190

En-quête de l’image en elle-même

Catherine Franceschi

« Image en tant que telle », « image en elle-même »... ce petit livre en-quête sur les éléments qui pourraient la caractériser, choisit pour cela un tableau qui ne cesse de subjuguer qui le découvre – *Las Meninas* de Vélasquez – et quatre des propos et expériences qu’il a suscités : ceux de Foucault, Lacan, Picasso, Leroy. Sa visée est d’éclairer le statut à donner à une telle image dont l’importance a émergé avec la mise à jour, dans les écrits de Jean Allouch, de deux analytiques du sexe chez Lacan. En approchant ce que le neutre fait à l’image avec Blanchot, Marin, Allouch, il soulève de nombreuses questions sur l’image, l’objet, le sujet dans le champ analytique, et invite à poursuivre une lecture active et critique des séminaires et écrits de Lacan.

p. 209

Documents

Échos à l’article de Gloria Leff : “Accueillir la folie”

p. 209

Analytique du lien, analytique du lieu

Jean Allouch*

In memoriam Jacques Le Brun

Si décisif pour Jacques Lacan, Michel Foucault est aussi celui qui a distingué deux dispositifs différents : un « dispositif d’alliance » et un « dispositif de sexualité ». « On est passé, écrit-il, d’une problématique de *la* relation à une problématique de la chair¹. » Foucault ne fut pas le seul à avoir distribué en deux pans distincts ce que recouvre et mêle le terme « sexualité ». Platon, déjà, le fit², et récemment Gayle Rubin qui, après avoir d’abord conçu un système unitaire sexe/genre, s’est résolue à les différencier³. Lacan, lui aussi, il est vrai à bas bruit, a discriminé ce que j’appelle une « analytique de l’objet » et une « analytique de l’inexistant rapport sexuel », ou encore « analytique du lieu », et c’est ce que je souhaite vous présenter.

Le terme « analytique » provient de Foucault qui, en 1976, fait appel à cette notion caractérisée par deux traits : 1) elle ne se veut *pas plus que ça* une théorie ; 2) elle choisit des instruments qui permettent une analyse⁴.

Toutefois, je salue tout d’abord l’initiative d’Espace analytique questionnant, à partir de Foucault, certains aspects méconnus de la pratique analytique ; cela, non sans vous remercier de m’offrir aujourd’hui l’occasion de vous présenter quels bouleversements apporte dans l’exercice analytique et la doctrine analytique la discrète *distinction* lacanienne d’une analytique de l’objet et d’une analytique du lieu.

Ce faisant, Jacques Lacan mit ses propres pas dans le prolongement de ceux de Sigmund Freud – sans d’ailleurs le signaler. Freud, vous le savez, avait reconnu à l’objet un statut qui le rendait non affine à la pulsion. En 1905, sa découverte majeure de la pulsion introduit une

* Jean Allouch (1939-2023) a prononcé cette intervention à l’occasion d’un colloque organisé par Espace analytique le 3 juillet 2021, intitulé « Histoire de la sexualité de Michel Foucault. Enjeux politiques et éthiques de la psychanalyse ». Il a corrigé ce texte en avril 2023 pour *Cliniques méditerranéennes*. Merci à Isabelle Châtelet, à *Cliniques méditerranéennes* et aux éditions Erès pour leur aimable autorisation.

¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 142.

² David Halperin, « Platonic Erôs and What Men Call Love », *Ancient Philosophy*, n°2, 1985, p. 161-204.

³ Gayle Rubin, *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, Paris, Epel, 2010.

⁴ M. Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 109.

césure entre pulsion et objet. Différente en cela de l'instinct, la pulsion n'a pas d'objet spécifique ; son objet lui est aléatoire. Il est cet objet que lui auront attribué les vicissitudes d'une histoire libidinale, et qui est reconnu contingent et variable. Sans ce décrochage de l'objet à l'endroit de la pulsion, jamais Freud n'aurait pu énoncer (je le cite) qu'« en aucun cas il n'est permis de considérer quelqu'un comme homosexuel ou hétérosexuel d'après son objet⁵ ». Et l'on peut s'étonner qu'étant donné cette situation en quelque sorte précaire de l'objet Jacques Lacan ait cru bon de consacrer toute une année de séminaire (1956-1957) à « la relation d'objet » et une autre année encore, dix ans plus tard (1965-1966), à « l'objet de la psychanalyse ». De l'un à l'autre titre saute le terme « relation ».

À en juger par les suites qui furent les leurs, quelques propos de Jacques Lacan peuvent être reconnus comme malvenus. Il en va ainsi avec sa déclaration erronée⁶ selon laquelle l'objet *a* fut sa « seule invention ». En mettant en avant cette invention, en effet décisive, a-t-il soupesé ce que cette déclaration allait produire chez ceux qui l'entendaient ? Il s'est ensuivi toute une focalisation sur cet objet *a*, elle aussi d'autant plus intempestive qu'elle oriente ce que Lacan appelait, sans rire et sans bien lever l'équivoque, « la direction de la cure ». En 1958, ce syntagme vient tout au début d'un titre qui se prolonge par : « et les principes de son pouvoir ». « Direction », « pouvoir », on peut croire qu'il y aurait là un directeur de la cure, le psychanalyste, pour ne point le nommer. On peut aussi entendre que la cure prend d'elle-même une certaine direction et exerce, de ce fait même, un certain pouvoir (lecture où va ma préférence).

Considérations intempestives

Je souhaite d'abord attirer votre attention sur l'impasse dans laquelle un certain nombre de problématisations lacaniennes tournent court dès lors qu'on s'en remet à l'objet *a* pour les résoudre. Les exemples ne manquent pas, dont un, inédit, que je vous présenterai aujourd'hui.

Favorisée par Lacan présentant *a* comme sa seule invention, la fascination de certains lacaniens pour petit *a* est aussi ce qui les pousse à se centrer sur le fantasme, écrit S ◇ a. Ils

⁵ *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de la société psychanalytique de Vienne, 1906-1908*, vol. I, Paris, Gallimard, 1976, p. 253.

⁶ Déclaration du 9 avril 1974. Son invention de très loin la plus décisive fut celle des trois dimensions (ou registres ou consistances) R S I.

orientent leur exercice en ayant en tête de mettre au jour le fantasme durant chaque analyse. Et puis quoi ? Et puis... rien.

Sauf à imaginer une prétendue « traversée du fantasme⁷ » – que j’ai dû déconstruire⁸. Il le fallait d’autant plus que l’abandon de la théorie de la séduction par le père, qui a laissé toute la place à ladite « réalité psychique », au fantasme, ne fut pas un problème définitivement réglé, loin de là. Il a notamment rebondi avec Ferenczi⁹. Dans une prudente lettre à Freud du 20 juillet 1930, où l’on sent le souci de ne point trop contrecarrer le maître, Ferenczi lui écrit : « Je suis arrivé à raviver la théorie du traumatisme apparemment désuète (ou du moins provisoirement écartée). »

Lacan a, lui aussi, ravivé le traumatisme, cela jusqu’à qualifier de « troumatisme » l’inexistence du rapport sexuel. Le choix auquel l’on s’oblige entre réalité¹⁰ et fantasme est un choix des plus classique (phénoménologie, psychologie), un faux choix, et ma récente distinction de deux analytiques permet de s’en dispenser.

Il reste exclu de donner leur place à plusieurs propos de Lacan sans distinguer deux différentes analytiques. Sans les rapporter tous ici, en voici tout d’abord un, il est vrai, crucial (comme d’autres). Le 4 juin 1969, il déclarait, sans que personne dans son public s’en offusque ostensiblement : « la chose freudienne [...] a pour propriété d’être asexuée¹¹ ».

Qu’est-ce donc qui l’a poussé à ainsi écarter d’une phrase l’ensemble de l’innovante (on a même dit « révolutionnaire ») perspective freudienne sur la sexualité ? *On ne trouve aucune trace chez Freud d’un rapport sexuel jugé inexistant.*

Il y a, selon Lacan, un sexe sans sexualité (celui de l’inexistant rapport sexuel) et, le côtoyant, une « sexualité » sans sexe (le sexuel freudien) – tant et si bien que l’on ne peut plus, avec Lacan, faire état de *La* sexualité. Chez Lacan, ce que je relève comme étant deux « analytiques du sexe » est aussi particulièrement net lorsqu’il dénonce « la confusion de cet

⁷ Ils s’y mirent à plusieurs, sans apparemment se concerter : Erik Porge tout d’abord, dans un article publié dans *Delenda* n° 4 en 1981, bientôt suivi par Moustapha Safouan et bien d’autres : Gérard Pommier, Contardo Calligaris, Jean-François Chabaud, Jeanne Granon-Lafont.

⁸ Voir Jean Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, *Cahiers de l’Unebévüe/Epel*, 1998.

⁹ Cf. aussi Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance*, Paris, Payot [1923], 2019.

¹⁰ Freud s’en remet non pas à sa clinique mais à un point de vue « sociologique » lorsqu’il observe que tous les pères ne sont sans doute pas des agresseurs sexuels.

¹¹ Jacques Lacan, *Séminaire livre XVI, D’un Autre à l’autre*, séance du 4 juin 1969 (version AFI).

Autre nourricier avec cet Autre sexuel » (18 janvier 1967) ; ou encore (un comble) lorsqu'il situe la sexualité comme une *défense* « contre cette vérité qu'il n'y a pas d'Autre » (25 janvier 1967) – si l'Autre existait, pourrait s'établir avec lui un rapport sexuel. D'autres énoncés sont tout aussi explicites. Notamment celui du 26 janvier 1975, où, répondant à une question de Marcel Ritter, il disait : « Il y a un rapport avec le sexe en ceci que le sexe est partout là où il ne devrait pas être. » La véritable place du sexe consiste en l'inexistence du rapport sexuel. Et tout ce que l'on qualifie de « sexuel » ne le serait pas. Transporté ailleurs qu'en son lieu propre, le sexe n'est plus le sexe.

Toutefois, il n'y a aucune raison, bien au contraire, d'élire l'une plutôt que l'autre l'analytique du lien (focalisée sur petit *a*, un lien à *deux*, celui qu'écrit le poinçon du fantasme), celle où se manifestent plusieurs manières de liens non pas sexuels mais intempestivement sexués¹², ou bien celle de l'inexistant rapport sexuel (analytique du lieu). Il suffit de disposer le « n » de « lien » cul par-dessus tête pour obtenir « lieu ». L'Autre chez Lacan fut toujours plus pensé comme un *lieu*, ledit « lieu de l'Autre », un lieu ensuite fait *corps*, puis *sexe* – l'Autre sexe¹³. Rien ne dit mieux cette incidence du lieu (de l'Autre) dans l'érotique qu'un vers de Mallarmé : « Rien n'aura eu lieu que le lieu » (c'est ce que vous vous dites sans le savoir après avoir copulé). Ce lieu de l'Autre, par Lacan reconnu comme troué, c'est avec lui qu'a lieu (c'est le cas de le dire) l'acte sexuel. S'il n'y a alors « que le lieu » et non plus tant un objet, elle peut aussi être dite « célibataire » – non pas certes « auto-érotique » car « célibataire » qualifie quiconque mettant à nu la mariée (Marcel Duchamp, *Le Grand Verre*) et l'auto-érotisme n'a rien d'« auto », c'est bien plutôt « un manque de soi » (Lacan).

Quelque chose reste négligé avec ce que Ferenczi appelle une « sur-estimation du fantasme¹⁴ », à savoir non pas une grammaire du fantasme (Freud, puis Lacan commentant « On bat un enfant »), mais sa portée, son effet érogène, ou, plus précisément encore, *sa*

¹² Analytique du lien : « Il y a des rapports sexués » ; analytique du lieu : « Il n'y a pas de rapport sexuel. »

¹³ Que j'ai cru pouvoir écrire en un seul mot : l'Autre sexe.

¹⁴ Lettre à Freud du 25 décembre 1929 (Judith Dupont, « Avant-propos », dans Sandor Ferenczi, *Journal clinique*, Paris, Payot & Rivages, 2014, p. 21). Bien plus tard, un romancier remarquera de même : « Le mot fantasme a un tel succès en Occident qu'il pourrait déclencher une guerre atomique » (Denis Laferrière, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, Paris, Zulma [1985], 2020, p. 82).

puissance d'image. Et c'est sur cette puissance de l'image que je voudrais aujourd'hui apporter un éclaircissement.

L'image perdue et réhabilitée

Pour aller tout de suite au vif de la chose, on envisagera la situation connue où un mâle se masturbe en visionnant, par exemple, deux filles nues en train de copuler. Ce n'est pas une grammaire qui l'excite, mais l'*image* de cette copulation. La réhabilitation contemporaine de la pornographie (les *porn studies*) trouve là sa place. Demandez-vous pour quelle raison une épouse se trouve prise d'un haut-le-cœur alors qu'elle surprend son mari en train de se masturber vautré sur le canapé du salon, visionnant un film porno. On rate l'effet érogène de telles *images* si l'on s' imagine en avoir rendu compte à l'aide du mathème $\S \diamond a$.

Ce fut de l'extérieur du champ freudien qu'est venue la remarque selon laquelle l'effet de l'image (sa *puissance d'image*) avait, comme tel, été négligé dans l'analyse. Et autant reprendre le problème de là où il a surgi, à savoir une remarque critique de Binswanger portant sur la lecture freudienne des images de rêve, remarque qui a ensuite rebondi chez Foucault et, récemment, chez Didi-Huberman. Freud écrivait :

Le contenu du rêve est en quelque sorte (*gleichsam*) donné dans une écriture figurative (*Bilderschrift*) dont on doit transférer (*übertragen*) les signes (*Zeichen*) un à un dans la langue des pensées du rêve... On serait évidemment induit en erreur si on voulait lire ces signes selon leur valeur d'image (*Bilderwert*) et non du point de vue du signe (*Zeichenbeziehung*). Le rêve est cette énigme figurative (*Bilderrätsel*) et nos prédécesseurs¹⁵ dans le domaine de l'interprétation des rêves ont commis la faute de considérer le rébus comme composé de dessins¹⁶.

Un certain accueil était ainsi réservé à l'image à juste titre lue comme un signe¹⁷ et où elle était néanmoins perdue en tant qu'image, en tant que puissance érogène. Foucault, qui s'en était allé voir Binswanger chez lui au sanatorium Bellevue, écrivit : « La psychanalyse n'a donné au rêve d'autre statut que celui de la parole » (oui, si ce n'est qu'on aurait ici plutôt

¹⁵ Artémidore sans doute, Gonzalo Percovich, « *Oneirôgmos* freudien ? Rêves érotiques. Un parcours sinueux », dans Sandra Boehringer et Laurie Laufer (sous la dir. de), *Après Les Aveux de la chair. Généalogie du sujet chez Michel Foucault*, Paris, Epel, 2020, p. 53-65.

¹⁶ Cité par Mayette Viltard, « Le trait de la lettre dans les figures du rêve », *Littoral*, n° 2, 1981, p. 33-51.

¹⁷ Le déchiffrement du rébus est à lui-même sa propre preuve.

attendu « écriture »), ou encore (ce que je vais discuter) : « La psychanalyse n'est jamais parvenue à faire parler les images¹⁸ ».

Puissance de l'image reprise de Deleuze par Didi-Huberman¹⁹, la distinction puissance/pouvoir est un opérateur essentiel de son ouvrage *Désirer désobéir* (2019). Didi-Huberman étaye *largamente* son élection de la puissance. De nombreux auteurs²⁰ sont mentionnés. Aristote, bien sûr, avec la notion de *dunamis*, « principe du mouvement ou du changement²¹ » ; Kant, selon qui la vie est « la puissance (*Vermögen*) qu'a un être d'agir d'après les lois de la faculté de désirer (*Begehrungsvermögen*)²² » ; Deleuze²³ qui écrit : « la puissance est créatrice et donatrice, tendant à tout autre chose qu'un pouvoir sur autrui. La différence puissance/pouvoir saute aux yeux » ; avoir la *puissance* de jouer au piano revient à *pouvoir ne pas* en jouer. Telle est précisément la puissance – non pas le pouvoir – de l'analyste²⁴, tout au moins de l'analyste qui a su délaissé toute psychologie ou psychopathologie (un psychanalyste sans « psy », un « spychanalyste²⁵ »).

L'effet, dans le sujet, d'une image de rêve tient-il seulement et toujours au seul chiffage ? Foucault et Didi-Huberman affirment que non, et l'on ne peut que leur donner raison à seulement rappeler qu'une image de rêve peut mener une chair jusqu'à un involontaire et surprenant orgasme.

La scène du fantasme, le fantasme en tant que *scène*, en tant que tableau vivant (cas paradigmatique de « Un enfant est battu ») ne tient-il pas à autre chose encore qu'à une grammaire (Freud, Lacan), à savoir une *image puissante, érogène* ? N'est-ce pas en tant qu'image scénographiée que le fantasme sollicite la libido ? Ce serait écarter de tels faits,

¹⁸ Michel Foucault, *Folie, langage, littérature*, Paris, Vrin, 2019, p. 467.

¹⁹ Didi-Huberman *via* Deleuze reprend le concept nietzschéen de la « volonté de puissance » : « Le concept *victorieux* de la force, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers, a besoin d'un *complément*, il faut lui attribuer un vouloir *interne* que j'appellerai la volonté de puissance » (Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, [1876-1877] 1942, § 51).

²⁰ D'autres références sont aussi offertes : Lorca, Canetti, Brecht, Bataille, Blanchot, Michaux, Guattari, Negri, Agamben...

²¹ Georges Didi-Huberman, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève I*, Paris, Minuit, 2019, p. 49.

²² *Ibid.* p. 73.

²³ *Ibid.* p. 51.

²⁴ Certains psychanalystes n'hésitent pas à profiter du pouvoir que leur octroie le transfert pour obtenir d'analysants qu'ils s'engagent dans leur groupe d'affiliation qui peut ainsi profiter de leur réseau. Ce sont les mêmes qui ne cessent de délivrer des leçons d'éthique dite psychanalytique.

²⁵ Cf. ma proposition de renommer « spychanalyse » la « psychanalyse » (Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, Epel, 2007, p. 24 et suiv.).

pourtant si notoires, que de repousser la critique d'une psychanalyse qui méconnaît la *puissance* de l'image. « La puissance de rêver se déploie bien au-delà d'une organisation en rébus²⁶ ».

Il n'est que de prendre acte de la puissance des images dans les diverses dévotions catholiques (dévotions à l'enfant Jésus, au Sacré-Cœur du Christ, à la personne humaine du Sauveur, etc.) pour lever tout doute à cet endroit.

Jacques Le Brun établit que les dogmes de la théologie trinitaire, la christologie, la doctrine du salut et de la rédemption (toutes choses d'un grand poids chacune et plus encore prises ensemble) ne sont pas parvenus à saper les « croyances et pratiques liées aux images²⁷ ». Il écrit : « Le désir de voir et de s'appuyer sur des signes et des images était grand dans le catholicisme²⁸. » On est même allé jusqu'à attribuer à certaines images ce qui était réservé à l'hostie où était reconnue la « présence réelle » du Christ. « Présence réelle », c'est en reprenant ces deux termes de sa très sérieuse éducation catholique que Lacan a un beau jour (12 et 19 avril 1961) produit une écriture du phallus symbolique en distinguant ϕ et Φ . Personne n'a moufté. C'était tout de même très fort de café ce transport d'un dogme catholique jusque dans l'algèbre lacanienne²⁹.

C'est aussi l'amour que suscite l'image, cela depuis l'Antiquité grecque³⁰ et sans doute bien ailleurs. Freud l'a entrevu notamment avec l'aventure de Norbert, l'archéologue amoureux d'une (image de) femme : Gradiva, « à la démarche vivante ». Norbert fut fasciné par cette image en mouvement et un chant de canari (analytique du lien) tandis qu'intervenait là même et comme en sous-sol un soulèvement (analytique célibataire) si, par « soulèvement », on entend, avec Didi-Huberman, « un mouvement hors de soi³¹ », une déferlante, un élan joyeux, une puissance poétique, un désir de liberté aux conséquences imprévisibles³² et, avec

²⁶ G. Didi-Huberman, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève I*, op. cit., p. 466.

²⁷ Jacques Le Brun, *Le Christ imaginaire au XVII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, p. 124.

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁹ Sur l'importance de l'empreinte catholique chez Lacan et tout particulièrement Augustin, voir Sara Vassallo, *Le désir et la grâce. Saint Augustin, Lacan, Pascal*, Paris, Epel, 2009.

³⁰ John J. Winkler, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, Epel, [1990] 2005.

³¹ G. Didi-Huberman, *Désirer désobéir. Ce qui nous soulève I*, op. cit., p. 296.

³² Didi-Huberman cite Brecht : « La liberté ne peut être créée que par la liberté, c'est-à-dire par le soulèvement du peuple entier » (*ibid.*, p. 254).

Foucault, un événement qui échappe à l'histoire, une « subjectivation », c'est-à-dire « la transformation du sujet d'assujettissement en sujet de liberté³³ ».

Lorsque je retrouve dans *Désirer désobéir* certaines thématiques qui m'ont été pour partie imposées par la mise au jour de l'analytique du lieu (soulèvement, liberté, volonté) ou qui ont imposé cette analytique célibataire du lieu, j'en viens à conclure que c'est pour avoir été fixé sur l'analytique du lien à l'objet, du petit *a* (la première) que Lacan est passé à côté de l'image en tant que puissance de soulèvement (érotique, amoureux, politique, poétique, guerrier, etc.). L'effet de l'image d'un Socrate silène sur Alcibiade tient-il uniquement à l'*agalma*³⁴ ? C'est de petit *a* derrière l'image (mathème *i[a]*), pensait-on³⁵, que celle-ci tenait sa prégnance et ses effets – et non pas de l'image *en tant que telle*. Autrement dit, ce fut la notion d'*objet* qui a écrasé et masqué le problème qui revient maintenant dans l'analyse depuis son dehors. Est-ce à bon droit que l'on appelle « objet » aussi bien un petit autre qu'un petit *a* ? Le mathème *i(a)* semblait résoudre le problème ; pour partie, il ne faisait que l'évacuer. Avec le concept d'*incarnation*, qui prend acte de ce que l'objet élu tout à la fois *incarne* l'Autre et *occupe* son lieu, l'analytique du lieu offre à l'image un autre statut. L'image est puissante (une puissance libidinale d'appel), l'image est érogène ; elle suscite le désir ; belle, elle le piège d'autant mieux. Souvenez-vous de ce bon mot de Lacan qui, alors qu'une analysante s'inquiétait de sa beauté (celle de l'analysante), lui répondit : « Mais qu'est-ce qui vous bassine encore avec la beauté³⁶ ? » Oui, la beauté bassine, mais quelle plaie est ainsi humectée, cultivée, soignée, si ce n'est entretenue, lorsque l'on tient tant à la beauté de l'élue ? En Occident (et ailleurs), le *personnage* féminin *incarne* l'Autre et

³³ Cité dans *id.*, p. 471.

³⁴ Selon Lacan, Socrate se fait « impassible », « absent », il « détourne » Alcibiade alors que celui-ci l'a conduit à ses côtés jusque sous un drap. Alors qu'Alcibiade, focalisé sur l'*agalma* (l'objet *a*), tente d'ouvrir le silène, le refus que lui oppose Socrate tient au vide qu'il sait être en lui. Jacques Lacan, « Séance du 26 juin 1961 », séminaire *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, version Stécriture, p. 141 :

<https://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/seminaires-versions-critiques/>

Leur confrontation est celle des deux analytiques, comme entrées en collision dans cette scène. Le geste de Socrate est une invitation faite à Alcibiade, ainsi dirigé vers l'analytique du lieu, celle de l'inexistant rapport sexuel.

³⁵ L'*agalma* reste là en arrière-fond, objet propre à éblouir Alcibiade qui le cherche dans le corps de Socrate (J. Lacan, « Séance du 26 juin 1961 », *op. cit.*)

³⁶ *Les impromptus de Lacan. 543 bons mots recueillis par Jean Allouch*, Paris, Fayard, 2009, p. 39.

occupe son lieu³⁷. L'époque classique le disait quelqu'un « du sexe » et on savait aussitôt le quel ; on le dit « l'autre sexe³⁸ » ou encore et avec Freud le « continent noir ». Que se passe-t-il à l'endroit de l'image, de ce *personnage* féminin, lorsque Picasso peint en 1907 *Les demoiselles d'Avignon* ? Ou encore lorsqu'il peint *Les Ménines* de Velázquez³⁹ ? Quel sort réserve-t-il à l'infante dont on dit que Velázquez fut si amoureux ?

Que se passe-t-il lorsque Apel-les Fenosa sculpte en 1951 une *Ophelia* dont on a quelque difficulté à distinguer l'image au sein même de la pierre ? Ayant fait appel à cette *Ophelia*, à une œuvre semi-figurative pour présenter l'incarnation, c'est-à-dire l'effet de l'objet érogène disparaissant, s'évanouissant⁴⁰, je puis maintenant mieux préciser cet effet.

Délaissant le figuratif, anticipant sur l'intérêt toujours plus porté sur le lieu par les artistes contemporains⁴¹, l'auteur *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier* écrivait : « L'objet nuisait à mes tableaux », ou encore : « L'objet peut se fondre dans l'acte même qui le peint »⁴². Ces propos peuvent être transposés : l'objet *a* nuit à l'analyse lacanienne. Kandinsky fit d'abord l'expérience de cette nuisance de l'objet en présence d'un tableau de Claude Monet où, notait-il, si le catalogue de l'exposition ne lui avait pas indiqué qu'il s'agissait d'une meule de foin, il n'aurait pas su la discerner. Ce Monet vibrait d'un « éclat lumineux ». Peintre, il en reçut une leçon : l'objet « en tant qu'élément indispensable du tableau en fut discrédité⁴³ ». Il en va de même s'agissant de l'objet en psychanalyse, tout au moins chez Lacan où je discerne une seconde analytique du sexe. Première analytique, celle du lien : l'objet y est reconnu érogène ; il le doit *aussi* à sa puissance d'image elle-même soutenue par petit *a* ; il suscite le désir. Ce qu'alors aveuglé, fasciné, le désirant n'aperçoit

³⁷ On pourra voir un signe du changement de ce positionnement des (de la) femme(s) lorsque les publicitaires cesseront d'avoir besoin d'une belle image de femme pour mieux vendre n'importe quel objet. Ce statut de la femme, à supposer qu'il existât auparavant, fut entériné lorsque les hommes abandonnèrent la parade sexuelle, qui donc a échoué à la femme (parade à laquelle se livraient encore les hommes au XVIII^e siècle).

³⁸ Voici un troublant propos de Jacques Lacan (si l'on veut : trouble dans le genre) affirmant : « Disons hétérosexuel par définition *ce qui* [je souligne, il s'agit d'un neutre au sens de Roland Barthes] aime les femmes, quel que soit son sexe propre. Ce sera plus clair » (Jacques Lacan, « L'étourdit », *Scilicet*, n° 4, 1973, p. 23). Est ici à l'œuvre la distinction des deux analytiques, l'écart entre le neutre (« ce qui », analytique du lieu) et le sexué « quel que soit son sexe » (analytique du lien).

³⁹ Claustre Rafart Planas, *Las Meninas de Picasso*, Barcelone, Editorial Meteora, 2001.

⁴⁰ Jean Allouch, *L'Autre sexe*, Paris, Epel, 2015, p. 185.

⁴¹ Précision qui m'a été offerte par quelqu'un après avoir entendu cet exposé.

⁴² Kandinsky revient sur ces remarques aux pages 105, 109, 115, 126 et 196 de l'ouvrage *Regards sur le passé et autres textes (1912-1922)*, Paris, Hermann, 2014, p. 97.

⁴³ *Ibid.*, p. 60.

pas, c'est sa fonction de défense (terme ici repris de Lacan affirmant, on l'a rappelé, que la sexualité est une « défense contre le sexe »), ou encore la beauté de l'objet vue par Lacan comme une barrière contre la seconde mort :

Dans ce champ [celui « que nous, chrétiens⁴⁴, nous avons balayé de ses dieux » est-il précisé juste avant], la limite dont il s'agit, essentielle pour qu'en apparaisse par réflexion un certain phénomène que, dans une première approximation, j'ai appelé le phénomène du beau, c'est ce que j'ai commencé de pointer, de définir comme celle de la seconde mort.

Par ses fréquentations, ses visites aux galeries et musées, Jacques Lacan était quelque peu informé, sinon averti d'un des pas de côté réalisé par la peinture moderne, celui qu'elle a mis en œuvre à l'endroit de « l'objet », *id est* du personnage féminin. Ce n'est pourtant pas cette peinture de son temps qui a inspiré sa théorie du tableau comme « piège à regard ». Il achète *L'origine du monde* (piège à regard s'il en est) ; il recouvre cette pièce de Courbet d'un cache-sexe, un tableau de Masson qui reprend abstraitement la première peinture, alors que la modernité picturale aurait dû l'inciter à réaliser exactement l'inverse : cacher le Masson par le Courbet.

Il s'en remet aux *Ambassadeurs* d'Holbein, peint en 1533, pour étayer son « piège à regard ». En 1973, il promeut cet Holbein en couverture des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. En un mot, s'agissant de peinture, il n'a pas été réglé sur ce que, pourtant, il prescrivait à ses élèves hérissons (tout en se réclamant des Lumières), à savoir rejoindre la subjectivité de leur temps. Sur ce point, notamment, il est resté dépendant de l'analytique du lien : l'accent mis sur l'objet regard a fait tourner court l'analyse de la peinture.

Kandinsky, lui, n'a atteint le spirituel en art qu'en ayant saisi que l'objet était un obstacle à l'acte de peindre, comme, de même, la focalisation de l'analyste lacanien sur l'objet *a* est un obstacle à l'acte analytique, à son bouclage. Ce bouclage, vous le savez, a donné lieu à plusieurs versions, dont aucune ne s'est avérée décisive. En voici une autre, inédite, et qui, à

⁴⁴ « Nous chrétiens » est par trois fois répété dans ce bref passage (Jacques Lacan, « Leçon du 1^{er} juin 1960 », *Le Séminaire livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil [1960], 1986). Ce qui n'empêche pas Lacan, bien au contraire, de déclarer être une « apothéose du sadisme » l'image du Crucifié. Ni d'ajouter que « des rêveries des pures jeunes filles jusqu'aux accouplements des matrones, le fantasme qui guide le désir féminin peut être, par cette image du Christ dessus la croix, littéralement empoisonné ». « Empoisonné », on ne saurait trouver un terme plus juste pour dire le mauvais tour joué à chaque femme par l'esprit du temps qui les assigne au lieu de l'Autre (incarnation) et que je résumerai d'un mot d'esprit : « Sois belle et t'es toi. »

mes yeux tout au moins, tranche l'insistante difficulté : l'analyse est cette liaison érotique unique en son genre (on a appelé ça « transfert ») qui se rompt lorsqu'il apparaît aux partenaires que rien d'autre que le lieu en aura été le support.

L'objet est délaissé dans l'acte même de peindre, comme chez Kant selon Lacan qui déclarait : « Les formes qui sont à l'œuvre dans la connaissance, nous dit Kant, sont intéressées dans le phénomène du beau, mais *sans que l'objet soit concerné*⁴⁵ » (je souligne). S'il en est qui furent « bassinés » par la beauté, ce furent les catholiques qui ne parvinrent jamais à choisir si Jésus-Christ était très beau (surpassant en beauté tous les hommes) ou très laid (un objet de mépris, « le dernier des hommes »). Ambivalence : l'envie balance.

Que l'objet ne soit plus reconnu comme une primordiale référence laisse place à l'absence de rapport sexuel, à l'analytique célibataire du lieu. L'objet disparaissant, s'évanouissant, laisse advenir l'analytique du lieu où il ne reste plus dès lors que le lieu, comme tel troué. Le célibataire n'est pas seulement celui qui lave tout seul son linge sale (privant ainsi sa maman de ce grand bonheur), qui prépare seul son repas et seul le mange ; le célibataire est habité par l'inexistence de l'Autre, telle est sa définition analytique. L'écho d'un tel virage de la première à la seconde analytique est rendu sensible par Kandinsky qui, ayant entendu un peintre célèbre déclarer : « En peignant, un coup d'œil sur la toile, un demi sur la palette et dix sur le modèle⁴⁶ », répliquait : « Pour moi, ça devait être l'inverse. » Une autre manière des exercices pictural et analytique est ici en jeu.

⁴⁵ Jacques Lacan, « Leçon du 1^{er} juin 1960 », *L'éthique de la psychanalyse. Le Séminaire livre VII, op. cit.*, p. 304.

⁴⁶ V. Kandinsky, *Regards sur le passé et autres textes (1912-1922), op. cit.*, p. 115.

Accueillir la folie

Freud, Hollós, un croisement manqué

Gloria Leff

István Hollós : premier psychiatre hongrois à exercer la psychanalyse

L'Association psychanalytique hongroise a été fondée en 1913, alors même qu'avait lieu l'une des plus importantes ruptures du mouvement psychanalytique : celle intervenue entre Freud et Jung, qui s'est manifestée lors du congrès de Munich tenu cette année-là. Cette rupture – qui a contribué à maintenir la démence précoce, dont l'étude a été introduite par Jung, à l'écart du champ freudien – annonçait l'échec des efforts de Freud pour que la psychanalyse parvienne à conquérir le milieu psychiatrique. Au fil des années, cet échec a conduit à une formation de compromis entre psychiatrie et psychanalyse : un « mélange tératologique », comme l'a nommé Jean Allouch, de deux méthodologies différentes que l'on trouve toujours dans l'analyse : la freudienne et la psychiatrique

¹. À cette époque, István Hollós devenait l'un des rares pionniers à se servir des thèses freudiennes pour engager une pratique analytique avec les patients qu'il prenait en charge dans diverses institutions de santé mentale en Hongrie. De fait, il est reconnu comme le premier psychiatre hongrois à exercer la psychanalyse. Il convient de noter que, par la manière dont il a fait cas de ce qui était son affaire – la folie –, il a réussi à introduire dans sa pratique une séparation radicale entre ces deux méthodologies. Cela a été possible parce qu'il est parvenu à mettre de côté la conception médicale de la folie et à suspendre la quête de sens.

¹ Selon Jean Allouch, en faisant valoir que l'analyse relève d'une autre généalogie, Foucault aurait offert à la psychanalyse la possibilité de se séparer de son origine médicale. Ce qui permet de prendre acte qu'il n'y a rien de naturel ni d'universel dans le fait que la folie soit sous emprise médicale. Tout cela a conduit Allouch à s'appuyer sur Foucault pour réintroduire, avec de nouveaux termes, la folie dans le champ freudien. Jean Allouch, « L'analyse sera foucauldienne ou ne sera plus », dans Amos Squverer et Laurie Laufer (dir.), *Foucault et la psychanalyse*, Paris, Hermann, 2015, p. 55-69.

Freud entendit parler de Hollós pour la première fois dans une lettre que Ferenczi lui envoya en décembre 1912. Ferenczi se félicitait d'avoir trouvé en Hollós « une personne digne de confiance » avec qui fonder la Société Psychanalytique de Budapest, et d'ignorer « les imbéciles prétentieux » qui l'entouraient². Quelques années plus tard, alors que Hollós traduisait *L'Interprétation des rêves*, il consulta Freud de nombreuses fois. Comme cela apparaît dans une lettre de Freud à Ferenczi, il a eu neuf séances avec lui en mars 1918 afin d'analyser une « inhibition au travail ». Selon Freud, ladite inhibition reposait vraisemblablement sur le fait qu'il serait « allé assez loin dans son dépassement du père », et qu'il serait allé le voir pour constater « qu'il [Freud] ne valait pas grand-chose³ ». Si tel avait été le cas, on peut penser que ces neuf séances ont été particulièrement réussies. Mais nous n'avons pas le témoignage de Hollós sur ce point. En revanche, le 4 mai de la même année, Ferenczi écrit à Freud pour lui dire que Hollós avait eu une réaction assez rude « à cette dernière tranche d'analyse ». Il avait réagi « par une petite dépression et un délire de jalousie que, toutefois, il reconnaît comme tel et domine ». Ferenczi lui conseilla « de faire plutôt une petite tranche supplémentaire avec Freud⁴ ».

Ferenczi et Hollós ont entretenu une relation intense d'amitié et de travail. Même si dès le début Ferenczi prit le rôle de guide et de théoricien, tandis que Hollós se situait comme disciple et clinicien, il y avait entre eux une reconnaissance mutuelle. Dans le livre qu'ils ont publié ensemble en 1922, *Psychoanalyse et désordre psychique dans la paralysie générale*⁵, on remarque la division des tâches entre les deux : Hollós présente les observations cliniques sur lesquelles Ferenczi se base pour élaborer la partie théorique. Une fois de plus, Ferenczi communique avec Freud en 1920 pour lui parler de la préparation de ce livre et de sa collaboration avec Hollós. Il s'avère qu'à l'époque, Ferenczi et sa femme vivaient dans une

² Sigmund Freud et Sándor Ferenczi, *Correspondance. Tome I : 1908-1914*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 463-464.

³ Sigmund Freud et Sándor Ferenczi, *Correspondance. Tome II : 1914-1919*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 301-302.

⁴ *Id.*, p. 309.

⁵ Stefan Hollós et Sándor Ferenczi, *Zur Psychoanalyse der paralytischen Geistesstörung*, Leipzig/Wien/Zürich, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1922. Trad. anglaise de Günther Keil and Gertrude M. Barnes, intitulée *Psychoanalysis and the Psychic Disorder of General Paresis*, New York, Nervous and mental disease Pub. co, 1925. Dans les œuvres complètes de Ferenczi, on publia seulement le ch. 3 qui avait été écrit par lui. La partie écrite par Hollós fait l'objet d'une revue bibliographique publiée dans *The Psychoanalytic Review*, n°1, 1925, p. 205-233.

pension près de la célèbre Maison jaune – la principale institution de santé mentale de Hongrie pendant 139 ans (de 1868 à 2007) –, dont Hollós était le médecin chef. « Nous nous voyons souvent », écrit-il à Freud, « et nous voulons faire un travail psychiatrique ensemble⁶. »

Ces années-là, Hollós avait déjà une pratique importante dans les asiles hongrois. Après une année de pratique privée, il avait exercé comme psychiatre dans diverses institutions de province (Angyalföld, Nagyálló et Sibiu). Depuis 1900, il fit partie de Lipótmező (Champ Lipót), siège de la célèbre Maison jaune, considérée jusqu'à ces dernières années comme l'institution la plus avancée et moderne dans le domaine de la psychiatrie hongroise. Il y fut nommé directeur médical en 1919, poste qu'il occupa jusqu'en 1922, année où il fut congédié en raison de ses origines juives.

Cinq ans plus tard, en 1927, il publie ses mémoires. Il conclut son écrit par un éloge de Freud comme inventeur de la psychanalyse, avec la conviction que la découverte de l'inconscient transformera la vie des fous. On peut se demander jusqu'à quel point la rupture avec Jung avait conduit Freud à renoncer définitivement à son vœu de voir la psychanalyse conquérir la psychiatrie. Parce qu'il ne fait aucun doute qu'avec Hollós une voie s'ouvrait pour mener à bien ce projet. Mais... quoi qu'il en soit, sans que Hollós l'ait cherché ouvertement, il s'est produit entre lui et Freud un croisement manqué quant à l'accueil de la folie.

Une forme curieuse d'intolérance

Le 7 janvier 1928, Freud reçoit deux versions du livre de Hollós : l'original, en hongrois, *Búcsúm a Sárga Háztól : Doktor Pfeiflein Telemach különös írása az elmebetegek felszabadításáról* [Mes adieux à la Maison jaune. Œuvre très insolite du Dr. Télémaque Pfeiflein, sur la libération des malades mentaux⁷]. Et le second, la traduction allemande par Heinrich Horvát intitulée : *Hinter der gelben Mauer. Von der Befreiung des Irren* [Derrière

⁶ Sigmund Freud et Sándor Ferenczi, *Correspondance. Tome III : 1920-1933*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 35.

⁷ *Búcsúm a Sárga Háztól : Doktor Pfeiflein Telemach különös írása az elmebetegek felszabadításáról*, présenté au public par le Dr. István Hollós, Budapest, Genius, 1927 ; réédité à Budapest, Éd. Cserépfalvi, 1990. En français : István Hollós, *Mes adieux à la Maison jaune. Ouvrage très insolite du Dr. Télémaque Pfeiflein sur la libération des malades mentaux*, Le Coq-Héron, n°100, [1927]1986.

le mur jaune. Sur la libération des fous], édité par Paul Federn (Vienne) et Heinrich Meng (Stuttgart) en 1928⁸.

D'habitude, Freud répondait promptement à ses correspondants. Cependant, cette fois-ci, il prit son temps. Ce n'était pas par manque d'intérêt par rapport au contenu du livre, encore moins par manque d'estime envers l'auteur. L'affaire était que l'éloge de Freud était accompagné d'un questionnement implicite : dans chacune des pages de son écrit, Hollós manifestait son engagement auprès des pensionnaires de l'asile et sa certitude que la psychanalyse avait frayé un chemin pour accorder une place à la folie. Pour sa dédicace des exemplaires adressés à Freud, Hollós aurait pu quasiment emprunter le titre de l'article que Jean Allouch écrivit soixante ans plus tard : « Êtes-vous au courant, Professeur Freud ? Il y a un transfert psychotique⁹ ».

On ne saurait ignorer à la fois l'honnêteté de la réaction de Freud à la proposition de Hollós et la fragilité dont il fait état devant ce qu'il ne parvient pas à comprendre. Nulle part ailleurs, à ma connaissance, sa position et ses limites à l'égard des fous et de la folie ne sont mieux exprimées :

Vienne, le 4 octobre 1928

Cher docteur,

Mon attention ayant été attirée sur le fait que j'avais négligé de vous remercier pour votre dernier livre, je veux espérer qu'il n'est pas trop tard pour réparer l'omission.

Cela ne vint pas d'un manque d'intérêt pour le contenu ou pour l'auteur que j'ai appris ici à connaître aussi en tant que philanthrope, mais cela résulte plutôt de réflexions inachevées qui m'ont longtemps occupé après la lecture et étaient de nature essentiellement subjectives. Avec une approbation sans limite pour votre chaleur humaine, votre compréhension, votre mode d'abord, je me trouvai pourtant dans une sorte d'opposition qui ne m'était pas facilement compréhensible. Je m'avouai finalement que cela venait du fait que je n'aimais pas ces malades, que je m'irrite contre eux de les ressentir si loin de moi et de tout ce qui est humain. Une forme curieuse d'intolérance qui me rend incapable d'être psychiatre.

⁸ István Hollós, *Hinter der gelben Mauer. Von der Befreiung des Irren*, Stuttgart, Leipzig, Zürich, Hippokrates-Verlag, 1928.

⁹ Jean Allouch, « Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique », *Littoral*, n°21, 1986, p. 193-200. Dans cet article, Allouch présente le « transfert psychotique » comme un transfert *au* psychotique.

Avec le temps j'ai cessé de me trouver moi-même intéressant ce qui analytiquement est certainement incorrect et c'est pourquoi je ne suis pas arrivé plus loin dans l'explication de cette position. Me comprenez-vous mieux ? est-ce que je me comporte par là comme les médecins d'autrefois envers les hystériques ? est-ce la conséquence d'un parti-pris devenu de plus en plus net pour la primauté de l'intellect, l'expression d'une hostilité envers le Ça ? Ou quoi d'autre ?

Avec, rétrospectivement, mes chaleureux remerciements et toutes mes salutations.

Votre Freud¹⁰.

Qu'a lu Freud dans ce livre qui, au lieu de le conduire, comme à d'autres occasions, à élaborer un nouveau fragment de théorie ou à remettre en question la pratique de l'un de ses disciples et adeptes, l'avait plongé pendant des mois dans une réflexion « essentiellement subjective » ? Dans quelle mesure le ton et l'approche de l'auteur ont-ils contribué à le confronter à cette opposition sourde et incompréhensible vis-à-vis de « ces malades » qu'il n'aimait pas, qui l'irritaient parce qu'il les sentait « si loin de lui et de tout ce qui est humain » ? István Hollós fut ce « Cher Docteur » à qui Freud confia ses sentiments les plus intimes à propos des fous et ses propres limites dans son accueil de la folie. On remarque le contraste avec la façon dont il a accusé réception de la thèse que Lacan lui enverra quatre ans plus tard : une simple carte postale dans laquelle il remercie de l'envoi : « *Dank für Zusendung Ihrer Dissertation. Freud¹¹.* »

Mais il y a davantage dans les réflexions inachevées qui l'occupèrent pendant des mois, avant qu'il ne se décide à répondre à Hollós. Ce n'est pas la seule fois que Freud laisse transparaître, de différentes manières, la primauté qu'il accordait à l'intellect ; il suffirait de lire tout au long de son œuvre et de ses correspondances sa position vacillante concernant la télépathie, l'occulte, la mystique ; ses approches incessantes de ces questions qui l'interpellaient, pour tenter d'appréhender ce qui est difficile à concevoir, ce qui ne peut être prouvé ni représenté,

¹⁰ Je remercie Marie-Caroline Heimonet d'avoir retrouvé l'original en allemand, manuscrit de Freud, à la Bibliothèque du Congrès, la transcription qu'elle en a fait et la traduction qu'elle en propose au français. Ce document peut être consulté ici même, dans la rubrique « Documents ».

<https://www.loc.gov/resource/mss39990.02954/?sp=7&st=image&r=-0.11.0.167,1.175,1.659,0>

¹¹ « La carte postale de S. Freud à J. Lacan » (1933) est apparue avec son recto et son verso sur la couverture de la revue *Ornicar ?*, n° 29, 1984. La carte postale porte au recto la double adresse du destinataire. Lacan n'ayant pas précisé clairement son domicile – il habitait rue de la Pompe, mais était domicilié à Boulogne – Freud a dû enregistrer les deux adresses.

ce qui n'est pas susceptible d'explication. La transmission de pensées, « d'autres choses appelées occultes » et *das Es* de Groddeck frappaient avec force à la porte de la psychanalyse et, en 1921, Freud considérait que ce qui avait été fait avec ces choses était « si inachevé, si fragmentaire pour l'instant ; [qu']il faudrait une autre vie pour le faire mieux¹² ». Néanmoins, bien que Freud n'ait pas abandonné son pari sur les capacités de la science pour transformer la nature de ces « objets d'étude », son ouverture à ces thèmes l'amena, à la fin de sa vie, à modifier sa relation avec l'approche de la science officielle, à ouvrir une sorte d'exploration imaginaire sur l'avenir de la psychanalyse et même à envisager la possibilité que la pensée analytique s'étende dans de nouvelles directions¹³.

Cependant, dans la lettre qui est restée inédite pendant plusieurs années, une nouveauté mérite d'être soulignée : la réception pleine et franche par Freud de ce que Hollós avançait l'amène à se demander, comme il ne l'avait jamais fait avec Groddeck en vingt-cinq années de correspondance animée et féconde, si dans cette primauté accordée à l'intellect il pouvait rencontrer l'expression d'une « hostilité envers le Ça ». L'intolérance qu'il ressentait à l'égard des patients accueillis par Hollós pouvait-elle être interrogée par ce terme forgé dans les échanges avec Groddeck ? Par ce terme que Freud avait d'abord rejeté, puis reformulé et qu'il s'était enfin approprié pour en faire une instance de sa deuxième topique¹⁴ ? Par ailleurs, cette hostilité dont il est question à l'égard du Ça pouvait-elle être examinée à travers le sentiment d'irritation que lui inspiraient « ces malades » ? Contrairement à Groddeck, Hollós n'était pas un interlocuteur de Freud, et peut-être cela mettait-il entre eux la distance nécessaire pour permettre un aveu. Parce que la réflexion de Freud ne passe pas par les relations entre l'âme et le corps, ni par l'opposition entre le *Ubw* et le *Vbw* ; pas non plus par la représentation adéquate pour donner une place à *das Es*. Ce qui est mis noir sur blanc n'est pas une question théorique mais une forme curieuse d'intolérance dans laquelle, d'une certaine manière, confluent subjectivement pour Freud les fous, la folie et le Ça. En outre, il met en lumière quelque chose qui avait été évité dans son explication théorique relative à l'inexistence du transfert psychotique. Ne peut-on lire dans la lettre tardive de Freud une

¹² Sigmund Freud, « Lettre à Groddeck » (25 mai 1921), cité par Pola Mejía Reiss, « *Es* », *revue neutre*, n°1, 2023 : www.revuenetre.net

¹³ Cf. Wladimir Granoff et Jean-Michel Rey, *L'occulte, objet de la pensée freudienne*, Paris, PUF, 1983 ; Gloria Leff, *Lo oculto: verdad indómita. Freud, István Hollós... y otros*, Mexico, Epee, 2021.

¹⁴ P. Mejía Reiss, « *Es* », *op. cit.*

confirmation catégorique du fait qu'il y a bien du transfert dans la psychose, et questionner sa spécificité ? Peut-être fallait-il un aveu de cet ordre pour situer l'origine de cette déclaration précoce et inamovible sur l'inexistence du transfert dans la psychose. Le témoignage de Hollós et l'aveu de Freud s'articulent pour définir de manière exemplaire le type d'implication que le transfert psychotique réclame¹⁵. Pour Hollós, il n'y avait aucun doute que dans le rejet du fou et de la folie, on rejetait ce qu'il y a de plus étranger, obscur et terrifiant en soi-même. Jusqu'à quel point Freud s'accorda-t-il avec Hollós sur ce point pour qu'à peine quelques années plus tard, en rédigeant « La décomposition de la personnalité psychique », il se serve de ce sentiment inexplicable pour décrire le Ça comme « la part obscure et inaccessible de notre personnalité¹⁶ » ?

Ősvalami, ősvalami, comme cela sonne étrangement pour moi !

Toujours est-il que Hollós n'était pas indifférent à ce que l'invention de *das Es* freudien impliquait. Pendant les années 1930, il entreprit avec Géza Dukes la traduction en hongrois de *Das Ich und das Es*. Ce fut une aventure différente de celle qui l'avait amené à s'engager dans la traduction de *L'Interprétation des rêves*. À cette occasion, Hollós avait trouvé dans la langue populaire hongroise le mot qui, selon lui, définissait le plus précisément ce que Freud exprimait avec sa *Traumdeutung*¹⁷, mais cette fois-ci, il fut confronté à un problème qui semblait insurmontable : trouver une expression hongroise adéquate qui pourrait refléter pleinement la signification de *das Es*. Jusqu'à ce moment, la littérature psychanalytique hongroise l'avait traduit par le terme *őstön-én* (« Moi-instinctuel »). Le désaccord de Hollós et Dukes avec cette traduction fut total et, dans la préface qu'ils écrivirent pour la publication de cette œuvre, ils donnent leurs raisons. Pour commencer, ils affirment que, à travers l'examen de l'inconscient, Freud était parvenu au substrat psychique primordial, au fondement psychique qui touchait aux limites du corporel et, suivant Groddeck, l'avait nommé *Es*. Ensuite, de manière claire et concise, ils rejettent que *das Es* puisse être dénommé un Moi, car *das Es* est régi par ses propres lois et c'est le Moi qui, selon la construction de Freud, avait émergé de *das Es*. En examinant les figures proposées par Freud, Pola Mejía

¹⁵ J. Allouch, « Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique », *op. cit.*

¹⁶ Sigmund Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse, Œuvres complètes, t. XIX, 1931-1936*, Paris, PUF, 2004, p. 156.

¹⁷ Il s'agit de « *Álomfejtés* » qui suggère l'idée de « détiisser, percer à jour, démêler » les rêves, résoudre un casse-tête, dégager quelque chose.

Reiss souligne que celles-ci ne montrent aucune prééminence du Moi sur le Ça¹⁸. Et c'est cela que Hollós et Dukes mettent en évidence dans leur critique de « *öszön-én* ». S'il fallait encore le préciser, dans « La décomposition de la personnalité psychique », Freud désigne « *das Es* » comme un pronom impersonnel et souligne « son étrangeté par rapport au Moi ». Il ne s'engage pas dans une définition précise du terme et affirme qu'il ne peut être décrit que « par opposition au Moi¹⁹ ».

Ces considérations topiques occupent brièvement les traducteurs dans la première partie de leur préface, mais leur objection à cette traduction s'accompagne d'une proposition alternative. En effet, la manière dont Hollós et Dukes ont saisi l'œuvre de Freud se reflète dans l'expression hongroise qu'ils ont trouvée pour rendre compte de ce vers quoi pointe l'invention de *das Es*. Ce fut au cours de longues discussions avec Dezső Kosztolányi – l'un des poètes et écrivains hongrois parmi les plus proches de la psychanalyse – que, soudain, comme dans une illumination, le poète s'exclama « Qu'est-ce que cela pourrait être d'autre, sinon un "*ősvalami*" ?! » [« *Hát mi lehet az más, mint "ősvalami" ?!* »]. Les traducteurs y virent une trouvaille²⁰. *Ősvalami* est un néologisme composé de deux mots : *ős* signifie « primitif », « ancien », « ancestral », « primordial ». Il est utilisé pour faire référence à quelque chose de fondamental ou qui est à l'origine de quelque chose. D'autre part, *valami* signifie « quelque chose ». En soi, c'est un mot qui dénote un indéfini, un concept ou une idée vague qui ne peut être définie avec précision. Pour mettre cela en contexte, dans la préface, il est écrit que « nous appelons *valami* tout ce qui est profond dans l'âme que nous pouvons ressentir mais que nous ne pouvons pas saisir consciemment ». Ce terme n'effleurait-il pas ce que Freud ressentait, mais ne pouvait pas définir avec précision, ce qu'il ne pouvait pas s'expliquer ?

Malgré cette remarque précise, s'efforcer de donner un sens à une telle invention reviendrait à passer à côté du cœur de la trouvaille : il ne s'agit pas seulement que le primordial, avec l'ajout de *valami*, puisse être qualifié d'indéfinissable, vague, imprécis ; ni que le *valami*, précédé de *ős*, touche ce primordial qui a ses propres lois, qui contient « nos pulsions

¹⁸ P. Mejía Reiss, « *Es* », *op. cit.*

¹⁹ S. Freud, « La décomposition de la personnalité psychique », *Nouvelles suites des leçons d'introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 155-156.

²⁰ En français, dans la version originale.

instinctives et désirs inconscients ». Ce qui prend du relief avec le néologisme, c'est que le terme lui-même confronte à ce qui ne peut être ni défini, ni saisi, ni spécifié, ni délimité, ni localisé... Alors : neutre ? La question conduit inévitablement à l'aporie signalée par Barthes : parler le Neutre « c'est le défaire, mais ne pas le parler, c'est manquer sa "constitution"²¹ ».

Dans l'un des développements de Blanchot sur son « neutre », sa référence au *aliquid* est remarquable, à ce « quelque chose » qui résiste à la définition, auquel ne correspond aucune question, ce « quelque chose » par où pointe le bout du nez le « *ősválami* » de Kosztolányi :

Neutre, ce mot apparemment fermé, mais fissuré, qualitatif sans qualité, élevé (selon l'un des usages du temps) au rang de substantif sans subsistance ni substance, terme où se ramasserait sans s'y situer l'interminable : le neutre qui, portant un *problème* sans *réponse*, a la clôture d'un *aliquid* [quelque chose] auquel ne correspondrait pas de question. Car peut-on interroger le neutre ? Peut-on écrire : le neutre ? qu'est-ce que le neutre ? qu'en est-il du neutre ? Certes on le peut. Mais l'interrogation n'entame pas le neutre, le laissant, ne le laissant pas intact, le traversant de part en part ou plus probablement se laissant neutraliser, pacifier ou passifier par lui (la passivité du neutre : le passif au-delà et toujours au-delà de tout passif, sa passion propre enveloppant une action propre, action d'inaction, effet de non-effet²²).

Il suffirait de reprendre la phrase de Kosztolányi : « *Hát mi lehet az más, mint "ősválami" ?!* » pour repérer comment, avec le biais de lecture que donne Blanchot, on y entrevoit ce quelque chose qui tend vers le neutre. Premièrement, le *Hát* imprime une nuance d'étonnement à l'expression ; ce n'est pas Dezső Kosztolányi qui réfléchit comment traduire : « *ősválami* » s'impose à lui sans penser. Deuxièmement, avant de lancer cette trouvaille, il fait référence à ce dont il va parler comme un « cela » : « Mais qu'est-ce que *cela* pourrait être d'autre, ... ? » Avec ce démonstratif neutre, le poète désigne un lieu marqué par l'indéterminé, l'impersonnel, l'indéfinissable. Troisièmement, s'agit-il vraiment de demander ce qu'est « *ősválami* » ? Le néologisme ne définit ni n'explique : il surprend, il dérange.

²¹ Roland Barthes, *Le Neutre, Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2002, p. 57-58.

²² Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 449.

L'assentiment des traducteurs fut immédiat. Leurs élucubrations prirent fin, et l'ouvrage de Freud a été intitulé en hongrois *Az Ósvalami és az Én*. Pour Hollós, il s'agissait d'un événement semblable à ceux auxquels il avait tant de fois assisté chez ces patients « qui ne trouvaient pas les mots adéquats pour exprimer leurs problèmes inconcevables, parce que les mots à leur disposition n'étaient pas suffisants en contenu, en couleur²³ ». Dans un autre contexte, le mystère de la création du mot se répétait. Ce nouveau mot, comme ceux inventés parfois par ses patients, « contenait des concepts liés de manière incroyable », et le poète, plongé dans les discussions avec les traducteurs, exprime soudain en un seul mot le point de rencontre de ce qui ne peut être défini et de ce qui ne peut être localisé. Le fou et le poète confluaient indistinctement dans ce mystère créatif.

Il va sans dire qu'en tentant de traduire en français le néologisme, en séparant les deux mots qui le composent, on détruit immédiatement l'étincelle, l'étrangeté, l'effet de surprise qu'il produit et, par conséquent, sa pertinence. On pourrait dire d'une telle invention ce qu'Allouch a écrit à propos du chiffre : il se présente opaque, illisible, on ne peut pas passer rapidement en croyant l'avoir lu et compris : « *ósválami* » constitue ostensiblement une énigme²⁴. Ce n'est pas pour rien que le problème a interpellé même ceux dont la langue maternelle est le hongrois. Hollós et Dukes soulignent dans la préface que, puisqu'il s'agit d'un néologisme, le terme « *ósválami* » peut sembler inhabituel, peut-être étrange, la première fois qu'on l'entend²⁵. En paraphrasant ce que Nietzsche avait écrit sur le neutre, les lecteurs auraient bien pu s'exclamer : « *ósválami, ósválami*, comme cela sonne étrangement pour *moi*²⁶ ! ». Les traducteurs avaient tellement raison d'affirmer que seul le temps serait un juge compétent, qui déciderait si le terme aurait ou non une viabilité. Aussi dérangement qu'a été l'irruption du *Es* freudien dans la terminologie analytique, sa traduction en hongrois l'a été tout autant. À tel point que, selon Mónika Takács, « *ósválami* » a disparu comme terme du

²³ István Hollós, « Nemzeti géniusz és pszichoanalízis » [« La psychanalyse et l'esprit d'une nation »], *Nyugat*, n° 3, 1929, p. 190-199. [Je remercie Anna Perot pour la traduction qu'elle a faite de cet article du hongrois au français. Inédit.]

²⁴ Jean Allouch, « L'Altérité littérale », dans Jean Allouch, *Lettre pour lettre. Transcrire, traduire, translittérer*, Paris, Epel, 2021, p. 367.

²⁵ István Hollós et Geza Dukes, « A fordítók előszava » [« Préface des traducteurs »], dans Sigmund Freud, *Az Ósvalami és az Én*, Budapest, Hatágú Síp Alapítvány, [1937] 1991, p. 8.

²⁶ « Le neutre, le neutre, comme cela sonne étrangement pour *moi* ! », cité par M. Blanchot, entre autres occasions, en épigraphe de *L'Entretien infini*, op. cit., p. 4.

vocabulaire psychanalytique hongrois et, sans tenir compte des observations de Hollós et Dukes, on a repris l'impertinent *ösztön-én*²⁷.

En s'immergeant dans la langue de ses patients, en travaillant dans sa propre langue avec le mystère de la création du mot, Hollós avait trouvé sa propre manière d'exercer la psychanalyse. En se libérant du jargon psychiatrique et même de la terminologie psychanalytique, à travers son imagerie poétique, ses réflexions, et son style pour articuler ses observations cliniques, Hollós est parvenu à exprimer – avec subtilité, aisance et une remarquable précision – jusqu'à quel point, en écoutant ses patients, il avait suspendu la quête de sens. Ce chemin que Hollós a trouvé pour accueillir la folie brille par éclats dans les petites histoires qui traversent les pages de *Mes adieux à la Maison jaune*. Dans sa réponse honnête, Freud reconnaît là une voie digne d'intérêt, que cependant il n'aura pas réussi à lui-même emprunter, en raison de ses propres limites.

²⁷ Mónika Takács, échange personnel, 11 décembre 2024.

Le trait lunaire*

David Frank Allen

L'affirmation logique de non-être

À l'asile de la Salpêtrière, eut lieu, vers 1827, le dialogue suivant entre l'aliéniste François Leuret et une patiente, Catherine X :

Leuret : « Comment vous portez-vous, madame ?

Catherine : — La personne de moi-même n'est pas une dame, appelez-moi mademoiselle, s'il vous plaît.

— Je ne sais pas votre nom, veuillez me le dire.

— La personne de moi-même n'a pas de nom : elle souhaite que vous n'écriviez pas.

— Je voudrais pourtant bien savoir comment on vous appelle, ou plutôt comment on vous appelait autrefois.

— Je comprends ce que vous voulez dire. C'était Catherine X, il ne faut plus parler de ce qui avait lieu. La personne de moi-même a perdu son nom, elle l'a donné en entrant à la Salpêtrière¹ ».

En parallèle à ce qu'explique Catherine il nous faut entendre ce que le poète Anglais John Clare cherche à nous faire comprendre ; voici donc un poème de la période « asilaire » de l'étrange passage sur terre de John Clare, à savoir le dernier tiers de sa vie (1837-1864) :

INVITE À L'ÉTERNITÉ

T'en viendras-tu ma douce enfant

Dis-moi me viendras-tu rejoindre

Dans la vallée d'ombre profonde

Qui n'est que nuit et que ténèbres

Où le sentier bientôt se perd

* Ceci est un résumé d'une communication au colloque de L'École lacanienne de psychanalyse, *Quand le cas fait loi*, Paris, le 9 juin, 2024. Mes remerciements à Guy Le Gaufey pour son aimable invitation.

¹ Selon François Leuret, Catherine avait « perdu la conscience de son individualité » et ne parlait d'elle « qu'à la troisième personne ». L'extrait cité, publié en 1834 dans les *Fragments psychologiques sur la folie*, Paris, Crochard, 1834, p. 121 (p. 93 dans la réédition, Paris, Frison-Roche, 2007), a connu un destin bien singulier en tant que référence pour le grand Jules Cotard, théoricien du « délire de négation ». C'est à partir des années 1990 que l'on a redécouvert l'importance de Leuret. Cf. Thierry Trémine, « La personne de moi-même », *Littoral*, n°34-35, 1992, p. 61-81 ; Rémi Tevissen, *La douleur morale*, Paris, Éditions du Temps, 1996 ; Jorge Cacho, *Le délire des négations*, Paris, Éditions de l'A.F.I., 1993.

Où le soleil oublie le jour
 Où lumière et vie sont absentes
 Douce enfant dis t'en viendras-tu
 Là où les rocs se font torrents
 Les plaines mers tumultueuses
 Les monts cavernes noircies
 Où la vie pâlit comme un rêve
 Enfant viendras-tu partager
 La triste non-identité² [...].

La « triste non-identité » est peut-être le non lieu psychique qui permet une perception lumineuse du monde, perception qui se passe aussi bien de ponctuation que de logique différentielle. C'est en quelque sorte l'affirmation du non-être qui permet à Clare *d'être l'amiral* Nelson, le poète Byron, et ainsi de suite le long du chemin de ses identifications.

Le verbe « être » dans sa folie

À partir des témoignages réunis, *supra* et *infra*, une hypothèse fragile s'impose : dans certaines formes d'expériences humaines on constate ou bien l'affirmation de non-être ou bien le verbe *être* présenté sous forme d'absolu. Logiquement on admettra la possibilité d'une coexistence des deux positions vis-à-vis de la notion d'être et le verbe qui la représente, une sorte *d'état mixte* du verbe *être*³. [« Je ne suis pas » en tant que position subjective coexiste avec « Je suis tout »]

Les écrits du poète, musicien et journaliste Rodrigo Antonio de Souza Leão (1965-2009) confirment cette hypothèse fragile. Par exemple, dans son beau récit *Tous les chiens sont bleus*⁴ on trouve :

« Une fois, je suis devenu une plante pendant la séance⁵ ».

² *Poèmes et proses de la folie de John Clare*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 129. Traduction française de Pierre Leyris, légèrement modifiée ici.

³ L'implicite ici est l'idée selon laquelle la position du sujet vis-à-vis du verbe « être » participe aussi bien à la folie qu'à la mise en place d'une suppléance. Cf. David Frank Allen, *Critique de la raison psychiatrique*, Paris, In Press, 2015, p. 231-246, ou encore *Histoire de psychoses : Du sujet divisé au sujet-marchandise*, Paris, ENCL, 2025, p. 105-116. Autrement dit *un certain rapport au verbe être dans la folie permet bien autre chose qu'une « compensation imaginaire »*. Dans un exposé plus long l'on pourrait évoquer les œuvres du Facteur Cheval, Edward Munch ou William S. Burroughs, on se limitera ici à citer le peintre Troy Henriksen, *New Man New Identity*, Grenoble, Critères Éditions, 2008.

⁴ Rodrigo Antonio de Souza Leão, *Tous les chiens sont bleus*, Paris, Le Lampadaire, 2024.

⁵ *Id.*, p. 14.

« Dans la pratique je ne suis personne⁶ ».

« Je suis Rimbaud⁷ ».

« Je suis la samba, je suis Jésus Christ. Je suis tout et rien⁸ ».

Le Dr Klein vous parle !

On entend ici l'emprise du verbe *être* sur le sujet, le verbe incarne le sujet dans une fusion sans limite. Le Docteur François Klein, lui, articule clairement l'idée de sa propre non-existence en tant que sujet :

D'ailleurs, quand je dis : *je, moi*, vraiment, ce n'est qu'une façon de parler [...] La génération spontanée existe-t-elle ? Il est incontestable que moi, je ne suis pas moi-même. Je suis ma mère et mon père, avec tout ce que j'ai pu m'assimiler du monde. Mon père n'est pas mon père même : il est ma grand-mère et mon grand-père, avec tout ce qu'il a pu digérer de son milieu. [...] Ton grand-père n'est pas ton grand-père même : il est ton arrière-grand-mère et arrière-grand-père... et ainsi jusqu'aux temps les plus reculés...⁹.

Dans sa pratique de lui-même le jeune psychiatre est « personne », il rejoint ainsi les positions exprimées par John Clare, Catherine X et Rodrigo Antonio de Souza Leão. Précisons également la place prédominante du signe « = » dans les théorisations de Klein :

... Vous... Monsieur...

4 = 4. Le niez-vous ?

Jaune = jaune. Le niez-vous ?

Toute chose est égale avec soi-même. Le niez-vous ?

Absurde = absurde. Le niez-vous ?

Donc : il est absurde de dire que quelque chose est absurde. Le niez-vous¹⁰ ?

Nous soulignons ici la proximité fonctionnelle du verbe *être* et du signe = afin de mettre en évidence la question de l'identification par équivalence. Autrement dit même dans des langues

⁶ *Id.*, p. 19.

⁷ *Id.*, p. 36.

⁸ *Id.*, p. 40.

⁹ François Klein, *Maladies mentales expérimentales et traitement des maladies mentales*, Paris, Éditions Médicales, 1937, p. 33. [Réédition, 1998, avec le titre *Une folie psychiatrique, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond*]. Les théories de Klein sont aussi détaillées dans David Frank Allen, Lucien Martin, Liliane Dapussy et al., « A=A, équation : la vérité. Contribution à l'histoire du rationalisme morbide », *Essaim*, n°52, 2024, p. 117-128.

¹⁰ F. Klein, *Une folie psychiatrique, op. cit.*, p. 69.

qui marchent fort bien sans verbe « *être* » la folie identitaire s'organisera autrement avec un système d'équivalence comme le signe « = », par exemple.

La fluidité mercuriale du sentiment d'identité et son verbe qui l'accompagne facilitent peut-être la spatialisation, un phénomène qui préoccupe un certain nombre de nos aînés. Voici le témoignage d'un théologien paraphrène qui réunit la question de l'identité sexuelle avec celle de la spatialisation déjà évoquée :

Boisen, il est trait lunaire

Ensuite je me suis retrouvé sur la Lune. L'idée d'être sur la Lune me trottait dans la tête depuis le début de la semaine. C'était désormais chose faite. La Lune semblait assez loin d'ordinaire, mais elle était en réalité très proche. Les médecins le savaient et ils avaient mis au point une façon de subtiliser les gens et de les enterrer vivants dans une cellule sur la Lune, pendant qu'en même temps une personne désignée, une sorte de double, prenait leur place dans ce monde. Tout marchait d'une étrange manière sur la Lune, de la manière la plus scientifique. Il semblait que c'était la demeure d'esprits défunts et tous les intérêts concernaient franchement et ouvertement le problème de la reproduction et du sexe. En fait c'était plutôt effroyable. Il semblait qu'une fois sur la Lune le sexe pouvait facilement changer, et l'une des premières choses que les médecins essayaient de déterminer était si vous étiez homme ou femme. Ils disposaient pour ce faire de certains instruments d'une grande précision. Lorsqu'ils m'examinèrent je les entendis dire avec surprise « il est parfaitement neutre ». Il semblait que l'aiguille n'indiquait pas plus la droite que la gauche. J'étais alors inclassable d'un côté ou de l'autre¹¹ [...].

Le pousse-au-neutre

Si l'on tient compte du témoignage non seulement de Boisen mais aussi celui de la peintre tristement suicidaire Blandine Solange, Patricia Boulay de son vrai nom, alors on arrive à l'hypothèse selon laquelle le verbe *être* peut influencer sur l'identité sexuelle comme suit :

Pousse à la femme :	(exemple Shreber)
Pousse au neutre :	(exemple Boisen)
Pousse à l'homme :	(exemple Blandine Solange ¹² /Patricia Boulay)

¹¹ Anton T. Boisen, *Du fond de l'abîme*, Montpellier, Grèges, [1960] 2021, p. 78.

¹² Patricia Boulay parvient à l'« éjaculation » après avoir « bandé », Blandine Solange, *Inoculez-moi encore une fois le sida et je vous donne le nom de la rose*, Paris, Grasset, 2005, p. 62 et 86. Voir aussi le cas Sally dans Jackson Murray, *Impensables Tourmentes : Une Quête De Sens Dans La Psychose*, Larmor-plage, Éditions Le Hublot, 2004.

En 1933, Alfred Korzybski, futur maître à penser de William S. Burroughs et fondateur d'une école pour l'étude de la sémantique, fit la remarque suivante : « *in heavy cases of dementia praecox we find the most highly developed forms of identification*¹³ ».

Ainsi, devant la ruine de l'âme, l'être s'accroche à l'idée que A = A, Smith = Smith : le sujet s'éclipse derrière une logique purement identitaire. En effet, l'idée d'une logique d'identité, d'une place spécifique pour le verbe *être* dans la psychose fut débattue par les cliniciens proches de Harry Stack Sullivan¹⁴ aux U.S.A. :

Une patiente de l'hôpital psychiatrique de l'université de Bonn pensait que Jésus, les boîtes à cigares et le sexe étaient identiques. Comment en arrivait-elle là ? Une enquête révéla que le lien qui manquait entre Jésus, les boîtes à cigares et le sexe était fourni par le concept d'encerclement. Selon cette patiente, la tête de Jésus, tout comme celle d'un saint, était entourée d'un halo, l'emballage des cigares par une bande, et la femme par le regard sexuel de l'homme. Visiblement, notre patiente pensait qu'un saint, un paquet de cigares et la vie sexuelle étaient la même chose. Elle ressentait exactement la même chose quand elle parlait d'un saint, d'une boîte à cigares ou de vie sexuelle¹⁵.

Gabel et Arieti

Plus tard la question du verbe *être* dans la psychose sera examinée par le psychiatre et sociologue J. Gabel¹⁶ et, plus tard par S. Arieti :

N'importe quelle personne qui possède un trait commun avec un supposé persécuteur comme par exemple une barbe, des cheveux roux ou encore une robe particulière peut devenir le persécuteur ou parent du persécuteur [...] il est facile de reconnaître que beaucoup de patients participent profondément à ce que j'ai nommé une orgie d'identifications. Un psychiatre Français, Gabel (1948) a découvert de façon indépendante le même phénomène dans la schizophrénie en le nommant « hypertrophie du sens de l'identification »¹⁷.

¹³ Alfred Korzybski, *Science and Sanity*, Laurenceville, The International Non-Aristotelian Publishing Company, [1933] 1958, p. 568 : « Dans les cas lourds de démence précoce, on trouve des identifications élevées au plus haut point ».

¹⁴ Sullivan proposait la psychanalyse à des jeunes psychotiques dans les années 1920/1930. Il connaissait Anton Boisen et approuvait ses idées. Cf. David Frank Allen et Marie-Amélie Penot, « Anton Boisen et la certitude de Dieu », *Psychologie clinique*, 2021, n°51, p. 186-200.

¹⁵ Eilhard Von Domarus, « The Specific Laws of Logic in Schizophrenia », dans J.S. Kasanin (dir.), *Language and Thought in Schizophrenia*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, [1944] 1951, p. 108-109.

¹⁶ Son chef d'œuvre, *La fausse conscience*, fut réédité par L'échappée à Paris en 2023.

¹⁷ « Any person who has a characteristic in common with an alleged persecutor, like having a beard or red hair or wearing a special dress, may become the persecutor or a relative of the persecutor [...] it is easy to recognize that many patients [...] indulge in what I have called an orgy of identifications. A French psychiatrist, Gabel (1948),

Cette hypertrophie du sens de l'identification, cette orgie du verbe être et du signe « = », n'est en rien comparable au mécanisme d'identification par le trait unaire et mérite donc d'être précisée et mieux nommée : en hommage aux Catherine X et aux Boisen, qu'ils soient connus ou anonymes, nous proposons la notion de *trait lunaire* pour mieux préciser le rapport au monde ainsi engagé.

independently discovered the same phenomenon in schizophrenia and called it a hypertrophy of the sense of identification ». Silvano Arieti, *Interpretation of Schizophrenia*, New York, Basic Books, 1955, p. 232.

Exercices analytiques

Rafael Perez

L'acte de recevoir

Lorsqu'on lit un texte on a souvent l'impression que, par moments, ce texte nous parle. Parfois, ce n'est pas seulement une impression, c'est réel, ça fait inquiétude dans notre corps, le texte nous parle, nous appelle à le relire encore et encore au fil des années, il nous invite ainsi à une nouvelle tournure. Alors qu'on répète ces mots si familiers à la lecture, soudain, un accent ressort, une distinction surgit, quelque chose de nouveau sera accentué, à ce moment le texte commence à parler autrement pour le lecteur. Cela résulte d'un changement de position, d'un mouvement, dans lequel quelque chose d'invisible dans les lectures précédentes finit par être perçu, montrant ainsi une nouvelle position pour l'analyse et la lecture :

En cette affaire, je me trouve être récepteur (recevoir n'est pas être passif), récepteur de la *Geistigkeit* freudienne, du message subliminal de Lacan et de la proposition de Foucault, récepteur et non pas initiateur¹.

Après avoir lu cette déclaration, on souligne la place du récepteur non passif : « récepteur et non initiateur », « recevoir, ce n'est pas être passif ». Que serait une réception non passive ? On considère qu'il s'agirait d'une position analytique qu'aura exercée Jean Allouch dans sa manière de lire, d'écouter et d'analyser.

Lire avec de l'écrit implique une ouverture vers la lecture, qui inclut l'environnement, le contexte, et entraîne une attention particulière qu'on ne qualifierait pas de « flottante ». Se trouver être récepteur non passif implique d'engager une sorte de dialogue avec la lecture, c'est aussi une manière de la mettre au jour.

La réception non passive n'est pas celle d'une machine, non seulement on lit, on observe le texte et on l'écoute. Elle permet que ça résonne, que ça ouvre au déclenchement de nouvelles associations qui n'avaient pas été prévues. Avec elle, on entre dans une position où il est

¹ Jean Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Epel, Paris, 2007, p. 61.

nécessaire d'abandonner nos propres interprétations et de laisser place au nouveau, voire à l'inconnu².

Avec cette lecture on s'exposerait à voir des choses venues d'ailleurs : par-delà une compréhension intellectuelle délaissée, sa touche viendrait modifier la perspective jusque-là considérée comme sienne. L'usage du conditionnel dans ce texte va avec une parenthèse de la séance du 25 mars 1978 où Roland Barthes dans son cours aura dit : « tout ceci devrait d'ailleurs être mis au conditionnel, puisqu'on ne sait pas s'il y a un sujet au neutre³ ». Un changement qui se produirait dans le tissu même de l'expérience et s'étendrait à différents niveaux.

L'analyse est ainsi reconfigurée avec cet exercice, lecture après lecture, cette position analytique deviendrait une position génératrice de déplacement, de changement de lieu. Comment ?

Une réception non passive pourrait ainsi apparaître de manière subtile, non pas comme quelque chose qui serait perçu instantanément, une intuition, mais plutôt comme quelque chose qui se découvrirait peu à peu, au rythme de la lecture – parfois, ce qui est reçu reste latent –, et se déploierait selon le moment ou l'occasion comme un écho qui répondrait à quelque chose d'inattendu.

Cette lecture requerrait une certaine patience, une volonté de non-savoir, elle impliquerait une ouverture et une délicatesse (tact, *kairos*) dans l'acte de lire, suspendant tout classement. Une écoute qui non seulement chercherait à recevoir des messages, mais qui se laisserait également affecter, toucher par la lecture. « *Il n'y a aucun rapport entre l'émetteur et le récepteur*⁴ », c'est un espace partagé où tous deux sont touchés par l'exercice. C'est une expérience entre la lecture et ce qui la reçoit, qui apparaîtrait dans cette situation. Un exemple est fourni par l'improvisation musicale. Quelque chose qui émerge de cette situation que personne n'aurait pu prévoir ou générer par lui-même (ou soi-même). Il n'y a pas d'émetteur clair ni de récepteur passif : *le langage n'est pas fait pour la communication*⁵.

Dans les dialogues ouverts à l'écoute, il se passerait quelque chose de similaire : ce qui émerge n'est pas conforme aux idées de l'un ou de l'autre ; les mots, les doutes, les silences, les déclarations créeraient une atmosphère qui produirait la possibilité de faire apparaître quelque

² Comme m'a dit Danielle Arnoux en se souvenant de Charles Baudelaire dans le poème *L'invitation au voyage* « plonger [...] au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau ! ».

³ Roland Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2002, p. 115.

⁴ Jacques Lacan, « Discours de Tokyo », 21 avril 1974, p. 10 :

<https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1971-04-21.pdf>

⁵ *Ibid.*

chose de nouveau. Ainsi, émetteur et récepteur sont dilués, l'accent est mis sur ce qui naît de la situation, dans ce cas, du texte avec la lecture.

La lecture qui se situe dans une réception non passive pourrait fonctionner comme un espace où ce qui est lu trouverait une résonance, un lieu pour s'étendre et prendre de nouvelles formes. L'attention du lecteur deviendrait une sorte d'écoute, par exemple « du message subliminal de Lacan ». Là, on ne chercherait pas forcément à comprendre, mais plutôt à s'ouvrir à l'expérience de chaque mot, phrase, idée, scène, chose ou image dans son actualité. En termes de résonance, de vibration, les mots et les significations, pourraient rester en suspens sans que l'on se précipite pour leur donner un sens. La résonance ferait vibrer ce qui est lu, donc le texte provoquerait des questions, des associations, des choses qui n'étaient pas là au départ. Chaque lecture comme un exercice. Lire le texte comme lieu de réverbération et de changement. Pour ce faire, il ne faudrait pas remplir chaque passage ou idée d'une interprétation ou de conclusions définitives.

Une réception non passive signifie que le lecteur laisse de l'espace pour que le texte puisse lui parler à différents niveaux. Cela ferait apparaître à la fois l'énigmatique et le déroutant. Comme dialogue ouvert avec le texte, la lecture apporterait quelques mutations. À cet endroit, dans l'entre deux, apparaîtrait du nouveau qui n'existait ni dans le texte ni chez le lecteur avant la lecture. C'est une manière de lire qui demande du temps, de la disponibilité et une sorte de dévouement, où chaque mot, signe, chose, image ou scène est marqué par une certaine opacité qui pourrait devenir une porte. Et là les mots ne se révèlent pas comme la voie la plus précise, sont insuffisants pour dire ce qui se passe, ils sont dans cet exercice seulement des approximations.

Une lecture réceptive s'apparenterait à une exploration, dans laquelle on chercherait non pas un sens, mais un rapport plus vital avec le texte, avec l'écriture, avec l'expérience de la lecture. Un troisième espace serait ainsi créé entre ce qui est écrit et ce qui est lu, où texte et lecture se modifient mutuellement. Ici on ne cherche pas à déchiffrer le texte.

La réception non passive ouvrirait un autre espace où le lecteur pourrait approcher des expériences et des voix différentes des siennes. Une disposition à recevoir non passivement, donnerait forme et résonance à ce qui est reçu. À ce moment, la lecture suspend le jugement et se laisse emporter par..., le rythme, les images, certaines scènes, un air, une chose, un courant. Il n'y a aucune intervention active du récepteur dans la construction des significations.

Ce qui ressortirait du texte est accueilli sans attentes préalables. En tant que lecteur, on est témoin de ce qui ressort de la lecture, on écoute ce que le texte a à dire, tel un visiteur inattendu que l'on aurait laissé s'exprimer librement. La lecture deviendrait ainsi un parcours ouvert. Une réception non passive d'un texte impliquerait de l'aborder de manière critique au lieu de se limiter à accepter les mots sans remise en question.

Au lieu de voir le texte comme une série de vérités à prendre au pied de la lettre, une position d'exploration et de dialogue serait maintenue, permettant au texte de provoquer des questions, des résonances et des expériences collectives. Une réception non passive conduirait à expérimenter avec de l'écrit. De cette manière, le contenu du texte aura muté en une réalité expérientielle.

Ce quelque chose qui en somme dérange

Dans la séance du 11 janvier 1977 du séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, Jacques Lacan aura déclaré que, pour s'ouvrir au dialogue, pour sortir de la solitude du dire, il faudrait s'ouvrir à dialoguer avec un psychanalyste :

Qu'on parle tout seul, qu'on parle tout seul parce que, (souponne) parce qu'on ne dit jamais qu'une seule et même chose, on ne dit jamais qu'une seule et même chose sauf si on s'ouvre à dialoguer, à dialoguer avec un psychanalyste⁶.

Comment dépasserait-on avec un psychanalyste le simple fait de ce qu'on parle tout seul ? Il faudrait recevoir ce quelque chose :

Il n'y a pas moyen de faire autrement que de recevoir d'un psychanalyste ce quelque chose qui en somme dérange⁷.

On reçoit de l'analyste « ce quelque chose qui en somme dérange ». « Ce quelque chose » pourrait être une des façons dont Lacan codifie cela avec l'Autre inexistant. À la page suivante de la même séance, il continue avec la question. C'est ça qui dialogue, avec le je il n'y a pas de dialogue, on parle seul.

[...] Il est bien évident que... que l'ça, que l'ça dialogue et qu'c'est même ça qu'j'ai désigné (écrit au tableau) du nom de A⁸.

⁶ Jacques Lacan, « Séance du 11 janvier 1977 », séminaire *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, version bilingue :

<https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/11-1-77-linsu.pdf>

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

Ça a été repris comme équivalent à l'Autre avec lequel il n'y a pas de rapport. Lacan écrit au tableau la place de l'Autre inexistant :

ce que veut dire S de grand A barré, (*revient*) c'est ça qu'ça veut dire c'est qu'ça n répond pas⁹.

On reçoit ce qui dérange le sujet, la logique classique, la raison, ce avec quoi il n'y a pas de rapport, mais aussi, on reçoit ça parce que ça ne répond pas. S'orienter dans l'exercice analytique par ce qui ne répond pas et qui, ici et là, surprend et dérange, est une clé à laquelle personne ne pourrait s'accrocher, car il n'existe plus de théorie solide avec des concepts qu'il faudrait davantage soutenir sans problèmes sur le sol ferme de l'épistémologie analytique. Resterait l'exercice.

On a pris en considération une position analytique qui ne rejette pas le caractère provisoire, mobile, fragile et changeant de certains propos. Le geste de distinguer deux analytiques du sexe chez Lacan, placerait ce qui est dit de l'analyse dans un lieu neutre, provisoire, fragile, mobile, vital et changeant, qui nous invite à recommencer à chaque pas, avec « ce quelque chose qui en somme dérange ».

Exercice analytique

Dans les textes de Jean Allouch le terme « exercice » ressort. Pourquoi n'emploie-t-il pas le terme « pratique » analytique et utilise-t-il au contraire le terme d'« exercice » ? *Dans La scène lacanienne et son cercle magique. Des fous se soulèvent*, il donne une réponse qui sera analysée en même temps qu'on sera invité à faire un exercice. Il y a des déclarations concernant l'expérience analytique.

Dans ce texte, le principal sujet sur lequel il situe son attention est la liberté qui se joue dans la partie analytique entre analyste et analysant. Il aura témoigné à plusieurs reprises que « dans son exercice d'analyste, Lacan s'est montré libre de bien des façons ». L'introduction du terme exercice d'analyste l'amène à distinguer en note de bas de page, ce qu'on discute depuis longtemps, la question de la théorie et de la pratique en psychanalyse :

On aura lu ci-dessus le glissement de « pratique » à « exercice ». L'élection de ce dernier terme relève d'une réflexion à vrai dire tardive, presque d'un constat : tandis que « pratique » en

⁹ *Id.*

appelle presque inmanquablement à « théorie » [...] il n'en va pas de même pour « exercice », qui laisse au loin la théorie, comme on y est invité dans l'exercice analytique¹⁰.

Dans son parcours analytique, il y aurait un glissement tardif de la pratique à l'exercice. La proposition du terme « exercice analytique » laisse de côté les discussions interminables entre théorie et pratique ; en glissant le terme exercice, la question est déplacée. Or, il y a un problème sémantique car pratique et exercice apparaissent comme synonymes en français et en espagnol. En fait, il y a des différences à souligner entre les deux termes, exercer c'est pratiquer un métier, et pratiquer n'est pas toujours exercer un métier. Donc ? Ce n'est pourtant pas un problème sémantique qui se situe ici. Avec ce terme on dit non, dans l'exercice analytique, à l'usage du savoir pour le savoir. Utiliser le terme exercice nous éloigne de l'ancienne discussion entre pratique et théorie.

La discrète distinction entre deux analytiques du sexe chez Lacan apparaîtrait ainsi mise en jeu. Dans cette distinction proposée par Jean Allouch, la première analytique correspondrait à une érotique de l'objet *a*. La clinique psychanalytique qui prend la primauté du cas comme paradigme, s'y trouve ainsi divisée en deux, entre pratique et théorie analytique. Dans ce cas, le dualisme se situe dans la division entre pratique et théorie, tandis que l'exercice analytique montre une position tierce à partir de laquelle les difficultés de la pratique et de la théorie pourraient être abordées.

L'exercice analytique opère un glissement de cette problématique de partage entre théorie et pratique vers une autre place qui n'est pas donnée d'avance. « Exercice » serait la pratique des actes d'un métier, tandis que « pratique », comme observé, fait référence à un exercice à faire qui dépend d'une idée, d'une théorie ou d'une doctrine. On accorde ici la primauté à l'expérience analytique et non pas au « cas ». Pratiquer un métier n'est pas la même chose que l'exercer.

La position qui se dégage de l'exercice analytique, concernant le glissement proposé de la pratique à l'exercice, est à mon avis la suivante : *ne jamais recevoir personne comme s'il s'agissait d'un cas clinique*. Le recevoir comme un cas, sera ainsi classer, catégoriser et fixer l'opération de transfert à une place précise de l'épistémologie analytique. La prise en compte de l'acte de réception par celui qui occupe la position d'analyste est donc cruciale dans ce qui va se passer dans l'analyse. Si la personne qui vient en consultation est reçue comme un cas,

¹⁰ Jean Allouch, *La scène lacanienne et son cercle magique. Des fous se soulèvent*, Paris, Epel, Paris, Ebook, 2017, p. 20, n. 40.

son destin dans l'analyse sera compromis par la manière dont elle est reçue, par cet accueil. Au contraire, si rien n'est assigné, l'acte de réception reste libre, sans être préalablement conditionné à une telle chose. Avec la notion d'exercice, on ne pourrait plus dire à partir de la position d'analyste, comme on l'entend si souvent aujourd'hui, « mes cas », « j'ai un cas », « ma clinique ». Chaque analyste ferait son exercice, rien de plus.

Une étincelle

La citation qui suit apparaît ici comme une étincelle dans le champ freudien, et nous invite à faire un exercice :

« Foucaldienne », l'analyse le sera dès lors qu'elle aura su mettre un terme à ce qui persiste en elle d'un mélange tératologique de deux différentes méthodologies, freudienne et psychiatrique.

Michel Foucault est, pour et dans l'analyse, le nom d'une ligne de partage des eaux¹¹.

Cette affirmation se présente comme un tournant, elle marque un moment décisif dans l'analyse, un événement qui indiquera un avant et un après. À son tour, le terme « ligne de partage des eaux » fait référence à une géographie analytique qui montrerait une ligne de démarcation à la fois imaginaire et réelle. Foucault situe ce mélange tératologique : d'abord comme point d'émergence de la psychanalyse, l'analyse est apparue liée à un phénomène. Il s'est même déclaré surpris que la psychanalyse prenne pour point d'émergence un phénomène psychiatrique.

La fascination pour le phénomène de l'hystérie est un point d'émergence du mélange tératologique. Cela l'a amené à écrire *Histoire de la sexualité*. Cette émergence situe Freud et la psychanalyse dans une situation historique objective. Avec Michel Foucault, on voit que la psychanalyse a été captivée pendant presque tout le XX^e siècle par une fascination pour l'hystérie. Il l'invite aussi à sortir de sa propre captivité, il lui propose de se placer dans une généalogie.

Dans l'exercice analytique, il sera nécessaire de décider vers où s'orientera l'analyse. Il n'y a pas de possibilité de choisir les deux méthodologies en même temps, ni leur mélange, il n'y a pas de neutralité possible dans la ligne de partage des eaux.

¹¹ Jean Allouch, « L'analyse sera foucaldienne ou ne sera plus », 12 novembre 2021, p. 10 : <https://www.ici-berlin.org/wp-content/uploads/2021/10/2021-lanalyse-sera-foucaldienne-1.pdf>

Quelle « orientation » pourrait faire une étincelle ? La question se pose très fréquemment dans l'exercice analytique lorsque le rythme des séances est interrompu par un événement ou lors des premiers entretiens.

En fait, cela pourrait se produire à n'importe quel moment décisif de l'analyse. Cela peut se produire dans des moments de crise, soudainement, par surprise ou sans avertissement préalable. Dans ces moments fragiles et vitaux où entre en jeu l'érotique analytique, apparaissent une série d'éléments auxquels il faudrait prêter attention.

Dans la séance d'analyse, où est mis l'accent ? Plus d'une trentaine de possibilités sont indiquées ci-dessous. Cela pose un problème, une difficulté, que l'exercice analytique propose à chaque séance : dans les mots, dans le sens qui les accompagne, dans la scène, dans l'association libre, dans les paroles, dans le son, dans le rythme, dans la musicalité, dans le ton, dans l'affect, dans la difficulté, dans l'inconscient, dans l'agressivité, dans la manière, dans le geste, dans la littéralité, dans l'acte, dans les faits, dans la raison, dans l'angoisse, dans la structure, dans la norme, dans la jouissance, dans la loi, dans le fantasme, dans le signifiant, dans le dérapage, dans l'insensé, dans le désir, dans la demande, dans l'objet, dans l'imaginaire, dans le symbolique, dans le réel, dans ce qui se passe entre eux, dans la situation, dans le message, dans le cri... ?

Cette liste ne sert qu'à mentionner certains des éléments qui peuvent ou non intervenir dans une séance d'analyse. Cependant, à ce moment-là de la séance analytique depuis la position de l'analyste, dans l'exercice, dans l'acte analytique, ne prédominerait-il pas une attention particulière qui porterait sur la fragilité de l'analyse dans la situation transférentielle ? Ce sont des moments vitaux de l'analyse.

Avec cette proposition de lecture, une décantation du propos de Jean Allouch est mise en jeu. En ce moment de tournant, où se jouerait la partie analytique, le pouvoir médical – qui viendra là faire son miel et ses adeptes – intervient très fréquemment.

Son propos entrevoit ces deux registres dans lesquels se glisse l'érotique. La ligne de partage des eaux mentionnée n'implique pas une décision binaire pour une option ou une autre, c'est précisément à ce moment-là que pourrait apparaître une issue, un lieu inexistant où, tout à coup, on pourrait entrevoir une étincelle. Est-ce que ça atteint, une étincelle ? On ne sait pas. Il est vrai qu'une étincelle n'éclaire pas autant qu'un phare ou qu'une lampe de poche, ce qui montre bien sa fragilité et son opacité. La position d'analyste implique une décantation qui s'opérerait entre ces deux registres de l'érotique.

Cette déclaration, voire « proclamation » a été faite par Allouch à plusieurs reprises, jusqu'en 2021 à Berlin¹². Il s'agit d'un exercice qui met en jeu et, en même temps, remet en question la liberté de chaque analyste et analysant. « Mélange tératologique », la tératologie est la science qui étudie les anomalies liées à un trouble du développement embryonnaire-fœtal.

Depuis 1900, des efforts ont été faits pour établir une ligne de partage des eaux entre la psychanalyse, la psychologie et la psychiatrie. D'abord en prétendant qu'elle faisait partie de la psychologie pour essayer de la conquérir (Freud et sa psychologie des profondeurs), puis avec la tentative ratée de conquête de la psychiatrie (à travers Jung). Lacan aura fait plusieurs efforts pour tenter d'établir l'analyse près de la scientificité. D'abord, il aura placé la psychanalyse du côté des sciences, puis il tendrait à moduler cette localisation : la psychanalyse ne serait pas une science mais un délire dont on attendrait une science. En réalité, ni Freud ni Lacan n'ont abandonné la prétention scientifique.

Comment établir une ligne de partage des eaux ? Cela ne pourrait pas être établi à l'avance. Il faudrait prêter attention à cette déclaration qui situe ce moment charnière entre la thérapie, le traitement ou l'analyse. À ce moment de passage l'analyse perdrait-elle à jamais le « psy » ou, alternativement, resterait-elle localisée et régulée par la norme sociale ? À mes yeux, cette déclaration de Jean Allouch serait une figure du neutre dans l'expérience analytique qui met en jeu une éthique dans laquelle l'accent est mis sur un exercice érotique à réaliser qui dans ce cas ne sera plus seulement une étincelle dans la nuit. On pourrait alors alléguer que ce serait une partition fantastique, car dans ces eaux nagent des psychiatres, des analystes, des psychologues et tout type de thérapies alternatives ou de pratiques spirituelles.

¹² Cette déclaration s'est d'abord dite en ces termes : "La position de la psychanalyse, dis-je, sera foucauldienne ou la psychanalyse ne sera plus." Et ce le 13 janvier 1998 à l'occasion du séminaire à Paris : "Eros tourneboulé" ; publié dans Jean Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Paris, Cahiers de l'Unebvue/Epel, 1998, p. 16. Seconde formulation à l'occasion de la Journée d'études du CRPMS de l'Université Paris 7 Denis Diderot, tenue le 24 novembre 2012, actes publiés sous le titre : *Foucault et la psychanalyse. Quelques questions analytiques à Michel Foucault*, sous la dir. de Laurie Laufer & Amos Squverer, Paris, Hermann Editeurs, 2015, p. 55-69. La citation indexée à la note précédente (Berlin 2021) est reprise de ce texte, p. 69 ; également publié dans la revue *Spy* / Epel 2015, p 7-22. On remarquera que la formulation de 2012 est plus ramassée que celle de 1998, la "psychanalyse" n'y retient pas ses trois premières lettres. C'est qu'entre temps, Jean Allouch avait substitué un "spy" à ce "psy" considéré désormais comme intempestif. On (re)lira ce qui s'apparente à un manifeste de la "Spychanalyse" dans J. Allouch, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, Epel, 2007, p. 24-53.

Cette déclaration expose une situation de l'analyse aujourd'hui : comment se distingue sa spécificité ? L'analyse existe depuis 130 ans, il faudrait donc, pour en distinguer la spécificité, pouvoir recevoir et revoir son histoire.

Michel Foucault aura dit qu'un principe d'inquiétude habite l'analyse depuis ses débuts. De fait, l'analyse s'appuie sur des inquiétudes qui habitent notre époque. Son usage de la « critique » fait référence à une lecture de remise en question de concepts, énoncés et de formules qui tentaient d'établir de manière sûre et confortable des définitions pédagogiques aboutissant à une certaine vulgarisation de l'analyse.

Cela continue d'être l'un des problèmes de la psychopathologie dite psychanalytique. Par exemple, pendant des décennies, on a essayé de déterminer quelle serait la structure clinique ou la catégorie qui correspondrait à ce qui était placé sous contrôle. D'un point de vue non médical, analytique donc, il s'agirait d'échapper au jeu de la classification, de l'identification et de l'interprétation, en le suspendant. L'exercice érotique dans l'analyse elle-même se distingue de la psychopathologie, il se détache des catégories cliniques. On préférera (une liste non exhaustive est faite ici...) d'autres choses, par exemple : la surprise, la spiritualité, la critique, les mots qui ne sont pas dans le dictionnaire, le rythme, la musicalité, ne pas juger, ne rien prendre pour acquis, les dérapages, les absurdités, la mise en scène, les paroles insensées, ne pas penser, le rêve, la liberté, la littéralité, la volonté, le chiffre, l'énigme, la sortie, les silences et les glissements. Il y a des exemples vivants dans *Allô Lacan ? certainement pas* qu'on pourrait lire :

conclusion

Deux psychanalystes bavardent ; ils sont l'un et l'autre en contrôle chez Lacan.

- Je lui ai parlé d'un maniaco-dépressif. Il m'a dit :

- « Ne le prenez pas en analyse ! »

- Oui ? Figure-toi que je lui ai présenté un cas de paranoïa, ce qu'il a conclu en me disant :

« Fichez-le à la porte ! »

Généralisation conclusive (et erronée, chacun oubliant que c'est à lui que Lacan s'adresse) : selon Lacan, la maniaco-dépressive et la paranoïa sont des contre-indications à la psychanalyse¹³.

¹³ Jean Allouch, *Allô Lacan ? Certainement pas*, Paris, Epel, 1998, p. 127.

Quand le code propre fait des siennes

George-Henri Melenotte



Robert Doisneau – Mademoiselle Anita

LEEBCLASIPA

Raymond Roussel

Un moment de décomposition syllabique

Au IX^e Congrès de l'École freudienne de Paris, le jeudi 6 juillet 1978, Jean Allouch présente « De la translittération en psychanalyse¹ ». Son intervention précède de six ans la publication de son premier livre, *Lettre pour lettre*², paru en 1984.

Il emprunte à Marcel Cohen cette définition de la translittération comme « transfert caractère à caractère d'une écriture dans une autre sans aucune interprétation³ ». Elle donne à chaque lettre ou signe syllabique « un correspondant dans un autre alphabet, construit un écrit à partir de l'écrit, procède pour ce faire au coup par coup, c'est-à-dire compte *un* à chacune de ses opérations⁴ ». De cette définition, ressort la correspondance signe à signe qui produit un nouvel

¹ Jean Allouch, « De la translittération en psychanalyse », *Lettres de l'École freudienne*, n°25, 1979, p. 106 : <https://www.jeanallouch.com/document/156/1978-De-la-translitteration-en-psychanalyse>

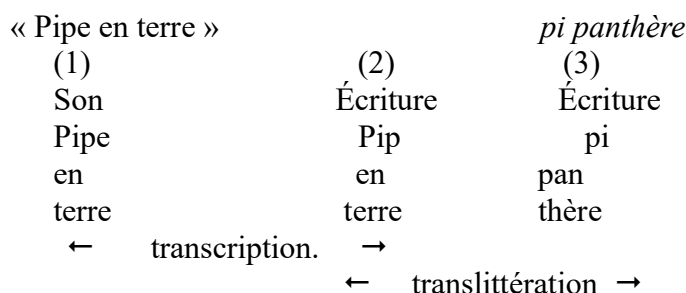
² Jean Allouch, *Lettre pour lettre, traduire, transcrire, translittérer*, Paris, Epel, [1984] 2021.

³ Marcel Cohen, *La grande invention de l'écriture et son évolution*, Paris, Klincksieck, 1958, p. 309 ; Cf. J. Allouch, « De la translittération en psychanalyse », *op. cit.*, p. 108.

⁴ *Ibid.*

écrit à partir d'un écrit précédent. La translittération est comptable. Elle témoigne d'une indifférence quant au sens produit par le passage d'un écrit à un autre écrit. Si l'on part d'une première écriture orthographiée, rien ne garantit que la seconde écriture le soit selon la même orthographe que la première. Le plus souvent, elle change.

En 1984, dans *Lettre pour lettre*, Jean Allouch déploie la notion de rébus à transfert en prenant un exemple, celui de « pipe en terre⁵ ». On passe de « pipe en terre » à *pi panthère*. Ce passage se fait en trois temps :



Dans un premier temps, la première expression verbale « pipe en terre » passe d'une syllabe prononcée à une syllabe homophone mais écrite cette fois-ci : soit la transcription de « pipe en terre » (son) à *pip en terre* (écrit). Ensuite, on passe de l'écriture *pip en terre* à une autre orthographe : *pi panthère*, soit par translittération.

Si, avec « pipe en terre », l'orthographe est évidente, tel n'est plus le cas avec *pip en terre*, ni avec *pi panthère*. Si « pipe en terre » véhicule un sens aisé à repérer, avec *pi panthère*, il ne l'est plus. Il en va de même pour l'orthographe : la seconde écriture échappe à celle de la première. Dans cette présentation, la première expression (« pipe en terre ») passe par une tournure intermédiaire marquée par une décomposition syllabique (« pip—en—terre ») qui donne à la fin une formulation translittérée (*pi—panthère*). La formule intermédiaire (« pip—en—terre ») (2) est remarquable dans l'opération puisqu'elle sert de charnière au passage de « pipe en terre » (1) à *pi panthère* (3).

La censure degré zéro et sa méthode

Trente-quatre ans après, devant *l'École des Forums du Champ lacanien*, Jean Allouch présente un travail intitulé « Le degré zéro de la censure⁶ ». Ce titre, inspiré par Roland Barthes avec *Le degré zéro de l'écriture*, reprend à son compte le terme freudien de *censure*. S'y trouvent des

⁵ J. Allouch, *Lettre pour lettre*, op. cit., p. 180-181.

⁶ Jean Allouch, « Le degré zéro de la censure », intervention devant l'École des Forums du Champ lacanien, Paris, 3 février 2022 : <https://www.jeanallouch.com/document/407/2022-Le-degre-zero-de-la-censure>.

remarques éclairantes sur ce degré zéro de la censure. Blanchot a son mot à dire qui porte sur le neutre :

Parler au neutre, c'est parler à distance, en réservant cette distance, sans *médiation*, ni *communauté*, et même en éprouvant le distancement infini de la distance, son irréciprocité, son irrectitude ou sa dissymétrie⁷ [...].

Blanchot toujours :

La parole neutre ne révèle ni ne cache. [...] elle ouvre dans le langage un pouvoir autre, étranger au pouvoir d'éclairement (ou d'obscurcissement), de compréhension (ou de méprise)⁸.

Blanchot enfin :

L'exigence du neutre tend à suspendre la structure attributive du langage, ce rapport à l'être, implicite ou explicite, qui est, dans nos langues, immédiatement posé, dès que quelque chose est dit⁹.

Alors, pourquoi parler de « degré zéro de la censure » ? On trouve ces formulations diverses du neutre :

On appelle degré zéro le terme non marqué de l'opposition. Le degré zéro n'est donc pas à proprement parler un néant [...], c'est une absence qui signifie¹⁰.

Avec cette censure, il est impossible de marquer le terme d'une opposition par la négation, comme avec un « ce n'est pas... ». Il ne s'agit pas non plus d'un caviardage comme en temps de guerre, où la censure y est trop voyante. Elle revient plutôt à effacer le propos, le réduire à rien. Ce propos n'aura pas existé. Seule demeure son absence significative comme le montre le futur antérieur d'un « il aura été là ». Ne reste comme seule trace de cette absence que la présence de cette absence.

Une autre remarque :

Et c'est donc tout juste si l'on peut parler là, dans cette négligence de certains thèmes, dans le silence où on les maintient, d'une censure¹¹.

⁷ Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 2021, p. 566.

⁸ Ce point guide mon propos. Il l'oriente vers la présentation d'une parole neutre, dotée d'un pouvoir autre que celui de l'éclaircissement ou de la compréhension, telle qu'elle se présente en fin d'une psychanalyse.

⁹ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 567. Ce point sera développé par Jean Allouch dans le dernier chapitre « Ce, ceci, cela, hoc » de son livre *Vitalité du neutre neutralité du vital, sur la folie et son autre tour*, Paris, Epel, 2024, où la structure attributive du langage vacille avec l'emploi du démonstratif neutre.

¹⁰ J. Allouch, « Le degré zéro de la censure », *op. cit.*, p. 1.

¹¹ *Id.*, p. 2.

Avec l'emploi réglé des mots « négligence », « silence », c'est tout juste si l'on n'excuserait pas cette censure. Là se confirme non seulement son fonctionnement discret qui veille à ce que l'on s'en rende compte le moins possible, mais aussi le prétexte que la négligence ou le silence assumé fournissent à la censure, en lui donnant de mauvaises raisons.

Avec elle, il s'agit aussi « d'une façon de s'en remettre à certaines catégories aux dépens d'autres silencieusement délaissées¹² ». La censure degré zéro efface une catégorie, et puis, elle la remplace par d'autres qui masquent l'oubli volontaire. Ce sera l'usage massif par Jacques Lacan du désir qui a eu pour effet « une négligence de la volonté ». Ou encore le recouvrement par l'« inconscient » du « ça », maintenu, lui, dans les oubliettes d'un Freud d'un autre temps. En jouant de cette censure, la doxa a donné à l'inconscient la place d'un centre de gravité aux dépens du « ça ». Ou un autre exemple : le déterminisme des faits psychologiques (la cause) qui témoigne si bien de la négligence, entretenue elle, vis-à-vis de « la liberté de tout un chacun¹³ ».

Effacement, négligence, remplacement ne qualifient pas à eux seuls la censure degré zéro. Il y a aussi la colonisation du discours :

Il y a « censure degré zéro » si et seulement si c'est de façon insistante qu'un terme habite les discours, les colonise (l'objet *a* qui fait flores pour les détenteurs d'un fantasme fondamental) aux dépens d'un autre terme qui, étant donné le contexte ou ce que l'on souhaite dire, pourrait s'y trouver à sa place¹⁴.

On saura que le terme qui s'est trouvé délogé par l'objet *a* n'est autre que le neutre quand la chute de ce dernier lui laisse sa place comme lieu. Sur ce point où se repère le passage de la première à la seconde analytique du sexe, Jean Allouch écrit :

Le vide du neutre peut n'être pas sans référence à la condition qu'une coupure la produise, produise cet objet petit *a*, cet objet chu qui, alors, fait place au neutre¹⁵.

La chute de l'objet, liée à l'effacement progressif de l'objet de l'incarnation (qui occupait le lieu de l'Autre et où il incarnait l'objet), laisse un vide à sa place, un vide qui donne son lieu au neutre à la place même occupée auparavant par cet objet.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Id.*, p. 3.

¹⁵ J. Allouch, *Vitalité du neutre, neutralité du vital*, op. cit., p. 87. Je dois cette citation à la sagacité de Gloria Leff. Je l'en remercie vivement.

La folie selon Foucault est un langage exclu

Aux alentours des années 1955-60, Foucault réserve à la folie des feuillets remarquables. Ils la démarquent d'une approche psychopathologique¹⁶ et lui permettent de surcroît de donner accueil à divers auteurs dont Raymond Roussel.

Dans un article intitulé « La littérature et la folie¹⁷ », Foucault indique que la folie est une fonction sociale spécifique qui « s'exerce sur le langage ». C'est par lui que la folie se perçoit. Aussi, ce qui se cache sous les troubles du comportement est-il toujours « un trouble de l'expression¹⁸ » :

Je répondrai que d'une façon générale ce qui désigne un fou dans une société quelconque, ce n'est pas sa conduite, c'est son langage¹⁹.

Autre point : Foucault constate que, dans toute société, le langage est le lieu d'interdictions privilégiées et particulières. Il prend acte de ce qu'« il n'y a pas de cultures où *tout le langage* soit autorisé²⁰ ». Il s'ensuit qu'il y a des transgressions de langage. La folie est l'une d'entre elles. D'où cette acception que Foucault confère à la folie : « La folie est un langage autre. »

Si le langage est incomplet, son incomplétude tient aux interdictions qui le frappent. Ces interdits peuvent dépendre de ce qui est rendu tabou par un autre code. Celui-ci pourra relever du code commun, être religieux, politique, familial ou éthique. Quand il est moral et que le code verbal lui est soumis, ce dernier passera sous la férule du code des bonnes mœurs, des vertus de la famille, de la religion ou de la politique.

Sont interdits aussi les mots qui disent autre chose que ce qu'ils disent. La psychanalyse tombe sous leur coup. Changer le sens des mots serait un outrage sémantique, et de ce fait, une hérésie.

Il arrive enfin que la parole soit transgressive au point de prendre ses aises avec le code commun de la langue, fait de sa syntaxe, de son vocabulaire, de sa phonétique et de sa grammaire²¹.

¹⁶ Michel Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 415. On lit : « Dire que la folie aujourd'hui disparaît, cela veut dire que se défait cette implication qui la prenait à la fois dans le savoir psychiatrique et dans une réflexion de type anthropologique. »

¹⁷ Michel Foucault, « La littérature et la folie », *Folie, langage, littérature*, Paris, Vrin, 2019, p. 89 ; également : Michel Foucault, Conférence inédite « La littérature et la folie », *Critique*, n°835, 2016, p. 965-981.

¹⁸ Michel Foucault, *Les Anormaux, Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Gallimard, 1999, p. 104. On se reportera avec profit à son exposé sur Henriette Cornier la présentant comme folie sans délire associé ; M. Foucault, *Folie, langage, littérature, op. cit.*, p. 90.

¹⁹ Cette citation est extraite d'une autre rédaction qui paraît être le début du texte de Foucault ; M. Foucault, *Folie, langage, littérature, op. cit.*, p. 92.

²⁰ *Id.*, p. 90.

²¹ *Id.*, p. 104.

Quand la parole transgresse les règles du code commun, elle vaut comme une langue dotée d'un autre code qui n'est pas fait de la même eau. Ce sera le code propre de cette langue. La langue commune est mise en péril par le caractère transgressif de la parole quand celle-ci relève du code propre. Foucault donne notamment en exemple l'ésotérisme : quand une parole n'est accessible qu'à ceux qui en détiennent le code et peuvent, grâce à lui, accéder à sa compréhension. Il y a folie quand la parole s'émancipe de la tutelle du code commun pour faire valoir son propre code²².

Dans « La folie, l'absence d'œuvre²³ », paru en mai 1964, on retrouve les mêmes points sur les interdits du langage. On y retrouve le partage de la langue : d'un côté, la langue commune offerte à tous ceux qui la parlent. C'est la langue de la communication du sens et de l'échange ; de l'autre, la langue réservée tout au plus à quelques-uns. C'est la langue de la transgression offerte uniquement à ceux qui savent l'accueillir. Foucault s'impatiente : « Il faudra bien un jour étudier ce domaine des interdits du langage dans son autonomie ». Car, le langage échappe bien au contrôle absolu qui le maintiendrait en son entier sous la férule du code commun. Or, il se trouve, constate-t-il, que l'insoumission au code commun est inévitable :

Il est bien probable que toute culture, quelle qu'elle soit, connaît, pratique et tolère (dans une certaine mesure), mais réprime également et exclut ces [...] paroles interdites²⁴.

L'expérience de la folie n'est plus comme dans son précédent article l'une des formes possibles des transgressions du langage. Cette fois-ci, elle se déplace sur l'échelle des formes de paroles interdites. Ce déplacement indique que son domaine va des fautes de langage, aux mots blasphématoires, en passant par les paroles à la signification intolérable avant d'en arriver à ce que Lacan appelle le signifiant.

Foucault précise :

La folie, c'est le langage exclu — celui qui, contre le code de la langue, prononce des paroles sans signification (les « insensés », les « imbéciles », les « déments »), ou celui qui prononce des paroles sacralisées (les « violents », les « furieux »), ou celui encore qui fait passer des significations interdites (les « libertins », les « entêtés »)²⁵.

En posant que : « la folie, c'est le langage exclu », il lui donne une portée générale. Il y inclut toutes les paroles rebelles à la dictature du code commun. Il élargit de façon considérable le

²² *Id.*, p. 105.

²³ M. Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre », *Dits et Écrits I, op. cit.*, p. 416.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Id.*, p. 417.

champ de la folie comme champ de tout le langage exclu. Cette nouvelle acception non seulement la détache de la portée psychopathologique donnée par son annexion par la médecine, mais elle annexe dans son entier le champ de toutes les paroles qui ne se soumettent pas à la dictature du code commun de la langue. La folie, c'est le langage des interdits de la langue.

Trois clés donnent accès à la folie selon Foucault :

1/ Il y a un langage propre à la folie. C'est lui qui fait la folie.

2/ La folie comme langage est une transgression du langage du code commun. Elle passe outre les interdictions édictées par ce code. Elle est le langage exclu par ces interdictions.

3/ Si la folie se caractérise par son langage propre, ce langage est un langage autre que le langage commun (c'est-à-dire communicationnel). Au dehors du champ du langage vertueux et respectueux du code commun, elle se localise dans le champ des interdictions du langage produites par la culture. La définissant comme un langage Autre, Foucault inscrit le langage de la folie au lieu de cette Altérité.

Ce propos où Foucault donne une définition toujours plus large à la folie, permet de passer de la folie comme langage exclu au langage exclu comme folie. C'est sur la base d'une telle ouverture qu'un auteur comme Raymond Roussel va se trouver placé sous le signe de la folie.

Quand surgit le code propre

Dans sa *Postface à Lettre pour lettre*, Jean Allouch cite Foucault à propos de la folie de Raymond Roussel. Il renvoie à l'importance du code propre dans la folie²⁶ :

[...] la folie porte atteinte à la langue en tant que code (p. 105)²⁷ ; la parole reconnue folle (ou/et littéraire) met la langue en danger. Comment ? En ayant son chiffre en elle-même (p. 106). En tant que telle, la folie ne puise pas dans le code commun, mais véhicule son propre code dans sa parole [...].

Suit cette citation de Foucault :

²⁶ J. Allouch, *Lettre pour lettre*, op. cit., p. 370.

²⁷ Foucault s'en explique aussi dans « Philosophie et psychologie », *Dits et écrits I*, op. cit.

La folie n'obéit à aucune langue (et c'est pour cela qu'elle est insensée) : mais elle contient son propre code dans les paroles qu'elle prononce [...] ²⁸.

Dans son livre « Raymond Roussel ²⁹ », Foucault se livre à une analyse du procédé qui a servi à Roussel dans nombre de ses livres. On la trouve dans un extrait de ce livre ³⁰ puis dans un passage sur Roussel tiré de l'article *La littérature et la folie* ³¹. Si les deux textes se rejoignent en grande partie, ils présentent cependant des différences.

Dans l'extrait du livre (A), on lit :

À ce risque généralisé (*celui du dévoilement du procédé*), on peut supposer plusieurs figures dont l'œuvre de Roussel (n'est-elle pas, après tout, le secret du secret ?) donnerait les modèles. Il se peut qu'au-dessous du procédé révélé dans le texte dernier, une autre loi établisse son règne plus secret et une forme tout à fait imprévue. Sa structure serait celle, exactement, des *Impressions d'Afrique* ou de *Locus Solus* : les scènes aménagées sur le tréteau des *Incomparables* ou les machineries du jardin de Martial Canterel ont une explication apparente dans un récit — événement, légende, souvenir, ou livre — qui en justifie les épisodes ; mais la clé réelle — ou en tout cas une autre clé à un niveau plus profond — ouvre le texte selon toute sa longueur et révèle sous tant de merveilles la sourde explosion phonétique de phrases arbitraires. Peut-être, après tout, l'œuvre en son entier est-elle construite sur ce modèle : *Comment j'ai écrit certains de mes livres* jouant le même rôle que la seconde partie des *Impressions d'Afrique* ou les passages explicatifs de *Locus Solus*, et cachant, sous prétexte de révélation, la vraie force souterraine d'où jaillit le langage ³².

L'article (B) est bref :

L'autre partie de son œuvre est tout aussi obsessionnelle et plus étrange encore. Il choisit au hasard des phrases toutes faites (« j'ai du bon tabac »), il en extrait des sonorités approximatives et à partir d'elles bâtit une série de mots qui servent de fil conducteur à une nouvelle histoire. Il s'agit d'un traitement du hasard dans le langage : soumettre des phrases à des explosions

²⁸ M. Foucault, *Folie, langage, littérature, op. cit.*, p. 120. La citation plus complète est la suivante : « Pour employer le vocabulaire des linguistes, on pourrait dire que la littérature contemporaine, ce n'est plus un acte de parole s'inscrivant dans une langue déjà faite ; c'est une parole qui compromet, questionne, enveloppe la langue dont elle est faite. Une parole qui contient sa propre langue. Or, on sait bien, depuis Freud, que la folie, c'est précisément une parole de ce genre. Non pas parole insensée, mais parole qui a son propre chiffre en soi ; et qu'on ne peut déchiffrer par conséquent qu'à partir de ce qu'elle dit. ». Suit la phrase citée.

²⁹ Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, [1963] 1986.

³⁰ *Id.*, p. 14.

³¹ M. Foucault, *Folie, langage, littérature, op. cit.*, p. 117.

³² M. Foucault, *Raymond Roussel, op. cit.*, p. 14.

phonétiques et, les dés sonores une fois retombés, bâtir un nouvel édifice verbal à partir de la figure ainsi constituée³³.

Dans *Foucault*, Gilles Deleuze dit de la méthode de Roussel qui porte sur les mots, les phrases ou les propositions, qu'il « faut donc fendre, ouvrir les mots, les phrases ou les propositions pour en extraire les énoncés³⁴ ». Il précise :

Ouvrir les mots, les phrases et les propositions, *ouvrir* les qualités, les choses et les objets [...] Il faut extraire des mots et de la langue les énoncés correspondant à chaque strate et à ses seuils, mais aussi extraire des choses et de la vue les visibilitées et les évidences propres à chaque strate³⁵.

Par « clé » du procédé, Deleuze entend une ouverture du texte bien singulière. Comme il le suggère, faut-il voir dans « explosion phonétique » une telle ouverture ? Quelle est-elle alors ? Faut-il extraire des mots de la langue les énoncés correspondant à chaque strate ? C'est bien à cela que nous invitent les deux extraits (A) et (B).

En partant d'un extrait d'*Impressions d'Afrique*³⁶, et en suivant les éléments de l'analyse de Foucault sur le procédé de Roussel, on obtient ceci : on part d'une phrase d'une comptine familière : « J'ai du bon tabac dans ma tabatière ». En translittérant cette phrase, on a comme résultat la seconde écriture suivante : « Jade tube onde aubade en mat à basse tierce ».

J'ai du bon tabac dans ma tabatière

Jade tube onde aubade en mat à basse tierce

La translittération fait passer *directement* la phrase de départ à une seconde phrase, faite d'une série de mots du vocabulaire de la langue commune mais non corrélés selon une syntaxe. Ces deux phrases ne sont pas en rapport entre elles par le sens. Elles le sont par le son. C'est l'homophonie à peu près qui mène la danse.

L'originalité de Foucault tient à ce qu'il conteste ce rapport direct entre les deux phrases. Il introduit entre elles une étape intermédiaire.

C'est ce que montre l'extrait tiré de l'article (B) dans le schéma suivant :

Article (B)

³³ M. Foucault, *Folie, langage, littérature*, op. cit., p. 117.

³⁴ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit (édition numérique), [1986] 2013, emplacement 1015.

³⁵ *Id.*, emplacement 1025.

³⁶ Raymond Roussel, *Impressions d'Afrique*, Paris, Alphonse Lemerre éditeur, 1909, copyright La République des lettres, 2012.

1

J'ai du bon tabac dans ma tabatière
phrase toute faite

2

j'ai d/u bon t-/ abac d/-ans/ ma t/a/batière
explosion phonétique
Cassure des mots (/)
Ouverture des mots en dés sonores
(Deleuze sur Roussel)

3

Jade Tube onde aubade en mat à basse tierce
reconfiguration des dés sonores
par sonorités approximatives
(Homophonie à peu près)

Dans la translittération (étapes 1 et 3), on voit une phase intermédiaire (étape 2). Ce qui se lit de la façon suivante :

1/ J'ai du bon tabac dans ma tabatière

i

2/ jaid/ubont / abacd / ans/ ma t /a / batière

i

3/ Jade Tube onde aubade en mat à basse tierce

Dans cette phase intermédiaire, les slashes signent la découpe de l'explosion phonétique qui casse les mots. Ne restent que des paquets de lettres : *jaid* ; *ubont* ; *abacd* ; *ans* ; *mat* ; *a* ; *batière*. Ces paquets répondent à un code propre énigmatique. Ils n'ont pas de syntaxe, pas de grammaire, pas de vocabulaire, pas de sens communicable. Ils ne relèvent plus du code commun de la langue. Si la folie est du langage exclu du fait des interdictions venues de la domination du code commun de la langue, alors les paquets de lettres : *jaid* ; *ubont* ; *abacd* ; *ans* ; *mat* ; *a* ; *batière*, relèvent de la folie comme langue exclue telle que définie par Foucault. Chacun de ces dés, pris un à un, porte atteinte à la langue en tant que code commun producteur de sens.

Avec la cassure des mots, on retrouve ici un équivalent de la décomposition syllabique dont Jean Allouch a fait état dans son exposé de 1978.

En suivant le fil qui relie « bon tabac dans » à « aubade », on constate que le paquet de lettres est issu de mots tout faits. Ces paquets de lettres vont évoluer vers un nouveau mot issu de la reconfiguration des paquets sonores. Ce qui donne ceci :

1/ Bon tabac dans

Phrase familière — code commun

2/- *abac d/-*

paquets de lettres — code propre

Dans la phrase familière (1), fonctionne le code commun de la langue. Puis se produit l'explosion phonétique (l'ouverture des mots). C'est une explosion en paquets de lettres sans aucun sens. Ils relèvent du code propre comme langage exclu (2). Puis l'on revient au code commun par une reconfiguration de la langue. Foucault parle du rôle « que Roussel assignait aux phrases qu'il trouvait toutes faites, et qu'il brisait, pulvérisait, secouait, pour en faire jaillir la miraculeuse étrangeté du récit impossible³⁷. »

Ce qui jaillit en effet de l'ouverture des mots est l'étape 2 caractérisée par cette « miraculeuse étrangeté du récit impossible ».

Nous voilà menés à des remarques sur la différence entre code propre et code commun :

1/ L'exemple de translittération analysé montre que, dans le procédé roussélien étudié, entre les deux écritures, se glisse une phrase intermédiaire qui relève du code propre de la folie.

2/ Cette intercalation du code propre est le résultat d'une explosion phonétique qui casse les mots de la langue commune en paquets de lettres sans sens. Ces paquets écrivent un récit impossible qui répond à un code propre.

3/ Les paquets de lettres seront ensuite reconfigurés de façon telle qu'ils retourneront au vocabulaire du code commun dans un ordre réglé par l'homophonie à peu près. La reconfiguration se fait alors avec des mots tirés du vocabulaire du code commun selon la préservation du son la plus proche possible de la phrase de départ.

La phase intermédiaire, l'étape indispensable du code propre, n'est pas visible dans cette opération. On en déduira les correspondances suivantes :

Visibilité : Code commun

Invisibilité : Code propre

Visibilité : Code commun

Quand il jaillit, le code propre échappe à la visibilité. Dans « sa défaillance souveraine et centrale », le code propre est là cette part obscure que Foucault appelle « soleil noir ».

De la censure degré zéro dans la seconde analytique du sexe

³⁷ Michel Foucault, « L'arrière-fable », *Dits et Écrits I*, op. cit., p. 512. Rafael Perez m'a glissé cette référence qui tombe à pic, ce dont je lui sais gré.

En insérant l'explosion phonétique au cœur d'une translittération chez Roussel, Foucault — qui ne parle pas de « translittération » — ouvre une problématique importante pour la fin effective d'une analyse.

Dans l'étape 2 des schémas précédents, on a obtenu ceci :

jaid ; ubont ; abacd ; ans ; mat ; a ; batière,

Chaque « dé de la langue³⁸ » est un élément du code propre. Pour peu qu'on le sépare des autres, on constate qu'il ne se relie à rien. Il est isolé, indéchiffrable. En sortant de l'homophonie qui persiste dans la phrase intercalaire, les dés de la langue deviennent purs de toute dépendance au code commun de la langue. Briser avec cette homophonie est nécessaire car l'homophonie est au service du code commun. Elle le protège des atteintes portées par le code propre. Elle dictera le retour par reconfiguration du code propre au code commun.

Le son sert ainsi d'outil majeur à la censure degré zéro pour effacer l'intercalation de la phrase hors sens intermédiaire. Une fois dégagé de la domination de l'homophonie, voici le résultat qui montre les paquets de lettres émancipés. Ce qui donne en vrac ceci :

*Batière
abacd
ans
ubont
mat
jaid
a*

Dans le cours d'une analyse, l'émergence en dés du code propre est éphémère. L'emprunt à Roussel selon Foucault montre combien cette émergence est recouverte quasi instantanément par l'étape 3 de la reconfiguration par homophonie. Effacée la phase 2, voici ce que donne la phase 3 devenue 2 que voici :

Jade Tube onde aubade en mat à basse tierce

Les dés épars du code propre sont reconfigurés pour les faire retourner sous la domination du code commun dans une forme rétablie de ce code par la censure degré zéro.

L'effacement de l'émergence du code propre est dû à la censure degré zéro au cours d'une analyse. Elle efface par recouvrement le jaillissement du code propre de sorte que plus rien de cette étape intermédiaire n'apparaît. Après l'action de la censure, ne reste qu'une écriture du code commun qui passe, dans le fragment de Roussel retenu ici, par translittération à une autre

³⁸ On retrouve là les glossolalies d'Antonin Artaud.

écriture du code commun. N'apparaît plus l'intercalation de fragments littéraires purs, indéchiffrables, isolés, en paquets de lettres qui répondent à un code propre.

Tel est l'effet de l'action de la censure degré zéro quand elle entre en jeu au cours d'une analyse. Lorsque surgit en un éclair un élément transgressif de la langue relevant du code propre, la censure agit tout aussitôt pour mettre à sa place un élément régulé du code commun. À la fin, tout se passe comme si l'émergence du code propre n'avait pas eu lieu.

Ceci mène à une proposition portant sur la seconde analytique du sexe, soit sur la fin de l'analyse. La seconde analytique du sexe se démarque de la première en ce que, dans la première, l'émergence du code propre se produit et disparaît comme un éclair, alors que, dans la seconde, elle se maintient. La censure ne fonctionne plus comme ce fut le cas dans la première analytique du sexe où la censure degré zéro l'effaçait quasi immédiatement. La fin de l'analyse correspond au moment où la censure degré zéro ne peut plus effacer le code propre dans son surgissement qui alors est accueilli en tant que « récit impossible et fulgurant », en totalité ou sous formes de traces.

Le code propre peut prendre des formes diverses, bien différentes de celle qui vient d'être présentée. Il n'empêche qu'à chaque fois, il n'aura pas de syntaxe, pas de grammaire, pas de vocabulaire, pas de sens communicable. Si le langage exclu l'est du fait des interdictions venues de la domination du code commun de la langue, alors les paquets de lettres, pris ici un par un, et libérés de la domination du son : *Batière ; abacd ; ans ; ubont ; mat ; jaid ; a*, relèvent bien de la folie telle que définie par Foucault.

Si chacun de ces dés porte atteinte à la langue en tant que code commun, il la met en danger. Cette mise en danger de la langue commune par l'accueil de la langue propre de la folie (celle qui a ses règles pour elle-même) à la fin de l'analyse, peut engendrer un traumatisme : celui de l'ouverture à un effondrement possible de la langue commune.

S'ouvre alors un horizon : celui des choses telles que Foucault les décrit :

Sans vibrations, menu, discret, obstinément attaché aux choses, tout proches d'elles, fidèle jusqu'à l'obsession, à leur détail, à leurs distances, à leurs couleurs, à leurs imperceptibles accrocs, c'est le discours neutre des objets eux-mêmes, dépouillé de complicité et de tout cousinage affectif, comme absorbé entièrement par l'extérieur³⁹.

³⁹ M. Foucault, « Le cycle des grenouilles », *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 212. Je dois cette citation à Danielle Arnoux, ce dont je lui suis reconnaissant.

Une porte n'est-elle pas en train de s'ouvrir ici sur le discours neutre des objets ?

Troubles à l'Es....

et autres jeux de pronoms

Marie-Caroline Heimonet

Au sortir de la Grande Guerre, parmi les nations qui émergent du grand découpage confectionné par les « alliés » : « l'Autriche ». Un moignon peut-être, à l'instar de toutes ces gueules cassées qui en sont revenues... Cette Autriche sans forme encore bien délimitée est en passe comme d'autres de devenir une « nation ». Ce qui réunirait là un peuple sous le même toit serait une *Kultur*, peut-être une *Bildung*, à coup sûr veut-on croire, une langue dite « allemande ». Sur ces terres certains territoires seront encore pendant quelques années dans l'indécision que trancheront des référendums qui pour la Slovénie¹, qui pour la Hongrie... Ce qui reste de territoire autrichien, amputé qu'il est après 1000 ans de règne habsbourgeois, voit en grande partie un salut possible dans son annexion à l'Allemagne, renouant ainsi avec ces débats du temps de Bismarck où la « *grossdeutsche Lösung* » avait cédé la place à la *kleindeutsche Lösung* pour quelques mois. L'Autriche se proclame alors « Deutschösterreich ». Ce sont là les quelques mois qui précèdent le traité de Saint-Germain interdisant à ces deux parties germanophones toute fornication-réunion : pas d'annexion !



¹ Ute Weinmann, « Automne 1918 en Carinthie, “wo man mit Blut die Grenze schrieb...” : débats, combats et commémorations autour de la frontière méridionale de l'Autriche », *Austriaca*, n°87, 2018, p. 137-160.

² La République *Deutschösterreich* d'octobre 1918 à novembre 1919 aura la vie courte : le traité de Saint-Germain mettra fin à sa nostalgie du Saint empire germanique. *Neues Wiener Journal*, 22 octobre 1918 :

Création de l'Autriche-Allemagne

Vienne³, carrefour multiethnique et polyglotte, va peu à peu se vider de ses artistes, de ses penseurs qui voleront vers la folle Berlin. En attendant, durant l'hiver 1918-1919, le charbon, le pétrole, viennent à manquer pour se chauffer, et dans une proportion telle qu'on s'arme de haches pour couper du bois dans la forêt viennoise. La grippe espagnole s'invite. La misère est crasse.



Le cercueil des sœurs⁴

Les trains sont devenus un moyen de survie : ils ramènent les soldats, ils transportent le charbon, les matières premières indispensables, la nourriture, les gens ; les grèves de cheminots, mouvement ouvrier de la naissante sociale démocratie républicaine, sont un formidable moyen de pression. Sans les trains, qui eux aussi manquent de charbon, ce moignon de pays coupé de ses industries d'autrefois meurt littéralement de faim :

En 1919, les préoccupations de l'Autriche concernant l'approvisionnement de nourriture du pays s'intensifiaient. Les habitants de la région frontalière continuaient à s'efforcer de se

<https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=nwj&datum=19181022&seite=1&zoom=33&query=%22deutsch%C3%B6sterreich%22&ref=anno-search>

³ Alfred Pfoser, « Eine Hauptstadt auf der Suche nach Stabilität. Zehn Bilder vom Wien 1918/1919 », *Austriaca*, n°87, 2018, p. 103-136.

⁴ Illustration du *Kronen Zeitung*, 2 décembre 1918 :

<https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=krz&datum=19181202&seite=1&zoom=33&query=%22sarg%22&ref=anno-search#>

procurer des denrées alimentaires en Hongrie. Le journal *Sopronvármegye* écrit le 11 janvier 1919 : « Les trains qui arrivent de Vienne déversent jour après jour tous ces gens, et il n'y a personne pour arrêter ce flot d'affamés. Comme les sauterelles, ces Autrichiens affamés s'engouffrent à flot et emportent dans leurs sacs à dos tout ce que l'on peut imaginer⁵. »

Pourtant on vit, dans la capitale qui n'est plus impériale ; un jeune journaliste et écrivain, autrefois sujet de l'Empereur venu de la lointaine Galicie, de ce fin fond bouseux de la double monarchie, capte de son œil et de son ouïe fine (à ne pas confondre avec wifi !), les tableaux du quotidien de cette vie qui insiste. Telles des photographies Polaroid instantanées, il saisit dans l'instant les saynètes urbaines de tous les jours : *Alltageschichte*.

Dans le journal *Der Tag* c'est lui, un certain « Josephus », qui écrit une curieuse rubrique intitulée « Wiener Symptom », symptômes viennois. Ce jour d'octobre 1919, alors qu'enfin le réseau ferroviaire tente de retrouver son activité dans cette grande ville qui a vu le retour des charrettes à cheval alors que les automobiles y allaient bon train avant-guerre, Josephus attend lui aussi son train à la gare.

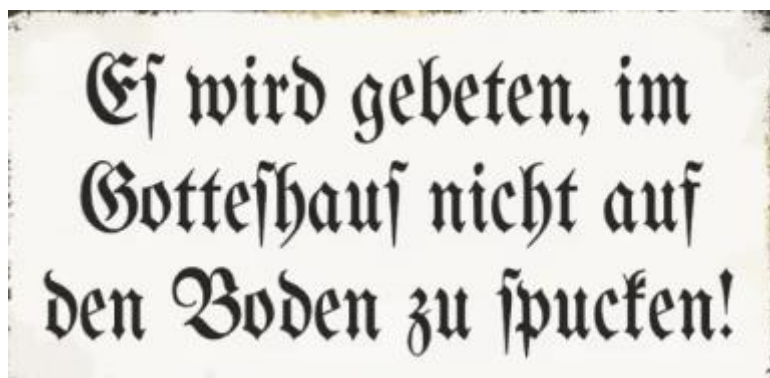


Au milieu de cette foule grouillante, de cette masse, il lève le regard et « tombe » sur un panneau indicatif.

Si l'on avait cru un jour que l'Allemagne et l'Autriche parlaient la même langue, il suffisait de lever le regard pour lire qu'il n'en est rien. Josephus a l'oreille pétrie du polyglottisme yiddisch, allemand, ruthène et bien des dialectes... viennois aussi. Il ne se laisse pas bernier.

⁵ Gyulia Lovas, « Der Betrieb auf der Wiener Neustädter – Ödenburger Eisenbahnlinie von 1914 bis 1921 » : <https://www.eisenbahn.gerhard-obermayr.com/oebb/bel-strecken-normalspur/oedenburg-wr-neustadt/der-betrieb-1914-1921/>

Il existe en allemand plusieurs façons de donner des directives ou des indications sur les panneaux. En français aussi ; on peut lire par exemple « on ne fait pas crédit ». « On ouvre à 20h ». Parfois le « on » saute, reste un lieu : « ouvert à 20h » et même « par ici » ! Ou encore on peut dire, voire, entendre : « ça ouvre à 20h ». En allemand existe une forme dite « *passiv* » qu'on n'a pas en français.



C'est prié de ne pas cracher par terre dans la maison de Dieu

Il est prié de ne pas cracher par terre dans la maison de Dieu

Composée d'un pronom, ici *Es*, d'un auxiliaire, *werden*, et d'un participe passé, la forme abolit le temps : ni passé ni présent ni futur : tant que ce lieu est, l'indication vaut.

L'auxiliaire *werden*, verbe « devenir », peut conférer à la formule le goût du processus, il s'y déroule quelque chose... tant qu'on est là. Enfin « il » justement... c'est prié, on est prié, il est prié ...qui ? de quoi ? on pourrait objecter que c'est plutôt... qu'« il » serait toujours quelqu'un ou quelque chose... qu'il serait masculin même... qu'« île » serait masculin ; iel ; qu'il est vilaine... ? (département breton !)

Dans cette salle d'attente de la gare du Sud, de quoi s'agit-il ? de quoi est-il question ? il est monté dans des trains ! ou c'est monté dans des trains ! en tout cas, ce qui est sûr, c'est qu'on y monte pas !

C'est monté/Il est monté

Dans les trains notamment. Dans les trains de la gare du Sud si par hasard il n'y a pas de grève. Et d'ailleurs il/c'est monté par les salles d'attente. Dans quels trains ? les trains numéro 31 et 35.

Dans le hall de la gare du Sud resplendit la belle perle : « dans les trains 31 et 35 est monté par les salles d'attente ». On ne peut vraiment pas prétendre que cette plaque laisse quoi que ce soit

à désirer en clarté. Quand et Où vont les trains 31 et 35 ? Naturellement quand et où ils veulent. La chose principale est : que-soit-monté-par-les-salles-d'attente.

Comme la grammaire allemande se prête bien dans son usage aux situations viennoises ! Où cette pénible forme semble-t-elle plus appropriée que dans le hall de la gare du Sud ? À Vienne on ne fait pas la grève. Il est fait la grève/grévé. À Vienne on ne commerce pas. C'est commercé/ il est commercé. À Vienne on ne conduit pas. Il est/c'est conduit. Ici on ne monte pas ; c'est une impossibilité physique. Dans la foule de milliers de passagers il/c'est enclavé, étouffé, pressé, évanoui, attendu : finalement, ouvert, poussé, porté, soulevé ; et à la fin, monté. En considération de la situation déplorable qui fait que seul un petit nombre parvient à supporter toutes les formes douloureuses de la grammaire austro-allemande jusqu'à son terme, c'est-à-dire : « être monté », je propose le panneau suivant :

« Avant l'être-monté dans les trains 31-35, par les salles d'attente de la gare Sud, ça se meurt/il se meurt/c'est mouru. »

Es wird eingestiegen

In die Züge nämlich. In die Züge der Südbahn, wenn zufällig kein Streik ist. Und zwar wird durch die Wartesäle eingestiegen. In welche Züge? In die Züge Nummer 31 und 35.

In der Südbahnhalle prangt die schöne Stilblüte: « In die Züge 31 und 35 wird durch die Wartesäle eingestiegen. » Man kann gerade nicht behaupten, daß diese Tafel an Deutlichkeit etwas zu wünschen übrigließe. Wann und wohin die Züge 31 und 35 abgehen? Natürlich, wann und wohin sie wollen. Hauptsache ist: das Durch-die-Wartesäle-Eingestiegen-werden.

Wie prächtig sich doch die deutsche Grammatik auf Wiener Verhältnisse anwenden läßt! Wo erscheint die leidende Form mehr angebracht als in der Südbahnhalle? In Wien streikt man nicht. Es wird gestreikt. In Wien verkehrt man nicht. Es wird verkehrt. In Wien fährt man nicht. Es wird gefahren. Hier steigt man nicht ein. Das ist eine physische Unmöglichkeit. Es wird in der Menge Tausender Passagiere eingekeilt, erstickt, erdrückt, geohnmachtet, gewartet: schließlich aufgemacht, geschoben, getragen, gehoben; und zum Schluß eingestiegen. In Anbetracht des betrübenden Umstandes, daß es nur wenigen gelingt, alle die leidenden Formen der deutschösterreichischen Grammatik bis zur letzten, das heißt: eingestiegen werden, durchzuhalten, schlage ich folgende Tafel vor:

« Vor dem Eingestiegen-werden in die Züge 31,35 wird durch die Wartesäle des Südbahnhofes gestorben. »

Josephus

Der Neue Tag, 10. 9. 1919

4000 Personen an Cholera gestorben.
Kriegsgrafischer Bericht.
K. R. Wuppertal, 2. September.
Der „Kriegsgraf“ erzählt, welche bei „Dinar“ aus Peking, am 1. September, in der Zeit von drei Tagen 4000 Personen an der Cholera gestorben sind. Die Epidemie ist jetzt in Wuppertal zu sehen.

La specularité du cas

Guy Le Gaufey

Je me propose de mettre à la question l'un de mes préjugés les plus tenaces, qui baigne pour moi dans une évidence que le doute prend rarement en écharpe : j'ai besoin de *croire* que ce qu'on me raconte a existé, d'une façon ou d'une autre.

Je me suis pourtant longtemps trompé sur mon compte à cet endroit. Armé du fameux dit de Lacan : « La vérité a structure de fiction », je pensais tenir en presque égale estime les récits à l'évidence fictionnels, au moins en partie, parfois avoués comme tels, parfois non, et ceux à forte prétention réaliste. Jusqu'au jour où, dans la préparation d'un séminaire intitulé « Le fin cas », j'apprenais qu'une analyste londonienne venait de publier un livre relatant six cas « entièrement inventés¹ ». Intrigué, je me le procurai et me dis d'emblée : « Bof, elle n'a pas l'air d'avoir inventé grand-chose », tant tout y était plus que vraisemblable. Mais au terme de ma lecture, il apparaissait que, oui, c'était fait (et bien fait) comme des « short stories », des petites nouvelles qui rendaient fort bien l'ambiance des séances, les apories du transfert, etc. Pourquoi ne pas le traduire ? Je me lançai alors dans un petit galop d'essai, sur une dizaine de pages, et tombai illico sur l'expression « *the patient-on-the-page* », qui ne m'avait posé aucun problème à la lecture de l'anglais, mais que je ne savais comment traduire : le « patient... de papier » ? (puisque nous avons des « tigres de papier »). Non, ça ne m'allait pas. Je cherchai meilleure expression, ne trouvai rien, et finis par laisser tout ça de côté, tant et si bien que je ne l'ai jamais traduit. Ça avait été juste un petit grain de sable, mais suffisant pour arrêter la machine : la fiction, peut-être, mais pas jusqu'à l'afficher au fronton du cas.

Je n'ai pas besoin de me perdre en conjectures pour savoir ce qui m'attache à ce besoin de référent dès qu'il s'agit de s'approcher d'un cas. Plutôt que de puiser dans ma propre besace d'ancien apprenti historien ayant un peu traîné dans des archives, je prendrai un exemple que John Forrester rapporte dans le cours de son article sur Kuhn². Sous la direction de ce dernier, il est alors en train d'écrire sa thèse sur le physicien anglais James Prescott Joule, à qui nous devons encore le nom de l'unité avec laquelle nous quantifions l'énergie ou le travail. En lisant attentivement les travaux du savant Anglais sur la nature électrochimique de la chaleur,

¹ Susie Orbach, *The Impossibility of Sex*, Londres, Allen Lane The Penguin Press, 1999.

² John Forrester, *Si p, alors quoi ? Une approche anglo-saxonne du cas*, Paris, Epel, 2024.

Forrester en vient à penser que Joule avait dû imaginer le rapport entre chaleur et mouvement comme résultant de forces qui faisaient se frotter entre eux les atomes – alors même que les textes publiés restaient muets là-dessus. Pendant tout un temps, Forrester garde pour lui ses idées plutôt saugrenues, jusqu’au jour où il se rend à Salford, la ville natale de Joule, dans le grand Manchester, et parvient à mettre la main sur les manuscrits du savant. Je le cite :

Ce fut donc un moment de triomphe et de justification quand je trouvai dans l’un des manuscrits une description graphique de ce dont j’étais absolument convaincu que Joule l’avait pensé : un diagramme décrivant les atomes avec des cordes enroulées autour d’eux tirées par une force externe³.

Deux vues de l’esprit – comment les appeler autrement ? –, étrangères l’une à l’autre, entrent soudain en correspondance, et presque en surimpression, produisant un effet subjectif de grande intensité. Une identité inespérée est venue donner force et réalité à ce qui n’était jusque-là que rêveries inavouables.

Pour mieux marquer ce que je cherche à distinguer dans cet appariement de pensées, je propose de considérer tout de suite un autre événement du même ordre que Forrester nous livre dans ce même article sur Kuhn, à savoir ce que ce dernier nomme l’« épiphanie Aristote » (*Aristotle epiphany*). En quoi consiste-t-elle, pourquoi Thomas Kuhn l’invoque-t-il si souvent ? Dans le cours de sa thèse, et chargé depuis peu d’enseigner la physique à Harvard, il lui faut comprendre comment Aristote concevait le mouvement. Il est donc en train de faire face au couple conceptuel acte/puissance par lequel le Stagirite conçoit tout type de mouvement comme « acte de ce qui est en puissance en tant qu’il est en puissance ». Lui, Kuhn, n’est alors en rien un philosophe, seulement un jeune physicien qui a bien sûr intégré le principe d’inertie galiléen selon lequel tout mobile en mouvement rectiligne uniforme poursuit indéfiniment sa trajectoire si aucune force extérieure ne vient le perturber. Avec Aristote, il est donc face à un autre monde conceptuel, qui ignore totalement le concept d’inertie et veut que tout corps en mouvement tente de lui-même de rejoindre *son* lieu.

Et là aussi, dans ce moment de forte concentration sur le mode de raisonnement d’Aristote, il se passe quelque chose d’intime chez Kuhn : il a d’un seul coup d’un seul le sentiment aigu de *penser comme Aristote*, à la façon de Forrester heureusement surpris d’avoir pensé comme Joule. Voici comment Kuhn décrit, avec vivacité et précision, l’événement qui a, selon lui, était suffisamment vif pour décider de sa vie ultérieure d’historien des sciences :

³ *Id.*, p. 88.

J'étais assis à mon bureau avec la *Physique* d'Aristote en face de moi et un stylo de quatre couleurs à la main. En levant les yeux, je regardais fixement dans le vide à travers la fenêtre de la pièce – j'ai encore l'image en tête. Soudain les fragments présents dans mon esprit se sont mis en ordre d'une nouvelle façon, et se sont retrouvés ensemble. J'en suis resté bouche bée, car tout d'un coup Aristote me faisait l'effet d'un très bon physicien, mais d'une sorte que je n'avais jamais imaginé possible [...]. Ce genre d'expérience – les pièces qui soudain s'assemblent et s'arrangent d'une nouvelle façon – est la première caractéristique générale du changement révolutionnaire que j'élirai comme telle [...]. Même si les révolutions scientifiques laissent de côté beaucoup de fragments à prendre en compte par la suite, le changement central ne peut pas être vécu de façon fragmentaire, étape par étape. Il implique plutôt une transformation peu structurée et relativement soudaine dans laquelle une partie du flux d'expériences se range lui-même différemment et rend évidents des modèles qui n'étaient pas visibles avant⁴.

Je n'hésiterai pas à rapprocher ces moments précis de l'histoire de Kuhn et de Forrester de celui où Lacan, dans son texte de 1949 sur le stade du miroir, invoque explicitement le *Aha Erlebnis* de Köhler⁵ pour qualifier la découverte *soudaine* de l'identité spéculaire chez le jeune enfant. Dans tous ces cas, ô combien dissemblables, une fulgurance est venue imposer la cohérence d'une *unité* qui n'était pas là l'instant d'avant, en conférant à cette unité nouvelle une force appelée à organiser le champ où elle est apparue, pour peu qu'un sujet s'en fasse l'agent.

Ce n'est pas pour autant que tous les mystères se sont dissipés, loin de là. Qu'est-ce que Kuhn a si soudainement intuitionné pour voir en Aristote « un très bon physicien » ? Qu'est-ce que Forrester a compris de plus sur les rapports entre travail et chaleur en découvrant sa proximité imaginaire avec Joule ? On ne le saura pas vraiment. Mais on peut ne pas douter qu'un événement a eu lieu qu'il est permis de situer dans l'ordre de la pensée, introduisant une construction symbolique jusque-là inédite ou absente, qui met en scène un sujet dont la perception a basculé. On ne peut guère s'en approcher plus : on sait seulement qu'il y a un avant et un après, dans l'exacte mesure où un témoin vient l'attester.

Face à ce genre de survenue, on serait tenté de se faire gestaltiste : une forme s'est imposée en trouvant une unité inédite jusque-là. *Yadl'un !* – de cet « un » du moins que Lacan devait par la suite qualifier d'« unien » –, tel pourrait bien être le cri générique proféré par qui vient de capter cette forme unifiée qui désormais s'impose, comme elle avait déjà su le faire lors de *l'assomption jubilatoire* (dixit Lacan) de ce que j'ai appelé le « lasso spéculaire », cette

⁴ *Id.*, p. 65, n. 17.

⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 93.

puissance première du stade du miroir à s'imposer comme la matrice de toute image à venir en tant qu'elle se boucle et, ce faisant, appelle à identification, réclame un sujet.

Après son « épiphanie Aristote », Kuhn, qui jusque-là se préparait à une carrière de physicien, bifurque et devient historien, de la physique d'abord, et des sciences « dures » en général par la suite, jusqu'à presque révolutionner ce champ. Pourquoi ? Parce que, dans le cours de cette épiphanie, ce qui s'est alors révélé à lui, c'est comment... « grimper dans la tête des gens ». Rien que cela ! « *To climb in other's people heads* ». Lui qui n'est pas resté un chaud partisan de la psychanalyse, mentionne pourtant, à plusieurs reprises, qu'une des rares choses qu'il doit à ses deux ans passés sur un divan, c'est cela : qu'il lui était alors offert de « grimper dans sa propre tête » – de piger ce qui s'y passe quand la pensée se déroule au fil de la parole et de ses énoncés. C'est ce moment analytique qu'il se propose de réactualiser lorsqu'il s'approche en historien d'une découverte scientifique pour en décrire la genèse chez le savant dont il parcourt les textes : il veut *retrouver* le mode de raisonnement intime qui aura produit la découverte, il veut en percevoir *à son tour* la force persuasive, il veut *réactualiser* la découverte de son propre chef.

On est ici très proche du Descartes invitant tout lecteur du *Discours de la méthode* à refaire en lui-même l'expérience du doute hyperbolique pour déboucher de son *propre mouvement* sur le cogito, qui n'a valeur de vérité qu'énoncé en première personne. Il y a dans cette personnaison une donnée imprescriptible de toute réflexion sur le cas, lequel peut valoir pour beaucoup de monde, mais toujours sur le régime du « un par un », pour autant qu'il est dans sa nature d'advenir sur la base de ce couplage d'une image et d'un sujet.

Je propose donc de considérer que c'est d'abord sur le prototype du schéma vide de l'image spéculaire que se construit postérieurement cette unité fermée sur elle-même qui constitue la singularité du cas, lui assure son individualité, tout en lui conférant sa capacité de migrer d'un sujet à l'autre.

En privilégiant cette « épiphanie » à la Kuhn, je force bien sûr le trait en proposant de suivre une ligne de crête, une ligne sommitale de ce qu'il est permis d'appeler « cas » puisque nous assistons ici à la naissance de la puissante notion de « paradigme », sorte de *super* cas destiné à organiser le vaste champ d'un nouveau savoir. Mais aussi impressionnant qu'apparaisse un tel concept dans l'histoire des sciences, il n'est pas pour autant à concevoir dès le départ comme quelque chose de public et régnant dans de larges collectivités, scientifiques ou nationales. Son possible élargissement à une plus vaste audience ne nécessitera pas moins que la répétition indéfinie de cette bascule du sujet qui a eu lieu lorsque quelqu'un a perçu, pour la première fois,

la nouvelle unité qui s'offrait alors à lui. Sans la possibilité de cette répétition, de ce glissement qui met chaque fois en œuvre un sujet déterminé, l'événement resterait limité à son point de surgissement, et sombrerait corps et âme. Tout cas aspire de lui-même à de nouveaux sujets pour se fortifier. C'est vrai des plus grands et des plus fameux comme des plus modestes.

Combien de fois, parlant du concept de « cas », on invoque son étymologie latine pour en faire ce qui chute, ce qui tombe, ce qui se sépare et, de ce fait même, se singularise en s'offrant comme de lui-même à un public ? Mais on néglige alors l'opération qui a conduit à ce résultat, à savoir la *soudaine cohésion* d'une forme unifiée et de l'assentiment du sujet qui la soutient. L'une et l'autre sont les deux faces d'une même pièce, et *c'est cette cohésion qui constitue le cas comme tel*.

À mon sens, l'intérêt principal de postuler une matrice spéculaire au bouclage du cas tient à ce que l'on peut alors questionner l'un de ses aspects princeps, à savoir l'autorité que le cas détient – ou pas. Elle est patente dans le domaine juridique, même si elle se décline très différemment dans les pays de *Common Law* et ceux régis par le droit qu'on dira pour aller vite « continental⁶ ». Dans les premiers, il suffira que le cas présenté puisse être *aligné* sur un cas précédent pour que l'autorité de ce dernier rejaillisse par principe sur le cas présent et entraîne la décision du juge. Dans les pays de droit continental au contraire, le pouvoir du cas n'est que second : au juge de saisir à quel point il relève de la loi que le Législateur a produit à cet endroit, ou aux environs de cet endroit. L'identité qu'à chaque fois le juge doit chercher à atteindre pour armer sa décision portera, d'un côté sur des ressemblances formelles entre deux cas, de l'autre côté sur la dépendance formelle du cas singulier à la loi générale. On remarquera cependant que, d'un côté ou de l'autre de la Manche, il est toujours précisé que cette nécessaire décision du juge doit venir de son for intérieur, de sa libre capacité à adopter ou à rejeter l'identité, même partielle, entre deux éléments. L'assentiment d'un sujet est toujours requis pour qu'un cas parvienne à s'insérer dans le tamis jurisprudentiel.

Reste l'immensité des autres cas de toutes sortes, dans l'ordre du savoir, de la morale, de la politique, des sciences, de l'histoire et plus encore de la médecine, pour ne rien dire de la psychopathologie et de la psychanalyse, bref : partout où le penser par cas montre peu ou prou le bout de son nez : sur quoi s'y règle l'autorité, vu la profonde hétérogénéité du terrain casuel ? Du fait de notre hypothèse spéculaire, la réponse peut être double : tantôt l'image en jeu est elle-même perçue d'emblée comme porteuse d'ordre et de sens et gagne aisément la partie, se

⁶ Voir l'introduction au livre de J. Forrester, *Si p, alors quoi ?*, op. cit., p. 6-7.

propage sans grandes difficultés ; tantôt la cohorte des sujets qui l'ont soutenue, le prestige de certains d'entre eux, tout cela impressionne au point de forcer l'assentiment des nouveaux venus. Il est tout autant possible que les deux facteurs s'additionnent pour provoquer de véritables mouvements de foule dans l'adoption de cas – tout spécialement dans le champ politique où le facteur émotionnel pèse lourd et façonne le terrain identificatoire.

Il y a aussi les innombrables tentatives où le « faire cas » échoue pour les deux mêmes raisons spéculaires : l'image produite ne trouve pas l'unité qui permettrait de la saisir d'un coup, de capter ce qu'elle articule au-delà ou en deçà de la pluralité de ses éléments constitutifs ; il se peut aussi que le sujet qui la soutient n'ait pas grand pouvoir d'incitation, ne jouisse d'aucun crédit préalable. L'affaire alors retombe parce que s'étirole et disparaît le courant identificatoire qui fait glisser d'un sujet à l'autre, à l'instar du mot d'esprit dont la qualité se mesure à l'envie de le propager comme si on l'avait soi-même inventé. Ainsi, beaucoup de cas, dans beaucoup de secteurs, tournent court et rejoignent les invisibles congrégations de mort-nés qui peuplent la « littérature ».

Mais c'est aussi par là que je reviens à mon préjugé de départ : ne serait-ce point quelques traits référentiels du cas – donc je ne sais quelle réalité hors discours – qui, une fois reconnus à travers le récit du cas, installeraient ce dernier dans sa pérennité, sans plus prendre appui sur l'autorité préalable de son sujet ou la capacité de son image à faire de l'un ?

Je retrouve ici ce que j'ai appelé concernant Lacan « l'hypothèse Schliemann » : pourquoi, au fil de ses années borroméennes, a-t-il tant voulu s'assurer que les innombrables présentations du nœud étaient toutes réductibles à un seul et unique nouage ? Je me le suis longtemps demandé en vain, jusqu'à la séance du 9 janvier 1979 où Lacan, plutôt dépité, reconnaît que tel n'est pas le cas et qu'il doit donc, d'une certaine façon, reprendre ses billes et convenir que son « Il n'y a pas de rapport sexuel » ne tient, pour finir, qu'à son énonciation à lui. Qu'avait-il donc espéré pour buter sur une telle déconvenue ? Cela ne peut tenir qu'à de discrètes mises en place antérieures : si le mot « rapport » doit être compris comme un nouage de deux consistances qui se traversent l'une l'autre, alors le nouage borroméen peut valoir comme un lien qui n'est pas un rapport, et qui peut-être mérite le nom de non-rapport. En exhibant un nœud qui aurait valu pour tous les nœuds borroméens, Lacan aurait alors pu apporter univoquement la preuve de l'existence d'un mode de lien qui méritait de s'appeler « non-rapport », et que donc « il n'y a pas de rapport sexuel » ne se réduisait pas à une affirmation négative universelle de son cru, mais méritait aussi d'être envisagé comme un fait puisque tout un chacun pouvait avoir accès à

une forme de « non-rapport », sans plus avoir à le croire lui, mais en ouvrant les yeux ou en faisant confiance à ses mains⁷.

On devine aisément qu'il y a dans ce genre de mouvement vers le « hors discours » une tentative effrénée de sortir des incertitudes du cas « par le haut », si j'ose dire, en s'efforçant de gommer, déplacer, atténuer, rendre diaphane et presque faire disparaître l'énonciation qui aura présidé à la mise sur orbite du cas. Chez l'inventeur, ça pourrait s'expliquer ainsi : « Certes, je l'ai dit, il le fallait bien, mais ce n'était là qu'une anticipation heureuse ; aujourd'hui, il n'est plus nécessaire de refaire tout mon chemin : ouvrez les yeux, et regardez. Le cas parle enfin de lui-même ». Et d'ailleurs, s'il reste en lui quelques traces de l'énonciation qui l'a porté sur ses fonds baptismaux, cette énonciation fait maintenant partie intégrante du texte à lire, elle n'est plus sa source obscure, son ombilic subjectif, son trou noir, mais seulement une sorte de tissu conjonctif, lui aussi livré au regard, lui aussi désormais passible d'une lecture comme le reste du texte.

Cet espoir d'une éradication subjective est à prendre au sérieux si l'on tient à considérer, dans la dynamique du cas, ce mouvement asymptotique par lequel le discours et ses agencements ambitionnent d'atteindre au réel, par les voies langagières du symbolique, certes, mais arrimées à la puissance émotive de l'imaginaire et à sa capacité de bouclage unitaire. *Une construction casuelle trouve sa consistance lorsqu'elle parvient à faire image en s'appuyant sur un sujet qui rêve de disparaître parce que ce serait là sa plus grande réussite.* Ceci n'est pas là une histoire de cas ; c'est l'histoire du cas.

⁷ Plus de détails dans l'article du même nom lisible à l'adresse : https://legaufey.fr/#flipbook-df_1739/1/

Sur l'affaire Lancelin/Papin : *Acheronta movebo*¹

Guy Casadamont

À revisiter aujourd'hui le crime des sœurs Papin, serait-on amené à [...] discriminer, dans leur geste, tout à la fois un saut épique et un passage à l'acte ?

Jean Allouch²

Pour la revisitation de cette « affaire » appui sera pris de la méthode freudienne rappelée par S. Freud à l'encontre des adversaires de la psychanalyse, dans un texte de 1923 :

Contre la psychanalyse s'élève de nouveau le reproche qu'elle complique de manière pointilleuse des rapports simples, qu'elle voit des mystères et des problèmes là où ils n'existent pas et qu'elle arrive à cela en accentuant à l'excès de petits traits accessoires, tels qu'on peut en trouver partout, et en les élevant au rang de vecteurs des inférences les plus poussées et les plus étranges. Les adversaires diront que ces analogies et corrélations n'existent justement pas, mais qu'elles sont introduites par nous dans le cas avec une perspicacité superflue³.

Alors avançons à pas lents en continuant à accentuer « à l'excès des petits traits accessoires ». Dit autrement, soyons excessif.

Penchons-nous sur la déposition, non pas procès-verbal d'audition mais déposition écrite pour le juge d'instruction dont chaque mot a été manifestement pesé de René Lancelin, 63 ans, mari de Léonie et père de Geneviève Lancelin, juriste, ancien avoué.

L'étonnante et unique déposition pré-écrite de René Lancelin (11 février 1933)

Les sœurs Christine et Léa Papin à notre service depuis environ sept ans [...] nous ont toujours donné du point de vue service, satisfaction entière⁴. [...]

¹ Notes relues, corrigées et augmentées d'un exposé pour le colloque de l'École lacanienne de psychanalyse, « Quand le cas fait loi », Paris, les 8 & 9 juin 2024.

² Jean Allouch, « Les sœurs Papin étaient trois et n'ont jamais été "sœurs" », Précédant Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin*, Paris, Beauchesne éditeur, [1984] 2021, p. x. Désormais cité, F. Dupré. Notre écho à cet ouvrage, Guy Casadamont, « Crimino-logiques, un "sujet" dans tous ses états ? », dans *Acteur social et délinquance, Hommage à Christian Debuyst*, Liège-Bruxelles, Pierre Mardaga éditeur, 1990, p. 403-413.

³ Sigmund Freud, *Une névrose diabolique au XVII^e siècle*, Paris, PUF, [1923] 1991, p. 228.

⁴ Les soulignements dans l'ensemble des citations sont de notre initiative.

Pendant tout le temps où nous avons habité Place de la Préfecture nous n'avons eu qu'à nous louer de ces filles qui voyaient leur mère et sortaient avec elle.

Le seul ennui était que Mme Papin [divorcée de Gustave Papin, elle est Clémence Derée] revenait trop souvent à la charge pour demander des augmentations de gages. [...] ⁵.

En octobre 1929, les sœurs rompent avec leur mère.

Lancelin :

Cette brouille avec la mère a aigri certainement le caractère des filles qui sont devenues sombres et taciturnes. Depuis cette époque, ni ma femme ni moi nous n'échangions de conversations avec elles en dehors des besoins du service ⁶.

Contrepoint, de son côté Erik Porge note dans une revue à l'existence improbable, qu'à cette date Christine et Léa « rompent, sans heurt, avec leur mère ⁷. »

Sous les Lancelin, régime de maîtrise domestique de croisements à cinq sur fond de silence de plomb sous le même toit qui ne peut être le même, au 6 rue Bruyère, au Mans.

L'embrouille à la Mairie du Mans

Fin août ou début septembre 1931 est l'année de ce que l'on a appelé « L'incident de la mairie ⁸ », que l'on pourrait aussi appeler « l'embrouille à la Mairie ». Francis Dupré cite le journal *La Sarthe* du 5 février :

Il y a deux ans, les sœurs Papin qui avaient pris la précaution de revêtir leurs belles toilettes, ayant aux mains de longs gants blancs, se présentèrent dans le cabinet de M. Arsène Le Feuvre, qui à cette époque était maire du Mans.

Elles tinrent devant lui d'étranges propos, accusant plusieurs personnes de les poursuivre et de les persécuter ⁹.

Les poursuivre de quoi ?

Qu'ont-elles dit à trois autorités locales saisies chacune ce même jour ? Là les mémoires flanchent. Le maire, le secrétaire général de mairie et le commissaire central de police auquel

⁵ Gérard Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, Le Mans, Éditions Cénomane, 2000, p. 234.

⁶ *Id.*, p. 234-235. Désormais ainsi cité.

⁷ Erik Porge, « Passage à l'acte de la structure — Le cas des sœurs Papin », *L'Invité, 1. Juridique — Éthique — Passage à l'acte*, Clichy, Bulletin du CMP, 1984, p. 12.

⁸ F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin, op. cit.*, p. 146.

⁹ *Id.*, p. 147.

le maire a finalement adressé les deux sœurs (pas moins) ne se souviennent pas des propos tenus par Christine Papin.

Quelques décennies plus tard, qui chronique ce moment pour le journal *Libération* du 20 décembre 2000, à l'occasion de la sortie du film de Jean-Pierre Denis, *Les blessures assassines* retient ceci : « [...] elle [Christine] accusait leurs patrons de les persécuter et de les séquestrer¹⁰ ».

Ambiguë déposition de Lancelin sur ce point :

Il y a environ dix-huit mois, elles ont accusé M. Lefevre, Maire du Mans, de je ne sais trop quoi [nos italiques] et l'ont menacé à la mairie. M. le Commissaire Central m'a mis au courant de cet incident qui s'était produit pendant une de nos absences. Quand j'ai été de retour, il m'a dit que mes domestiques lui avaient paru toutes deux fort exaltées ; mais je ne me souviens pas qu'il m'ait conseillé de ne pas les garder à notre service¹¹.

Le 21 mars, le Commissaire de police du Mans dépose en des termes... contraires :

M. Lancelin ne contesta pas qu'elles étaient un peu bizarres mais ajouta quelles donnaient entière satisfaction au point de vue service, qu'il ne pouvait les renvoyer [cet impouvoir est-il une impuissance soit un *pouvoir ne pas* les renvoyer.] Je me suis permis de dire : si j'avais des domestiques de ce genre, je ne les garderais pas longtemps.

J'avais en effet à ce moment-là, l'impression que les sœurs Papin avaient quelque chose d'anormal qu'elles se croyaient persécutées [croyance sans fondement ?]. Quand M. Lancelin quitta mon cabinet je vis bien qu'il avait toute confiance en ces deux jeunes filles¹².

Le président des assises pose cette question à Christine :

— Au mois de septembre 1931, vous et votre sœur êtes allées trouver le maire du Mans. Pourquoi ? Qu'aviez-vous à lui demander ?

— Christine : C'était pour un acte de naissance¹³.

Une naissance ?

Plus loin, R. Lancelin dans sa déposition :

Je ne me suis aperçu d'aucun changement dans leur attitude depuis cette époque [1931] — *si ce n'est peut-être* [nos italiques.] une aggravation de leur mutisme — mais je ne crois pas que dans

¹⁰ François Danet et Sophie Ferruci, « L'affaire Papin travestie », *Libération* du 20 décembre 2000, p. 6.

¹¹ G. Gourmel, *L'ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 235.

¹² *Id.*, p. 238.

¹³ *Id.*, p. 168.

les derniers mois qui ont précédé leur crime¹⁴, elles aient reçu la moindre observation désagréable de ma femme, ni de ma fille.

Soit, mais alors ... ?

Il poursuit :

Les ordres leur étaient donnés par ma femme, le matin lorsqu'elle remettait à Christine l'argent nécessaire ; je crois qu'elle ne leur parlait plus guère le restant de la journée. [...] Quant à la femme de chambre, Léa qui naturellement [*sic*] se trouvait davantage dans les appartements, les ordres lui étaient donnés, au fur et à mesure des besoins et je n'ai jamais entendu la moindre récrimination de sa part¹⁵.

Puis, cette déclaration récapitulative :

Nous avons traité les domestiques avec beaucoup d'égard¹⁶ :

Elles avaient toute liberté compatible avec le service et les usages admis. La cuisinière sortait tous les jours pour les approvisionnements et restait dehors une heure, une heure et demie sans qu'on lui ait jamais fait d'observation sur le temps qu'elle mettait à faire ses courses¹⁷. [...]

Depuis deux ans environ, [février 1931] leurs sorties du dimanche sont devenues plus rares sans qu'elles aient donné de motifs¹⁸. [...]

Nos habitudes étaient très réglées¹⁹.

Observations de René Lancelin à propos de Léa :

Intelligence bornée [laquelle ne l'est pas ?] — acceptant toujours les observations sans rien dire et faisant mécaniquement son travail et ne cherchant jamais à faire conversation avec ses maîtres [René Lancelin laisse poindre ici un désir de... « faire conversation » avec Léa]. Ma femme la commandait *très doucement* [nos italiques] et jamais je n'ai entendu de sa part un mot plus haut que l'autre²⁰ [tous également hauts ?]. [...]

Puis, cet étrange constat :

¹⁴ Dans cette déposition, le mot « crime » est un hapax et n'emporte aucun jugement dépréciatif.

¹⁵ G. Gourmel, *L'ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 235.

¹⁶ *Id.*, p. 235.

¹⁷ *Id.*, p. 235-236.

¹⁸ *Id.*, p. 236.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Id.*, p. 237.

Physiquement, [Léa] *avait depuis quelque temps maigri* et se rapprochait de plus en plus comme ressemblance de sa sœur aînée [la sœur aînée de Christine et Léa, Emilia, vient d'être méconnue par le maître de maison].

Curieusement, René Lancelin délivre un remarquable certificat de... moralité aux sœurs Papin :

Nous n'avons jamais rien remarqué qui puisse laisser supposer qu'elles aient une mauvaise conduite, ni même légère. Aucune visite suspecte, aucune correspondance [surveillance de la correspondance ?] n'a jamais été surprise. Lorsqu'elles sortaient elles étaient toujours mises, plutôt avec élégance, et paraissaient aimer la toilette. [...].

Nous n'avons jamais rien remarqué d'anormal dans leur vie privée, ni dans les relations qu'elles pouvaient avoir entre elles²¹.

Comment ne pas lire en filigrane cette déposition comme un plaidoyer *pro domo* — comment dire mieux ? — relatif à une domesticité déclarée parfaite côté maîtres et aussi côté domestiques dans la maison Lancelin de telle sorte que le maître n'a nul grief à articuler contre les deux sœurs et d'ailleurs... elles non plus. Souveraines sœurs Papin ?

Tout serait donc le meilleur des mondes dans la domesticité Lancelin/Papin.

1960/1963, une correspondance entre confrères

Préparant une étude sur l'affaire Papin, Louis Le Guillant, médecin-psychiatre à l'hôpital psychiatrique de Villejuif, écrit le 21 avril 1960 à son confrère et ami Pierre Schützenberger premier expert commis par le juge d'instruction, afin de se documenter sur l'affaire, puis trois ans plus tard, une autre lettre le 25 novembre 1963, — il en résultera un article publié dans la revue *Les Temps Modernes* en novembre 1963²². Schützenberger lui écrit le 10 décembre 1963 évoquant, je cite, « cette période d'il y a presque 20 ans²³ ! ». Presque vingt ans ? Non, trente : 1933/1963. Quelque chose aurait-il été vain dans l'expertise des médecins ?

Un évènement d'archive se produit ! Isabelle Bedouet reçoit par la poste et venant d'une belle-fille de Schützenberger, — Anne Ancelin-Schützenberger — des archives de son beau-père sur l'affaire Papin dans lesquelles on peut lire ceci après qu'il ait lu l'article de Le Guillant paru dans *Les Temps Modernes* :

²¹ *Ibid.*

²² Louis Le Guillant, « L'affaire des sœurs Papin », *Les Temps modernes*, n°210, 1963, p. 868-913.

²³ Isabelle Bedouet, *Le crime des sœurs Papin, Les dessous de l'affaire*, Paris, Éditions Imago, 2016, p. 135.

Tu feins de critiquer (bien légèrement) les experts mais tu ne pouvais dire leur opinion vraie que (pour deux au moins) ils avaient tu... notre « commission » car nous étions en 1934 encore dans le règne de ce que Guiraud appelait plaisamment la « paléo-psychiatrie » ne faisait aucune allusion à l'explication psychologique du crime et ce domaine était fermé à nos investigations officielles... [ah bon... ?]

L'expert « chevronné » Truelle²⁴ en connaissait un bout comme on dit, mais les affaires Gorguloff/Doumer et Violette Nozière où il avait eu bagarre l'avaient incité à une prudence extrême et à ne « pas sortir du cadre de sa mission »... dans cette affaire où

les magistrats par solidarité avec Lancelin l'avoué, [...] n'avaient²⁵ aucun intérêt à dire si les Lancelin avaient été humaines... si la condition de bonne n'avait pas été ce qu'elle était dans cette affaire... donc le bon Truelle n'avait aucune envie de soulever le rideau de la vie privée Lancelin [...] personne n'a voulu y prêter attention et c'est pourquoi il s'est tenu à l'écart et n'a pas répondu à des questions qu'on ne lui posait pas, si nous avons évoqué le vrai motif²⁶ quel tollé aux assises, excuser les Papin c'était gratuitement [sic] porter ombrage aux (bourgeoises) victimes...

Nous nous souvenons très bien ma femme et moi que ce bon Truelle ait vu clair sur la haine et les motifs qui l'avaient inspirée manifestée par les Papin et sur le plan psychologique aurait peut-être constitué une excuse... mais en réalité tout cela était de la « bouffonnerie » c'était la défense de la société bourgeoise d'un des leurs par ses pairs... et les jurés campagnards suivaient... les Sarthois sont madrés [malins] et riches... [...].

Oui Truelle et moi avons bien vu le vrai motif *mais on ne nous le demandait pas et il eut été mal accepté que nous dérogiions aux us de la justice*, peut-être penserai-je que nous aurions dû le faire mais je te dirai qu'en 1934 en province surtout on était les experts encore esclaves d'un certain conformisme... [...]²⁷.

On songe à Lacan citant Boileau : « Il n'y a pas de degré du médiocre au pire²⁸. » Donc, ce « vrai motif » aurait été su et tu par au moins deux des trois médecins-experts.

²⁴ Victor Truelle (1871-1938), médecin-chef de l'Asile d'aliénés de Sainte-Anne à Paris.

²⁵ Nous avons accordé le pluriel.

²⁶ Souligné dans la lettre dactylographiée.

²⁷ P. Schützenberger, in Isabelle Bedouet, *Le crime des sœurs Papin, Les dessous de l'affaire*, op. cit., p. 136-137. Les italiques sont de notre fait dans les passages cités de cette lettre.

²⁸ Jacques Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 72.

De ce « vrai motif » l’instruction criminelle ne dira mot ; on remarquera que cette lettre en forme de semi *mea culpa* ne l’écrit pas non plus à un confrère et ami — le soulignement reste ici une forme vide de contenu.

Une lettre de l’aumônier de la prison adressée au premier expert commis

Il y a possiblement du neuf dans cette affaire Papin si l’on veut bien se pencher sur une lettre de l’aumônier de la maison d’arrêt du Mans, adressée trois jours après le drame, ce 5 février 1933, au Dr. Schützenberger premier expert commis dès le 3 février et le premier à visiter les sœurs Papin à la maison d’arrêt.

Voici cette lettre (manuscrite) :

Monsieur le Docteur,

Veillez me permettre une suite à notre conversation de ce matin à la prison. Vous n’êtes pas de ce pays dont moi-même, y étant né, je ne suis que par un seul de mes quatre grands-parents. Voici deux dictons locaux qui pourraient vous donner quelques lumières sur la singulière mentalité du cru « pur jus ».

Mauciau, combien ton viau ?

— Deux mois.

— Quel âge a-t-il ?

— Dix pistoles

— Bonjour, Mauciau.

— Mauciau, j’fauche,

— Pour qui fauches-tu ?

— J’gagne un écu.

[...]

Ce petit renseignement psychologique, dont vous pourrez vérifier la valeur par l’expérience, vous aidera au besoin à comprendre l’incompréhensible [pas moins]. Certainement on est loin ici d’un paradis terrestre [quel rapport ?].

Veillez agréer, Monsieur le docteur, en attendant le plaisir de nous rencontrer à nouveau, l’expression de mes sentiments respectueux.

J.-M.-C. Verseux

Aumônier de la prison depuis 15 ans²⁹.

Sur quoi Isabelle Bedouet écrit : « Une vérité inconvenante à révéler ? Tout est envisageable³⁰ ». Puis, elle va à la ligne et... passe à autre chose, n'envisageant rien³¹.

Dans un texte préparé pour le 1er Congrès de l'École lacanienne de psychanalyse (Paris, le 17 novembre 1985) portant pour titre « Destitution subjective » Jean Allouch note que « c'est au faux que porte l'analyse, non au mentir-vrai cher à Aragon mais au parler-faux. Ce parler ne tient pas à la parole mais au langage³². » Jean Allouch tenait le parler-faux pour une modalité décisive du dire. Il lui est arrivé de relater que lors de sa passe³³, il a fait fuir l'un de ses passeurs en lui parlant-faux. Parler-faux, c'est parler d'autre chose que de « la chose même » pour que celle-ci puisse s'entra-percevoir par le biais d'un déchiffrement.

Mon hypothèse est donc que l'aumônier de la prison a adressé au médecin-expert un texte *chiffré*. C'est à son chiffre qu'il s'agit d'accéder.

Dès lors, reprenons :

Mauciau, combien ton viau ?

— Deux mois.

— Quel âge a-t-il ?

— Dix pistoles

— Un viau = le veau, le petit de la vache et du taureau, âgé de deux mois ou en gestation depuis deux mois. Une période de temps est d'emblée précisée. On aura noté l'inversion, deux à deux, du jeu des questions et des réponses. Pour le plaisir du jeu ? Pour surprendre ? Pour intriguer ?
Pour faire signe.

²⁹ I. Bedouet, *Le crime des sœurs Papin, Les dessous de l'affaire*, op. cit., p. 139-140. Est opéré dans ce livre une superposition avec une autre affaire criminelle survenue dans de toutes autres circonstances qui aurait joué dans la possibilité même de l'affaire Papin. Notre « dessous » n'est pas celui-là comme on va pouvoir le lire.

³⁰ *Id.*, p. 140.

³¹ Psychothérapeute et peintre, Isabelle Bedouet publie une jolie bande dessinée en couleurs, *La folle histoire des sœurs Papin* (Nantes, Éditions Ouest-France, 2023) dans laquelle elle publie (p. 93) un extrait de la correspondance Schützenberger/ Le Guillant, mais ne publie pas la lettre de l'aumônier de la prison.

³² Jean Allouch, « Sur la destitution subjective », 1985, p. 17 :

<https://www.jeanallouch.com/document/377/1985-Sur-la-destitution-subjective>

³³ Sur l'épreuve de la passe avancée par Jacques Lacan un 9 octobre 1967, cf. « Note sur la passe », *revue Spy* 2015, p. 25-28.

À la précision de l'âge est associé un coût en argent. On pourrait croire à un marché aux bovins, à une discussion entre un vendeur et un acheteur d'un veau âgé de deux mois. Le prix demandé est-il prix d'une vente possible du veau, ou le prix d'autre chose ?

Continuons.

— Bonjour, Mauciau.

— Mauciau, j'fauche,

— Pour qui fauches-tu ? [pas de réponse]

— J'gagne un écu. [prix de la fauche]

— « *Bonjour Mauciau.* » Qui est ce « Monsieur », dans l'histoire au plus effroyable du drame Lancelin ? « Mauciau, j'fauche », « Monsieur, je fauche ». Offre d'un faire, d'un fauchage. Faucher *quoi* ? Le veau âgé de deux mois ? Le veau à naître alors à deux mois de gestation ?

« Monsieur, je fauche. » Mais qui est ce « Monsieur » ? Celui que les sœurs Papin appellent... « Monsieur » ? S'agit-il alors de lire : « Monsieur Lancelin, je fauche. » Question du « Monsieur » tutoyant le faucheur : — « Pour qui fauches-tu ? » Oui, *pour qui* ? La discrétion commande que le « qui » ne soit pas nommé. D'où une réponse à côté : à le faire, « J'gagne un écu. »

Dans les parages du droit civil, le discours coutumier avance cet adage : *Is fecit cui prodest* : « Il l'a fait, celui qui en profite³⁴. »

« Mauciau »/« viau », l'aumônier ne néglige pas les assonances. « Mauciau » écrit m a u c i a u, ces trois dernières lettres étant les mêmes trois dernières lettres que celles de v i a u, alors qu'est aussi d'usage l'écriture « mossieu », ainsi sous la plume de Clémence Derée dans une lettre du 7 août 1934 adressée au « Directeur Chef » de l'asile d'aliénés de Rennes³⁵. Dans cet asile, Christine Papin sera finalement internée, elle s'y laissera mourir de faim, son décès survenant le 18 mai 1937.

On s'interroge : *Le viau de Mauciau* ? L'aumônier attire l'attention de son unique lecteur sur la portée de sa lettre, comme s'il lui disait : « Ne croyez pas que je vous parle d'un parler local en l'exemplifiant du marché des bovins ou d'une autre activité agricole. »

Relisons :

³⁴ Gérard Cornu, *Linguistique juridique*, Paris, Éditions Montchrestien, 1990, p. 400.

³⁵ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 189.

Ce petit renseignement psychologique, dont vous pourrez vérifier la valeur par l'expérience, vous aidera au besoin à comprendre l'incompréhensible. Certainement on est loin ici d'un paradis terrestre.

« Comprendre l'incompréhensible », l'enjeu de cette lettre du 5 février, trois jours après le drame, n'est pas mince, pour devoir ainsi se conclure. Loin d'un paradis terrestre, pour un prêtre ce doit être près d'un enfer terrestre.

Mon hypothèse, fragile comme toute hypothèse, David Allen aime à le rappeler, tient sur un fil, — mais peut-être est-ce un fil d'Ariane³⁶ —, est que l'aumônier de la prison fait état dans cette lettre adressée à Schutzenberger futur rédacteur du rapport d'expertise, de quoi ?

D'un avortement pratiqué sur... Léa Papin faisant suite à un viol par le maître de maison.

En ce cas, et pour faire écho au titre de la traduction par Guy Le Gaufey du livre de John Forrester, *Thinking in Cases, Si p, alors quoi ?*³⁷, la formule en serait exemplairement :

Si viol ancillaire — suivi de grossesse — suivie d'un avortement sous le toit Lancelin, alors...

Alors quoi ? Alors l'enfer pour la famille Lancelin, Madame et Mademoiselle étant prises pour cibles ; la rupture avec « Monsieur » ayant été d'ores et déjà actée³⁸, avec lui plus aucune conversation ne vaut.

C'est le moment de rappeler que Emilia (née le 12 février 1902³⁹), sœur aînée de Christine et Léa aurait été violée par son père Gustave alors qu'elle était âgée de 11 ans. La romancière mancelle Paulette Houdyer y revient à de multiples reprises tout au long de son livre⁴⁰. Fixant une photographie des cadavres de Geneviève et Léonie Lancelin, Gérard Gourmel, chroniqueur judiciaire et pratiquant minutieux des archives judiciaires et policières écrit ceci :

Les deux femmes gisaient sur le plancher les jambes écartées. Leurs jupes étaient retroussées. Le pantalon de dessous, abaissé, portait les empreintes de mains sanglantes. Les chairs étaient

³⁶ Un numéro de *L'Âne*, (oct. déc. 1991, n° 48), un spécial Lacan, titre en première de couverture : « Le fil d'Ariane ». Il court, ce fil, des pages 35 à la dernière page 55, où l'on trouve un article de François Ewald à propos de Michel Foucault : « Le sujet et la vérité. » Ce numéro republie l'entretien à *L'Express* (31 mai 1957, n°310) de Jacques Lacan : « Clefs pour la psychanalyse », p. 28-33.

³⁷ John Forrester, *Si p, alors quoi ? Une approche anglo-saxonne du cas*, Paris, Epel, 2024. Ce titre est celui du premier chapitre de ce livre.

³⁸ Lors de l'été 1931 ? Née le 15 septembre 1911, à cette date Léa va avoir vingt ans.

³⁹ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 247.

⁴⁰ Paulette Houdyer, *L'affaire Papin, Le diable dans la peau*, le Mans, Éditions Cénomane, [1966] 1988, p. 67, p. 72, p. 85-86, p. 90, p. 93, p. 137 et p. 210.

dénudées et lacérées. Un trousseau de clés entre les genoux de l'une. S'imposent à l'esprit des actes de sadisme perpétrés après un double viol⁴¹.

Comme si se répartissaient deux viols dans l'histoire désormais dite Lancelin/Papin, Emilia et Léa victimes de viol et puis double viol sur la famille Lancelin, d'une mère et de sa fille, deux viols agis dans ce massacre *annoncé* à un moment du drame ; laissant Lancelin seul⁴².

Moments d'un geste

R. Lancelin fait état d'une « conviction », cela il le sait :

Ma conviction est que ces filles — *sans aucune explication, ni provocation* — *ont dû se précipiter sur ma femme et ma fille* [nos italiques] au moment où celles-ci gagnaient le palier du premier étage.

Elles devaient être embusquées sur les premières marches du 2ème étage et par conséquent ne pouvaient être vues par les personnes montant le [au] 1er étage⁴³.

Il n'y a pas à douter de cette précipitation, engagement initial de l'attaque. Ambiance plus qu'électrique, exclusivement du côté des sœurs Papin. De cela Christine témoigne : « *Une étincelle a jailli du fer et l'éclairage s'est éteint dans la pièce où je me trouvais*⁴⁴. » Étincelle sur fond d'obscurité.

Le 12 juillet le juge interroge Christine :

Votre sœur, voyant Mme Lancelin sur le point de se relever, a dit qu'elle s'était précipitée sur elle, lui avait pris la tête et la lui avait heurtée sur le plancher ?

Christine : Je le lui avais dit.

Le juge :

Vous lui avez dit aussi d'arracher les yeux de Mme Lancelin, a-t-elle déclaré, ce qu'elle a fait aussitôt. Puis elle a frappé Mme Lancelin à la tête avec le pichet en étain dont vous vous étiez servie vous-même pour fracasser la tête de Mlle Lancelin après lui avoir arraché un œil.

⁴¹ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 155.

⁴² On s'est interrogé, sur le point de savoir pourquoi R. Lancelin n'avait-t-il pas été la cible (unique) des sœurs Papin ? On ne le sait pas bien. Après le massacre, Christine ferme à clef la porte extérieure du domicile Lancelin de telle sorte que « Monsieur » ne puisse pas rentrer chez lui. Elle ferme aussi à clef la porte de leur chambre. Ce n'est pas « Monsieur » qu'elles attendent, c'est la police. Qu'auraient-elles à lui dire à « Monsieur » ? Rien. À ce « rien », elles se sont tenues lors du procès d'assises. Pas de plainte. Un silence soutenu. Dignité de ne pas donner accès à une intimité ouvertement et sanguinairement blessée et déchirée.

⁴³ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 236.

⁴⁴ *Id.*, p. 94 et 200.

C'est moi qui avais passé le pichet en étain à ma sœur après m'en être servi moi-même.

Pivotement subjectif, après les premiers coups portés :

Christine :

Voyant que je ne venais pas à bout de Mme Lancelin, *je me suis mise en furie*, [lire sans contradiction : elle est mise en furie] je lui ai enfoncé mes ongles dans les yeux et je les lui ai arrachés. C'est alors qu'elle est tombée⁴⁵.

Le 2 février au soir, Christine répond en ces termes :

Ensuite, je suis descendue précipitamment à la cuisine et suis allée chercher un marteau et un couteau de cuisine ; avec ces deux instruments, ma sœur et moi, nous nous sommes acharnées sur nos deux maîtresses, nous avons frappé sur la tête, à coups de marteau et nous avons également frappé avec un pot en étain qui était placé sur une petite table sur le palier. *Nous avons changé plusieurs fois les instruments de l'une à l'autre* [nos italiques. Folle et en cela même rigoureuse coordination], c'est-à-dire que j'avais passé le marteau à ma sœur pour frapper et elle m'a passé le couteau, nous avons fait la même chose pour le pot d'étain⁴⁶.

Le 12 juillet :

Le juge :

Ensuite, de cet usage du pichet en étain par vous et par votre sœur, on eût pu croire que votre fureur était apaisée, mais il n'en était rien. D'après votre sœur vous lui avez dit à ce moment dans un état de *surexcitation extrême* [nos italiques] : « Je vais les massacrer ».

Christine : *Je ne m'en souviens pas* [nos italiques⁴⁷].

Considérons que cette amnésie n'est pas feinte, elle serait alors la marque d'un *passage* qui s'amorce, dans ce moment de pivotement subjectif, Christine n'étant plus co-agent de l'attaque initiale mais sujet *au...* crime lequel déploie son mouvement, sa conscience s'altérant, sa mémoire s'estompant.

Léa témoigne de ceci : « Ma sœur paraissait furieuse. Elle criait et respirait en soufflant bruyamment⁴⁸. [...] Ma sœur et moi nous poussions des cris au cours de la lutte⁴⁹. »

⁴⁵ F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin, op. cit.*, p. 44.

⁴⁶ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin, op. cit.*, p. 241.

⁴⁷ *Id.*, p. 36.

⁴⁸ *Id.* p. 40.

⁴⁹ *Id.*, p. 225.

Les deux sœurs se savent engagées dans une lutte à mort. Léa : « Comme ma sœur, j'aime mieux avoir eu la peau de nos patronnes, plutôt que ce soit elles qui aient eu la nôtre⁵⁰. »

Les déclarations d'après-coup de juillet 1933 donnent l'impression d'une maîtrise celle qui relèverait du saut épique⁵¹, soulèvement⁵² sororal à l'endroit d'un intolérable sexuel (le viol) et sexué (l'avortement), pré-méditation et préparation. Schématiquement, on peut distinguer trois temps subjectifs. 1/L'attaque pot d'étain en mains est alors de mise, c'est le premier temps, les sœurs Papin aux aguets se sont précipitées sur leurs cibles leur fracassant la tête ; 2/ deuxième temps qui dans la procédure judiciaire s'écrit « ensuite », soit un *moment de pivotement* qui se dit par Christine : « Je vais les massacrer. » 3/ Troisième temps, les sœurs Papin *s'armant plus encore* (couteau et marteau) *vont être précipitées* plus qu'elles ne se précipitent. Non pré-méditation et fulguration, c'est ce que dans l'affaire Nozière (à un moment précis)⁵³, est appelé « le passage du crime ». C'est « lui » qui passe — impersonnel — tandis que le sujet *au* crime en est *le passeur ébloui*, moment de *désobjectivation* accentuée.

Cela, Christine le déclare remarquablement au juge à sa façon : « Je vous assure que nous n'avons pas prémédité ce coup-là, s'il l'avait été il n'aurait certainement pas été si bien fait⁵⁴. »

Hegel dans la longue Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* (1807) lue par Jean-Luc Nancy : « Il n'y a pas de continuité du passage qui ne soit aussi bien déchirure d'un éclair⁵⁵ ». Très bien, mais alors *quoi passe* dans la « déchirure d'un éclair » qui est un temps bref et précipitant d'éblouissement ?

Délirons quelque peu. Et si l'attaque initiale en tant qu'elle *se sera prolongée* d'un inutile massacre avait été le *décalque mimétique* sauvage des scènes du viol et de l'avortement, d'un faire (Christine et Léa auront parlé du fer à repasser et de sa panne) — passant et repassant ? Acharnement, a-t-on dit. C'est de chair *meurtrie* dont il aurait été question.

⁵⁰ *Id.*, p. 240. Interrogatoire du 2 février 1933 au commissariat central de police.

⁵¹ Cette notion de « saut épique » est avancée par Fethi Benslama dans son livre, *Le Saut épique ou le basculement dans le jihâd*, Arles, Actes Sud, 2021.

⁵² Louis Le Guillant note : « Pour des filles placées en maison bourgeoise au Mans, en 1933, rejeter la religion, rompre avec leur mère, refuser de cotiser à la Sécurité sociale, de travailler à la prison et d'y être tutoyée, ce n'était pas rien. » En effet. L. Le Guillant, « L'affaire des sœurs Papin », *op. cit.*, p. 913.

⁵³ Guy Casadamont, *L'Épopée Nozière*, Paris, Epel, 2022.

⁵⁴ F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin*, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁵ Jean-Luc Nancy, *Hegel, L'inquiétude du négatif*, Paris, Hachette, 1997, p. 57.

Le passage de la seconde analytique du sexe (un désir épique de vengeance effectif, armes par destination à la main) à la première analytique du sexe⁵⁶ finalement poussée à son paroxysme, s'effectue tel un glissement à la Escher, dans une accélération foudroyante qui est ici celle de l'éclair⁵⁷.

Dans cette affaire désormais Lancelin/Papin, il n'y avait plus place que pour une sainte colère et une vengeance armée qui iraient à leur terme celui de l'épuisement pulsionnel des porteuses et servantes du crime. Sainte colère et vengeance relatives au viol et à l'avortement planant au-dessus de cette attaque surprise pour ses/des cibles se prolongeant d'une fulgurance déclenchant en un éclair un massacre sans autre reste que celui de deux cadavres méconnaissables gisant au sol. Le passage du crime dans sa pointe extrême et terminale (première analytique du sexe) vient redoubler le motif (seulement parlé entre les sœurs) de l'épopée vengeresse (seconde analytique du sexe). En quoi nous croyons répondre à la question posée par Jean Allouch rappelée en exergue de cette présentation.

Christine dégrisée :

J'étais en furie, et ne me suis calmée qu'après les avoir frappées avec les objets saisis, *avoir vu leur état* [ce que donc, jusque-là elle n'avait pas pu *voir*] et tout le sang répandu⁵⁸.

Quant à Léa, elle n'a rien à dire sur cette scène du théâtre judiciaire à quoi comme sa sœur elle se montre indifférente, c'est que les deux scènes qui comptent se sont jouées sous le toit Lancelin, la suite judiciaire est un « théâtre » dérisoire : Prosopopée Léa : « Je n'ai rien à (vous) dire. »

« Pour moi, je suis sourde et muette⁵⁹. »

Christine, lors de l'interrogatoire du 12 juillet :

⁵⁶ Sur la distinction des deux analytiques du sexe avancée et problématisée par Jean Allouch à partir du frayage de Jacques Lacan, cf. Jean Allouch, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*, Paris, Epel, 2017 ; aussi, Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, Paris, Epel, 2019.

⁵⁷ En considération de la problématique des deux analytiques du sexe, on conclura, par-delà bien et mal, à un acquittement. En effet, la catégorie de saut épique fait tomber du même coup les catégories commune et juridique de crime, tandis que *le passage du crime dans son impersonnalité* est rattachable à l'article 64 de l'ancien Code pénal sur ladite « démence ».

⁵⁸ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 221. Interrogatoire du 7 février 1933.

⁵⁹ *Id.*, interrogatoire du 2 février 1933, p. 38 et p. 200 ; interrogatoire du 7 février, p. 200.

Je ne vous ai pas dit toute la vérité [la dire toute est impossible selon J. Lacan⁶⁰] [...] Je ne me rappelle pas bien d'ailleurs comment tout s'est passé⁶¹.

« D'où avaient-elles tiré cette énergie diabolique surgissant d'on ne sait où ? » interroge Francis Dupré⁶² qui s'abstient de répondre afin de ne pas rabattre un tel *tirage*, réservant un reste inexplicable⁶³.

La formule virgilienne *Acheronta movebo* posée avec Freud et son accentuation par Foucault est comme la formule condensée du *passage* du saut épique (sainte colère agissante, seconde analytique du sexe) virant au passage du crime « lui-même » (première analytique du sexe) pour reprendre les termes de la problématique avancée par J. Allouch. Notons que préalablement à cet engagement du saut épique se trouve une condition possiblement suspensive de l'acte épique : « *Si* [...] je ne peux fléchir les dieux d'en haut (le Maire du Mans, le Secrétaire général de Mairie, le Commissaire central de police), je ferai agir l'Achéron ». Plutôt qu'une défaite portée à vie à même la chair, bondit la possibilité du soulèvement sororal dans une lutte à mort, scandé par un temps bref de pivotement qui aura ouvert le passage au crime. Chez ces deux femmes traversées, il n'aura pas été transigé avec l'honneur.

À resserrer le propos, le soulèvement des deux sœurs Papin apparaît relever d'une quasi-superposition de la seconde et de la première analytique du sexe (dans cet ordre temporel), celle-ci poussée à son paroxysme de sang ; cette configuration rejoint le passage du crime dans son impersonnalité, là où il n'est (plus) personne.

Les ultimes mots de Christine Papin

En 1983, Francis Dupré s'en va trouver le Docteur Guillermin exerçant à l'asile d'aliénés de Rennes. Ce dernier lui confie n'avoir jamais oublié Christine Papin. Ce médecin relate qu'il la voyait tous les jours lors de sa visite à son lit, et parfois il la faisait venir dans son bureau :

[...] Rien n'accrochait dit-il, je m'en souviendrais : je la sentais ailleurs, pas dans le service. [...] J'ai essayé de parler avec elle du crime proprement dit mais aussi d'elle, de son histoire. Une

⁶⁰ C'est l'entame de sa *Télévision*, précitée note 28.

⁶¹ G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin*, op. cit., p. 228. Signe (a)mnésique du passage de l'éclair.

⁶² F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin*, op. cit., p. 242.

⁶³ Michel Foucault : « [...] *l'homme qui se lève est finalement sans explication* ; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons [...] Énigme du soulèvement. » Article paru sous le titre « Inutile de se soulever ? » en première page du journal *Le Monde* des 11-12 mai 1979, réédité dans Michel Foucault, *Dits et écrits, Tome III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 791 et 792, nos italiques.

seule fois, assez longtemps après son hospitalisation, elle a lâché quelques paroles sur *le maléfice des bijoux Lancelin* [nos italiques]. C'est la seule fois qu'elle a parlé⁶⁴.

Deux additifs :

1. De l'une de ses patronnes à propos de Christine Papin, ce témoignage :

Impartialement je dois dire que c'était une domestique stylée, possédant d'excellentes qualités et dont j'ai regretté le départ. C'est sa mère qui, pour un motif que j'ignore, l'a fait quitter son emploi. [...] Elle était très propre, soigneuse, courageuse, très honnête et sa conduite m'a toujours paru irréprochable. Très gaie, sociable, prévenante, elle était douée d'un très bon caractère. Jamais elle ne s'est emportée et, sans être timide, elle a toujours eu une attitude déférente à mon égard. En aucune occasion il ne m'a été donné de soupçonner qu'elle ne fut pas normale. Au contraire, il m'a toujours semblé que ses facultés étaient parfaitement équilibrées⁶⁵.

2. Sur les ondes de France-Culture⁶⁶, dans une émission portant sur l'affaire Papin, Nadjma Bouakri, journaliste, pose cette question à brûle-pourpoint à Jean Allouch : « Elles sont soulagées ? » Jean Allouch marque d'abord un bref suspens, puis répond :

[...] oui sans doute sans doute en un certain sens soulagées oui oui et en un autre sens soulagées en ce sens que c'est fait, c'est fait, quelque chose, on sait pas dire quoi, mais quelque chose a pris fin ! Et donc comme si une vie était accomplie à la limite, vous savez on dit ça, on dit que on peut mourir plus facilement si on a eu une vie accomplie, si on a eu une vie, avec un certain nombre de réalisations et pour Christine en tout cas oui quelque chose s'est accompli comme le Christ en croix, quelque chose a eu lieu et donc il n'y a rien à ajouter [un léger rire s'entend].

⁶⁴ F. Dupré, *La « solution » du passage à l'acte, Le double crime des sœurs Papin, op. cit.*, p. 181.

⁶⁵ Témoignage de Mme Legeay qui employa Christine Papin huit à neuf mois jusqu'en janvier 1926, dans G. Gourmel, *L'Ombre double, Dits et non dits de l'affaire Papin, op. cit.*, p. 244.

⁶⁶ 2. « L'Énigme des sœurs siamoises », documentaire de Nadja Bouakri et Julie Bereci, 16 décembre 2018. Le 15 décembre 2018 : 1. « Deux bonnes dans une maison bourgeoise ».

Faire cas de *L'épopée Nozière*

Viviane Dubol, Catherine Franceschi, Clément Jallade

*Chez Lacan, la clinique analytique est une
clinique de l'écrit¹.*

Jean Allouch

Les nombreux documents, les témoignages, les entretiens, le film, les livres, sur l'affaire Violette Nozière construisent une archive insolite qui a été relue et tissée, en elle-même, produisant un autre livre, *L'épopée Nozière* de Guy Casadamont². Vivacité de la fabrique du cas tenue à la lettre près et ses suites ! De sa singularité subjective ne reste que peu de trace. Au « sujet » Violette, nous n'aurons jamais accès. Reste le cas, « un travail de fabrication artisanal³ », pas non plus complètement fictionnel. « *Translittérer* est écrire en réglant l'écrit sur l'écrit⁴ », déclarait Jean Allouch. C'est ce qui a été proposé au cours de la journée d'étude *Une épique folie* organisée le 25 mai 2024 par l'École lacanienne de psychanalyse à la Coupole de l'Université Paris 8. Des documents d'archive y étaient exposés, dont les photos de Violette à la une de magazines mises en regard d'affiches publicitaires de l'époque représentant la femme libre des années folles.

À partir de *L'épopée Nozière*, s'est imposé au cours de la préparation de cette journée un dispositif à trois voix⁵ comme un entrelacs incontournable. Notre « on-dit » se centrera sur les huit mois qui ont précédé le drame familial, ne tirant que quelques fils, beaucoup moins dépliés que l'écriture de Guy Casadamont qui tisse une dentelle textuelle comme souvent les monographies cliniques. Le premier fil de l'entrelacs narre le « récit » de l'épopée ; un autre

¹ Jean Allouch, *Lettre pour lettre, Transcrire, traduire, translittérer*, Paris, Epel, 2021, p. 363.

² Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, Paris, Epel, 2022.

³ Cette expression est d'Anne-Marie Vindras.

⁴ Jean Allouch, *Lettre pour lettre, op. cit.*, p. 20.

⁵ La troisième voix a été portée par Catherine Franceschi, que nous remercions chaleureusement ici pour sa participation à l'organisation du colloque et la relecture de cet article.

signale les « entours » contemporains du drame, mais aussi ultérieurs continuant à faire écho dans la société ; le dernier fil, celui dit de la « conjecture », permet au gré des faits de distinguer le passage à l'acte du saut épique sans toutefois les séparer radicalement. De cette manière d'entre, arriverons-nous à relever le défi que propose Jean Allouch : « Il nous faudra oser franchir le pas, parfaitement indiqué par Lacan, d'une clinique radicalement singulière, autrement dit sans nosographie...⁶ ».

Rue de Madagascar

Récit. Germaine Hézard est originaire d'une famille d'ouvriers vigneron de la Nièvre. À Paris, en 1913, elle rencontre Baptiste Nozière, originaire lui de la Haute-Loire. Comme bien d'autres, ils sont « montés à Paris » pour travailler. Il est chauffeur mécanicien de la ligne de train PLM (Paris-Lyon-Marseille). Germaine tient, un temps, un débit de boisson rue Monge puis restera mère au foyer. Germaine a 18 ans et demi et vient de divorcer de Louis Arnal, un mari brutal dont elle aura su s'émanciper. Violette, conçue avant le mariage, naît le 11 janvier 1915, dans le village maternel de Neuvy-sur-Loire.

Entours. Au moment où Violette Nozière naît, la Guerre de 14/18 est déjà déclarée.

Récit. Puis, Germaine et Baptiste s'installent au 9 rue de Madagascar, dans le 12^e arrondissement de Paris, dans un petit logement mansardé de deux pièces, au 6^e étage du second immeuble. De 1920 à 1928, Violette va à l'école maternelle et primaire, juste à côté. Les appréciations des maîtresses sont bonnes. On la dit trop gâtée par sa mère. Elle obtient son certificat d'étude primaire sans difficulté.

De 13 à 16 ans, elle est inscrite au collège Sophie Germain dans le 4^e arrondissement de Paris. C'est là qu'elle commence à être absente pour maladie et surtout s'absente du travail scolaire. « À surveiller au-dehors⁷ » note le corps enseignant. En septembre 1931, elle fait un court passage au Lycée Voltaire où le directeur conseille un placement en maison d'éducation. En octobre 1932, elle est inscrite, en seconde, au Lycée Fénelon, d'où elle sera radiée en décembre pour fausses signatures et un absentéisme massif. Le père est alors convoqué. Il est dit qu'un

⁶ Jean Allouch, « Horizontalité du sexe », Paris, *L'Unebêvue*, n°19, 2001-2, p. 164.

⁷ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, *op. cit.*, p. 180.

homme serait à l'origine du détournement de sa fille. Ce qui est sûr, c'est qu'Éros et les plaisirs de la chair la tourneboulent, l'appellent au-dehors : « C'est à l'âge de 16 ans que j'ai commencé à avoir des amants⁸ », dira-t-elle au juge.

Les parents, soucieux de la réussite scolaire de leur fille tenteront encore un établissement privé dispensant des cours par correspondance. Pour cette inscription à l'École Universelle dans le 16^e, les parents investissent plus qu'une année de leur loyer. Dans ce lieu, elle est considérée comme une bonne élève. Ce mois de juillet 1933, à la veille du drame familial, elle enverra un dernier devoir au moment où son père ayant une promotion professionnelle est nommé conducteur du train d'Albert Lebrun.

Entours. Albert Lebrun est le président de la République. Le 24 décembre 1934, trois mois après la condamnation à mort de Violette Nozière pour meurtre, double parricide et empoisonnement, il exercera le droit de grâce qu'il tient de la Constitution. L'accusée avait été tenue pour « entièrement responsable » de ses actes par la psychiatrie de l'époque. S'appliquait donc l'article 12 du code disposant que « Tout condamné à mort aura la tête tranchée » et l'article 13 :

Le coupable condamné à mort pour parricide sera conduit sur le lieu de l'exécution, en chemise, nus pieds, et la tête couverte d'un voile noir. Il sera exposé sur l'échafaud pendant qu'un huissier fera au peuple lecture de l'arrêt et condamnation ; et sera immédiatement exécuté à mort⁹.

Pour la société française largement patriarcale, le parricide représente la transgression ultime, le crime le plus effroyable.

⁸ *Id.*, p. 224.

⁹ *Id.*, p. 102.

La scène « tropmatique¹⁰ » du 15 décembre 1932

Récit. Dans le chemin de la déscolarisation, le 15 décembre 1932, se met en place le « prologue de la tragédie¹¹ », un moment « tropmatique ». Un rapport de police rapporte que le père reproche à sa fille d'avoir « traîné pendant un mois dans les cafés du Quartier Latin¹² » et lui a donné une gifle devant une amie de sa mère. « Allant jusqu'à frapper sa fille¹³ » écrit le commissaire de police du quartier. Le père reproche à sa fille de courir. Elle est allée en forêt de Sénart avec un jeune homme en automobile et son père l'a vue avec un jeune homme à la station de métro Saint-Michel.

Le 16 décembre, suite à cette scène de violence/humiliation et les reproches sur son absentéisme scolaire, Violette écrit une lettre à l'encre rouge où elle annonce son suicide pour 4 heures de l'après-midi. Elle écrit :

Je vous pardonne pour hier. Mais je ne peux supporter vos reproches.

Je vais me jeter dans la Seine.

Violette

PS : Je n'ai jamais « couru » avec personne¹⁴.

La mère relatera dans le cabinet du juge : « Elle parlait de se suicider parce qu'elle était malheureuse et qu'on ne voulait pas la laisser sortir à sa guise ».

Les parents retrouvent leur fille sur les berges de la Seine et rentrent à la maison avec elle.

Entours. 1932, l'année où cette scène a lieu, Lacan soutient sa thèse.

¹⁰ *Id.*, p. 183.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Id.*, p. 25.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Id.*, p. 2.

Conjecture. Après la tentative de suicide Violette n'obtient de ses parents aucune liberté supplémentaire contrairement à ladite « Jeune Homosexuelle » de Freud. Il est vrai que Violette dans ce moment d'avertissement n'y avait pas risqué sa vie contrairement à Sidonie Csillag¹⁵ de son vrai nom Margarethe Csonka qui s'était jetée par-dessus le parapet d'un pont enjambant une voie ferrée, après qu'elle avait croisé le regard de son père. À la suite de ce geste que Freud qualifia de « tentative de suicide indubitablement sérieuse¹⁶ », la jeune fille obtient de ses parents, qui ont eu très peur, de revoir sa bien-aimée selon son désir, les parents y faisant moins obstacle. Elle avait risqué sa vie et a obtenu en résultat la maîtrise de celle-ci.

Freud interpréta ce geste de la « jeune homosexuelle » comme à la fois « un accomplissement de désir » et un « accomplissement de punition¹⁷ ». Le désir étant de vouloir un enfant de son père. Dans une première version, Lacan qui venait tout juste d'inventer le ternaire SIR, interpréta ce geste comme un « acte symbolique¹⁸ ». Une parole supposée, un signifiant, un fantasme se seraient exprimés dans l'acte. La réalisation symbolique de l'acte joue sur l'équivoque *niederkommen*, qui veut dire à la fois *laisser tomber* et *accouchement*. Dans une deuxième version de 1963, Lacan qui venait tout juste d'inventer l'objet petit *a* introduit une formule, cherchant à situer l'objet petit *a* dans le transfert, comme « un fait de structure¹⁹ » : « ce *niederkommen* est essentiel à toute subite mise en rapport du sujet avec ce qu'il est comme petit *a*²⁰. » Dans le cas présent, c'est le regard furieux du père.

En 2004, Jean Allouch à la question de savoir s'il s'agissait bien d'un passage à l'acte répond : « Eh bien non²¹ ». Le geste de la « belle homosexuelle²² » est un *acting out*, soit l'*agieren* freudien, comportant une dimension théâtrale, monstrative et non un passage à l'acte. Il précise que l'acte réalise quelque chose à quoi le langage ne peut en aucune façon accéder. En 2019, sur le schéma du *vel* de l'aliénation, l'*acting out* trouve sa place sur la ligne orientée oblique à savoir la ligne du transfert parce qu'immédiatement pris dans un récit. L'*acting out* se trouve

¹⁵ Ines Rieder, Diana Voigt, *Sidonie Csillag, homosexuelle chez Freud, lesbienne dans le siècle*, trad. de l'allemand par Thomas Gindele, Paris, Epel, 2003.

¹⁶ Sigmund Freud, « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine », *Névrose, psychose et perversion*, Paris, Puf, 1981, p. 246.

¹⁷ *Ibid.*, p. 260.

¹⁸ Jacques Lacan, *La relation d'objet*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 106.

¹⁹ Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, [Toulouse, érès, 1984], réédition précédée de *Les sœurs Papin étaient trois et n'ont jamais été « sœurs »*, par Jean Allouch, p. I-X, Paris, Beauchesne éditeur, 2021, p. VIII.

²⁰ Jacques Lacan, *L'Angoisse*, 16 janvier 1963.

²¹ Jean Allouch, *Ombre de ton chien. Discours psychanalytique, discours lesbien*, Paris, Epel, 2004, p. 85.

²² *Id.*, p. 48.

dès lors à mi-chemin entre le passage à l'acte et le saut épique, délogé du lieu du « Je ne suis pas » où Lacan l'avait inscrit²³.

La première flèche épique

Récit. Les premiers mois de l'année 1933 sont consacrés à la préparation des modalités de l'empoisonnement du 23 mars et du 21 août 1933. Le 4 mars, un commencement d'incendie prend à deux heures du matin. Le voisin de palier, René Mayeul, témoigne avoir entendu Violette crier à son père « il y a le feu²⁴ ». La première flèche épique est tirée.

Conjecture. La « flèche épique », écriture poétique de Guy Casadamont, est un signe du saut épique qui lui-même est une trouvaille clinique de Fethi Benslama datée de 2017. Si la fabrique de la monographie du cas de Violette Nozière a duré une vingtaine d'années, l'écriture de *L'épopée Nozière*, en elle-même, s'effectue en une année et demie dans le contexte d'une constellation éditoriale foisonnante de Jean Allouch. En effet, de 2017 à 2022, s'entrelacent colloques, exposés, conférences, publications, réécriture de préface et ajout de postface, prologue, portant soit sur la clinique de l'acte soit sur les deux analytiques du sexe. L'interrogation théorique est en pleine effervescence. Dit autrement, le cas de Violette Nozière participe de l'avancée de la théorie et la décision éditoriale d'Epel de faire entrer *L'épopée Nozière* dans Les « Monographies cliniques » apparaît comme un geste politique.

Ainsi, le 3 février 2018, dans le cadre d'une conférence débat, Jean Allouch invite Fethi Benslama à présenter le saut épique qui venait de faire l'objet d'un article dans *Libération*²⁵. On pouvait y lire que le saut épique est « un mode de basculement dans la violence²⁶ » qui « déjoue les catégories psychologiques habituelles²⁷ ». Et encore : « le paradigme de la maladie

²³ Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, 28 février 1968 (version critique accessible sur le site de l'elp).

²⁴ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit. p. 30.

²⁵ *Libération* du 12 octobre 2017.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

psychique achoppe face à la violence idéaliste ou à son risque et [...] devient non pas faux mais incertain.²⁸ » De tels propos ne pouvaient que faire se rencontrer les deux hommes !

Ensemble, ils ré-ouvrent le chantier de la clinique de l'acte. Le saut épique djihadiste, explique Fethi Benslama arrive après un moment de rupture, un « détachement²⁹ », une bifurcation dans un trajet existentiel, sans que ce soit un passage à l'acte. Le sujet se relève d'un ravalement au risque de sa mort. Dans son livre *Le saut épique*, paru en 2019, Fethi Benslama précise :

Le saut épique est pour un sujet l'événement par lequel un récit se fait action, une action est faite récit, en vue d'un combat qu'il croit légitime. Qu'il soit mû par un désir de justice, par la vengeance d'un outrage, par l'effacement d'une tache honteuse, par la recherche d'une intensité de vie, par le désir d'être un autre, ou par plusieurs de ces mobiles à la fois, le sujet veut, à travers l'exploit, échapper à son état actuel et entrer dans un devenir insigne, dût-il lui être fatal³⁰.

Précisant encore que le saut épique :

désigne l'acte par lequel, à un moment donné, dans un certain contexte, quelqu'un *se soulève* contre ce qui lui paraît insupportable en soi et dans le cours de son monde, en s'étant raconté une histoire et en sautant dans un récit à l'effet propulseur, et qui le fait entrer dans la gravité d'un espace de lutte³¹.

Entours. 15 janvier 1933, Hitler accède au pouvoir. 2 février 1933 est la date du double crime des sœurs Papin au Mans.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Fethi Benslama, *Le saut épique*, Paris, Actes Sud, 2021, p. 37.

³⁰ *Id.*, p. 35.

³¹ *Ib.*, p. 137.

L'empoisonnement du 23 mars 1933

Récit. Le 23 mars 1933, une autre flèche rate son but. Dans la journée, Germaine accompagne sa fille à l'hôpital Bichat dans le service du docteur Deron pour un problème de syphilis à traiter. De retour à la maison, Violette raconte à ses parents que le chimiste du service lui a donné trois paquets de poudre à avaler pour éviter la contagion intrafamiliale. Après le dîner la poudre est absorbée. « Pour ma mère, je n'avais mis que la moitié d'un tube³² » dira plus tard Violette voulant juste l'endormir. À 2 h du matin, elle met le feu aux rideaux de la chambre à coucher des parents qui la séparent du lieu où elle dort. À l'appel de Violette, le voisin, René Mayeul intervient. Il appelle les pompiers et les parents sont hospitalisés pour asphyxie et intoxication. Personne ne croit au mensonge du court-circuit, mais personne non plus ne comprend ce qui se passe vraiment.

Conjecture. Un an après la conférence débat avec Fethi Benslama, paraît en 2019, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*³³ de Jean Allouch, inscrivant une version inédite du passage à l'acte. Dans une étroite dépendance théorique à l'endroit de Jacques Lacan et clinique à l'endroit de Fethi Benslama, Jean Allouch fait l'opération suivante : il extrait la récente trouvaille du saut épique de la question djihadiste et la fait surgir dans le champ de l'acte en psychanalyse. Ce faisant, il constate aussi que la distinction saut épique et passage à l'acte recoupe une alternative formalisée pour la première fois par Lacan en 1957. Cette formalisation³⁴ part du *cogito* cartésien de Descartes. *Cogito ergo sum* : je pense donc je suis. Transposée par Lacan, l'alternative devient : « Je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas³⁵. » Nous reviendrons sur ce recoupement.

Le saut épique est « une position subjective en dehors de l'être³⁶ ». Ce n'est plus le degré de violence qui discrimine le passage à l'acte mais son irréductibilité au sens et donc à un récit d'où le sujet est exclu. Le passage à l'acte ne fait plus solution. Une proposition de Jean

³² Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit. p. 64.

³³ Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, Paris, Epel, 2019.

³⁴ Jean Allouch, *Nouvelles remarques*, op. cit., p. 53 et 81.

³⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966, p. 517 (version avec « où » écrit avec un accent).

³⁶ Jean Allouch a utilisé cette formulation lors de la soirée « Violences, radicalisation et passage à l'acte » de *L'évolution psychiatrique*, accessible sur Youtube.

Allouch : « [...] à la différence du saut épique qui donc est un saut pensant, le passage à l'acte se présente comme un immense et envoûtant point d'interrogation³⁷ ».

Ayant déjà distingué les deux analytiques du sexe dans sa publication de 2017, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*³⁸, dans *Nouvelles remarques*, Jean Allouch inscrit le passage à l'acte dans la première analytique du sexe (celle de l'objet *a* cause du désir et de la diversité érotique) et le saut épique dans la deuxième analytique (celle du non rapport sexuel). Il faudra beaucoup de temps pour mesurer la portée de tels gestes théoriques.

Le 29 novembre 2019, une soirée de *L'Évolution psychiatrique* organisée par Nicolas Dissez avec Jean Allouch a été un moment de haute voltige analytique. Les grands cas de la clinique de l'acte sont convoqués et nuancés au regard de ces deux nouvelles modalités de l'acte : La Jeune Homosexuelle, Ernst Wagner, Iris Cabezudo, Louis Althusser, puis un cas littéraire, donc de seconde main, *L'Amante anglaise* de Marguerite Duras. Aucune différence n'est faite entre l'abord d'un cas de seconde main, disons littéraire, et un cas clinique comme si se dévoilait le monde de fiction qui est celui de la fabrique du cas sans rien lui enlever de son sérieux et de sa rigueur. Comment nommer un tel geste : clinique de l'écrit ? Distinguer c'est analyser, martèle Jean Allouch, notamment à propos du passage à l'acte et du saut épique, sans pour autant séparer.

À la page 13 de *L'épopée Nozière*, une description clinique du saut épique attend le lecteur :

1. L'épopée est un faire – un faire qui aura lieu. 2. L'épopée est à haut risque – un risque qui sera pris, un risque fou. Qui fait un saut épique avance à découvert. 3. L'épopée implique conséquemment *un ou plusieurs seuils à franchir, à des instants précis*. La pointe du saut épique réside dans son acte même. 4. Par le franchissement de ce seuil l'épopée vise à la libération d'un sujet. 5. Fomentation, l'épopée ne s'improvise pas, se pré-pare, se pré-médite, elle est une méditation. L'épopée relève d'un registre particulier, celui d'une forme de spiritualité.

³⁷ Jean Allouch, *Nouvelle remarques...*, op. cit., p. 87.

³⁸ Jean Allouch, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*, Paris, Epel, 2017.

Les dits de Violette

Récit. Début juin, toujours de l'année 1933, Violette Nozière rencontre Jean Dabin, boulevard Saint-Michel. Le 21 août, elle lui écrit : « Je t'aime comme jamais j'ai aimé d'un amour fou et éperdu³⁹. » Il est étudiant en droit et a été membre de l'Action Française. Commence alors la fabulation d'un roman familial où le père de Violette devient ingénieur de la compagnie du Nord et sa mère modéliste à la grande et luxueuse maison Paquin. Avec ce mensonge, elle quitte sa classe sociale d'origine et s'invente héritière d'une dot. Elle fait avec cet homme le projet d'achat d'une automobile, une Bugatti, pour aller en vacances aux Sables-d'Olonne. Elle paiera les dépenses croit-elle !

Entours. Un million et demi d'hommes étaient morts dans la Guerre de 14-18. En 1920, Mistinguett, la reine du music-hall chante *C'est mon homme*. Dans les années 1930, André Breton convoque Paris à *L'amour fou*. Le livre de Dominique Desanti *La femme au temps des années folles* dessine une fresque littéraire des aspirations à la liberté de femmes connues et inconnues des années 1920 jusqu'à la dépression économique de 1936. Ce mouvement a moins pénétré les couches sociales dominées.

Récit. Quelle est donc cette catastrophe qui aurait provoqué sa chute et sa relève d'une humiliation, caractéristique du saut épique ? L'inceste⁴⁰ a répondu Violette ! D'abord dans la voiture de police qui la conduira au 36 quai des Orfèvres et dans le huis clos du cabinet du juge d'instruction Edmond Lanoire : « Si j'ai agi ainsi vis-à-vis de mes parents, c'est que, depuis six ans, mon père abusait de moi⁴¹. » Elle dira encore au commissaire Guillaume chargé de la commission rogatoire : « Sa mort seule pouvait me délivrer de lui [...] et c'est ainsi qu'est née peu à peu en moi l'idée de l'empoisonner⁴² ». Un ami de Violette, Pierre Camus, étudiant en médecine, appelé à témoigner rapportera ce propos tenu par elle : « Mon père oublie parfois que je suis sa fille⁴³. » Cette phrase présente plus d'un écho.

³⁹ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 41.

⁴⁰ Le droit pénal en 1933 n'a pas fait de l'inceste une catégorie juridique, ce que fera une loi du 14 mars 2016.

⁴¹ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 66 et 242.

⁴² *Id.*, p. 6.

⁴³ *Id.*, p. 222.

Entours. Les surréalistes – à l’exception d’Aragon qui se montra prudent –, et d’autres ont pris la défense de cette jeune femme à partir de l’accusation de l’inceste pour expliquer l’impensable et dénoncer le patriarcat. C’est également la thèse des deux historiennes Sarah Maza⁴⁴ et d’Anne Emmanuelle Demartini⁴⁵. Le livre, paru en 2018, d’Emmanuel Pierrat⁴⁶ vient apporter des nuances. L’avocat explique que le procès de Violette trop expéditif a laissé un goût d’inachevé, ne permettant pas de trancher la question de l’inceste. L’absence de huis clos et une censure ambiante n’ont pas permis d’établir les faits. Laissant la place à l’intime conviction, les jurés, tous des hommes, ne délibérèrent qu’une heure !

Conjecture. Il nous faut supporter de ne pas savoir. Un cas, « reste, étymologiquement, ce qui tombe, ce qui choit⁴⁷ ». Il a le statut d’« une œuvre d’imagination⁴⁸ », expression empruntée à Guy Le Gaufey. Sans visée scientifique *L’épopée Nozière* ne cherche pas à apporter la preuve universelle, à faire loi, de quelque chose, le cas continuant à s’écrire après sa publication.

Mais alors d’où se tisse le texte épique dans lequel Violette tombe ? Comme un code dans le code, une langue dans la langue Guy Casadamont a tenté de déchiffrer la vérité de l’épopée dans les quelques rares lettres que Violette a écrites, qu’elle s’est écrit, dans ses témoignages contradictoires lors des interrogatoires que le livre déplie minutieusement. On peut dire que le texte de son épopée n’est apparemment ni religieux, ni politique, ni syndical, ni militant, ni porteur d’un discours émancipateur ou libérateur de la femme. Pas d’idéologie chez Violette qui sait se taire. Redoutable silence à propos duquel sœur Saint-Vincent, surveillante de la maison d’arrêt de la Petite Roquette dira : « Son silence nous faisait craindre n’est-ce pas, tellement elle était silencieuse. Pas un mot⁴⁹. » Violette Nozière n’a pas laissé de biographie. Les 500 lettres envoyées à sa mère de la prison ne sont pas encore arrivées à Guy Casadamont.

⁴⁴ Sarah Maza, *Violette Nozière : A Story of Murder in 1930s Paris*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2011.

⁴⁵ Anne-Emmanuelle Demartini, *Violette Nozière, la fleur du mal. Une histoire des années trente*, Ceyzérieu, Champ Vallon, coll. « Époques », 2017.

⁴⁶ Emmanuel Pierrat, « Vous injuriez une innocente » *L’affaire Grégory 1993* suivi de « Si Violette a menti » *L’affaire Nozière 1934*, Paris, Point, 2018.

⁴⁷ Guy Le Gaufey, *Le cas en psychanalyse*, Paris, Epel, 2020, p. 12.

⁴⁸ *Id*, p.46 : « Sémiotiquement parlant, la voix du référent est alors coupée une nouvelle fois, si bien qu’aussi véridique que soit présenté le “ cas », aussi référencé qu’il se présente en dépit de son défaut d’identité, il n’en est pas moins le statut d’une œuvre d’imagination. »

⁴⁹ Guy Casadamont, *L’épopée Nozière*, *op. cit.*, Conversation du 9 juin 2006 avec sœur Saint-Vincent (surveillante à la maison d’arrêt de la Petite Roquette, évoquant Violette détenue de août 1933 à janvier 1935) p. 335.

Le prêtre-ouvrier Roger Taccoën, qui l'a écoutée pendant deux ans avant qu'elle ne meure, a gardé le silence. On dit aussi qu'elle ment, sa mère aussi le dit. Lacan à propos du mensonge : « quelquefois, mentir c'est à proprement parler la façon dont le sujet annonce la vérité de son désir parce que, justement, il n'y a pas d'autre biais que de l'annoncer du mensonge⁵⁰. » Entre silence et mentir-vrai.

Son épopée apparaît comme un rêve de libération de sa classe sociale laborieuse et de son érotique empêchée assujettie au régime domestique. Elle rêve de vivre une vie parisienne de jeune femme du monde comme si ce lieu était le sien, légitime. Brune, séduisante, séductrice, elle pose nue et devient à son tour une image des années 1930. C'est la naissance de la photographie, le triomphe du cinéma et le nu sont à l'honneur ! Mais le saut de classe échoue. Elle n'arrive pas à franchir les classes sociales comme ont pu le faire Mistinguett ou Joséphine Baker par leur passion créative, à peu près à la même époque. Mistinguett, issue d'un milieu très modeste a eu des parents qui ont pris le risque, devant sa détermination, de la laisser aller prendre des leçons de violon à Paris, très jeune et toute seule. Ils avaient ce savoir que vivre c'est se séparer et donc chuter dans le sens que lui donne Jean Allouch dans « Laisser tomber les enfants⁵¹ ». « Laisser tomber Violette » est ce que ses parents n'ont pas réussi à faire, lui barrant l'en dehors.

Mais, quelque chose reste sans explication. Que s'est-il passé pour que Violette Nozière ne puisse pas sortir de chez elle autrement qu'avec cette contrainte aliénante de préméditer un empoisonnement, geste qu'elle pense légitime, combattant ses parents devenus ses adversaires. Guy Casadamont, prêtant sa voix à Violette, propose cette modalité d'être en ces termes : « *Là où je pense* pour ma libération de jeune femme à faire disparaître de la scène parisienne mes parents immontrables, *je ne suis pas* celle qui d'un parricide poursuivi et matricide risqué, s'abstiendra⁵². » C'est précisément là, dans cette impossibilité elle-même – pouvoir ne pas – que réside une épique folie. Le lieu de son soulèvement est devenu le lieu même de sa folie.

Entours. Rappelons qu'à cette époque les femmes sont sous tutelle patriarcale. Elles n'ont pas le droit de vote et la majorité est à 21 ans.

⁵⁰ Jacques Lacan, *L'Acte analytique*, 21 février 1968 (version critique site de l'elp).

⁵¹ Jean Allouch, « Laisser tomber les enfants », introduction à la journée *Des jeunes filles à relever*, Elp, Paris, 12 mars 2016.

⁵² Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit. p. 283.

L'effet Émile

Récit. Le 2 juillet 1933, une série de faits montre que Violette continue à préméditer, réfléchir et explorer les effets de certains produits. Un café apporté au lit de ses parents, beaucoup trop fort a dû être jeté. Suspicion de la voisine que Violette droguait le vin de ses parents. Le 14 juillet, Baptiste Nozière chute du tender de sa locomotive. Un médecin écrit qu'il était dans « un état d'abrutissement anormal⁵³. » Ce sont les premiers essais de produits susceptibles d'alourdir le sommeil de ses parents afin de pouvoir sortir le soir.

Le 17 août, un détail. Elle déjeune avec M. Émile. Voici la description qu'elle en fera au juge :

Il s'agit de mon protecteur que je ne peux pas désigner, car il est marié, et a une certaine situation sociale. Lui me donnait de l'argent d'une façon généreuse. Je le rencontrais à l'hôtel Moderne, mais il n'est pas mon amant. J'étais une compagne pour lui et nous sortions ensemble. C'est lui qui m'avait donné les 600 francs pour la fourrure⁵⁴.

Entours. En 1933, l'hebdomadaire *Le Huron* émet des doutes sur la paternité du père. Le doute part du fait que le mariage entre Baptiste et Germaine avait eu lieu cinq mois avant la naissance de l'enfant.

En 1937, alors que Violette est en prison à la centrale de Haguenau, le journal *L'œuvre* recherche, lui aussi, le vrai père et titre : « Vers la révision d'un procès célèbre. Violette Nozière a-t-elle tué son vrai père ? M. Émile s'appellerait-il M. Violette⁵⁵ ? » Comment le signifiant « M. Violette » fait-il irruption ? Un dimanche du mois de novembre 1936, un fait divers répond à cette question : de passage à l'hôtel Wimereux, un homme s'inscrivant sous le nom de « Violette Émile » se jette du haut d'une falaise dans le Pas-de-Calais. Entre un appartement parisien et un château, son geste reste incompréhensible pour la presse. Soixante-treize années plus tard, le 16 mars 2019, lors d'une conférence, Jean-Francois Morlon, avocat, établit qu'il y a eu un lien intime entre Germaine Hézard et Émile Violette. Celui-ci fréquentait la commune de La-Charité-sur-Loire dans la Nièvre proche de Neuvy-sur-loire. Riche industriel, il épousa la fille du propriétaire du château de Blosset dans le département du Cher, limitrophe de la Nièvre.

⁵³ *Id.*, p. 34.

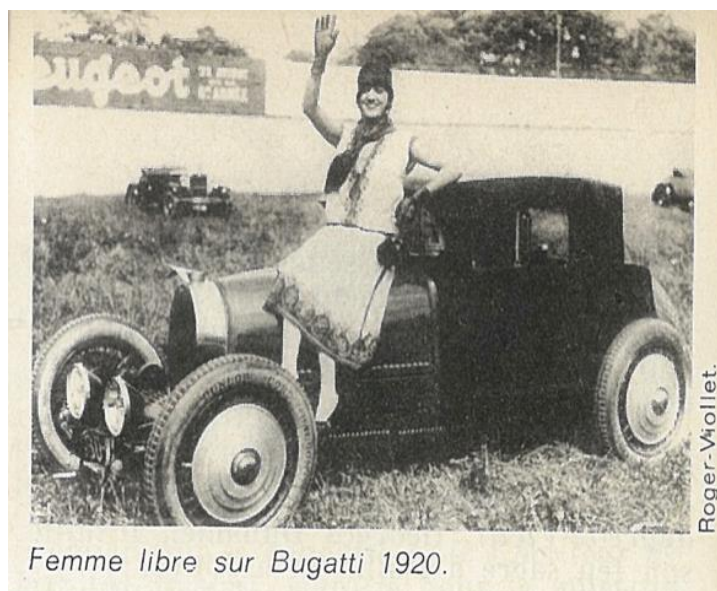
⁵⁴ *Id.*, p. 231.

⁵⁵ *Id.*, p. 229.

Conjecture. Ces « on dit » ouvrent à de nouvelles hypothèses avancées dans l'ouvrage.

1) Une somme d'argent contre la non-reconnaissance du bébé ne permit-elle pas à Germaine de tenir la gérance du débit de boisson rue Monge, Baptiste Nozière reconnaissant l'enfant comme étant le sien ?

2) Si M. Émile Violette, riche industriel, avait été, dans la vie de tous les jours, le père de Violette, n'aurait-elle pas eu, de fait, ces objets du monde commun des classes sociales aisées : manteau de fourrure, Bugatti, toilettes chics ? Ces objets agalmatiques et leur puissance d'image apparaissent comme un rébus qu'il nous faut déchiffrer pour rendre la parole au cas. Renoncer à ces objets réels investis d'une grande puissance érogène fut impossible pour Violette. Ils la fabriquèrent comme personnage qui les transposa dans son roman familial, polarisant son énigme, jusqu'au risque de mort. Ils étaient les armes du soulèvement de sa liberté sans qu'elle ait le temps de saisir l'inexistence de ce personnage de femme libérée, un Autre que le sujet. Une phrase de Jean Allouch lors du colloque *Les deux analytiques* : « Première analytique, celle du lien : l'objet y est reconnu en tant qu'érogène ; il le doit *aussi* à sa puissance d'image elle-même soutenue par petit *a* (par l'*agalma*, pour Alcibiade draguant Socrate). Il suscite le désir⁵⁶. »



Femme libre sur Bugatti 1920.

⁵⁶ I. C. / J. Allouch / Colloque ELP / Deux analytiques / 2020 / p. 9. Voir le site : jeanallouch.com

3) On lit dans *L'épopée Nozière* : « Émile Violette, géniteur de Violette dont le nom aura été donné à Violette à titre de prénom, dans un désir partagé de Germaine et d'Émile, avec l'acceptation (contrainte ?) de Baptiste – telle est notre conjecture⁵⁷. » L'écriture du livre révèle finement la persistance et les effets très réels du signifiant Émile à l'œuvre entre les deux femmes, comme le laisse entendre cette lettre de Violette à sa « Bien chère Petite Maman » écrite de la maison centrale de Haguenau, le 27 octobre 1935 :

Je te quitte chère Maman en te serrant sur mon cœur.

Encore Mille et Mille baisers. Ton enfant qui t'aime. À bientôt⁵⁸.

L'empoisonnement du lundi 21 août 1933

Récit. Lundi 21 août 1933, vers 18h. Violette rentre. Elle présente la lettre apocryphe du docteur René Deron accompagnée des trois paquets de poudre à prendre. C'est un *pharmakon* censé les préserver de la contagion de la syphilis et soulager son père de ses maux de tête. S'ensuit la scène de l'escalier. Le père pris d'un doute veut faire vérifier l'ordonnance et le contenu des sachets. Avec sa fille, ils ne feront que descendre et remonter les escaliers croisant Claude Joly, un autre voisin et camarade de travail au PLM, qui témoignera. Selon les versions, le père pris d'un « pouvoir ne pas », ne peut ni téléphoner car il n'a pas pris d'argent, ni vérifier à la pharmacie car il a laissé les sachets à la maison ! Violette, la combattante, elle, a bien réfléchi et franchit le pas, sa volonté restant inébranlable. Vers 22 h, le Someral, somnifère, acheté en pharmacie, dont elle a augmenté la dose compte tenu de l'échec du 23 mars, est absorbé. Germaine dira au juge : « Violette a beaucoup insisté pour que nous prenions la poudre. Son père lui répétait qu'il n'était pas malade, et n'avait besoin de rien. Elle me disait : "Maman, tu n'es pas courageuse. Vous avez donc bien peur que je vous empoisonne⁵⁹." » Cette phrase rapportée de Violette souligne bien la réalisation d'une pensée comme telle articulée et consciente d'elle-même et qui fait sens pour celui qui l'énonce.

⁵⁷ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit. p. 235.

⁵⁸ *Id.*, p. 330.

⁵⁹ *Id.*, p. 195.

Le Passage du crime

Récit. Pour les heures qui suivirent voici ce dont elle se souviendra :

Je restai dans le lit jusqu'à onze heures et demi et je dus me lever à plusieurs reprises pour vomir. *À onze heures et demie, je me levais et m'habillais comme une folle*, mais avant de partir j'eus le courage d'allumer la lumière, mon père et ma mère reposaient l'un à côté de l'autre, ronflant. *Je puis affirmer qu'il n'y avait alors aucune tache de sang, puis poussée par une force plus forte que moi ne me rendant même pas compte des actes que j'accomplissais*, je posais un rideau sur la porte d'entrée [...]. Puis fermant le compteur et la porte *je m'enfuis comme une folle* [nos italiques]⁶⁰.

On a bien lu le « poussée », celui de la pulsion (l'objet petit *a*), pulsion meurtrière. Cette poussée n'est plus de la même teneur que celle des sauts épiques pensants de mars et d'août. C'est ainsi que dans la nuit du 22 août 1933, suite à l'empoisonnement des deux parents, et juste avant qu'elle ne s'enfuie a lieu le « passage du crime ⁶¹ ». Nous arrivons là au terme extrême de l'épopée.

Conjecture. En recoupant les constatations faites sur la scène du crime par la police avec la description des blessures de Baptiste à la tête lorsqu'il est amené à l'hôpital et le témoignage d'une voisine de palier alors adolescente au moment des faits, *L'épopée Nozière* ajoute un éclairage nouveau au déroulement de cette funeste soirée. Un événement imprévu surgit, au sens où il échappe à Violette qui avançait jusque-là sans faillir sur la ligne de crête risquée du saut épique.

Derrière ses mots où elle fait état d'une « force plus forte qu'elle » la guidant et d'une conscience altérée – « ne me rendant même pas compte des actes que j'accomplissais » – Guy Casadamont devine ce surgissement de la pulsion et la brutalité de l'acte dont Violette s'est absentée, comme en témoignent les nombreuses traces de sang sur le lit et le mur. Ce passage de l'acte prend place dans ce moment décisif peu avant minuit, quelques heures après l'absorption des poudres par les parents alors que le somnifère commence à agir et juste avant cet instant de panique qui provoque la fuite précipitée de Violette de l'appartement familial. Citons Guy Casadamont : « c'est là, au milieu des deux empoisonnements en cours, l'un qu'elle veut mortel, l'autre sans conséquence, que le crime la prend⁶² ». Dans cette configuration

⁶⁰ *Id.*, p. 259.

⁶¹ *Id.*, p. 271.

⁶² Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, *op. cit.* p. 261.

reconstruite, Violette aurait frappé avec une violence que l'on peut imaginer extrême le visage et la tête de Baptiste contre le mur du lit cage où il s'était endormi sous l'effet de la surdose de barbituriques. Comme un voile posé sur cet événement dont elle ne gardera aucun souvenir, Violette précise dans sa version des faits qu'elle a accroché un rideau sur la porte avant de s'enfuir « comme une folle ». Ni l'enquête de police, ni l'enquête judiciaire ne s'attacheront à expliquer ces éléments qui auraient pu faire évoquer un déchaînement de violence. Les enquêteurs et les journalistes se focalisent plutôt sur la personnalité trouble de la criminelle, la recherche d'un mobile, l'existence d'un complice...

Récit. À partir de maintenant, Violette ne peut plus dormir chez ses parents. Le lendemain matin, mardi 22 août, vers 7 heures, elle visite Madeleine Debize, une amie de l'école primaire à qui elle ne dit rien. Elle dit aussi s'être rendue au salon de coiffure des Galeries Lafayette – « Je me suis fait faire une mise en plis, une friction et soigner les mains⁶³. » Elle dit s'être achetée une robe. Elle déjeune au boulevard Saint-Michel avec des inconnus. Retrouvant Madeleine vers 20h30, les deux amies passent la soirée en galante compagnie. Se succèdent alors le Palais du café du boulevard Saint-Michel, la Coupole du boulevard Montparnasse et le bal Tabarin où elles dansent.

Violette rentre chez ses parents vers 1h du matin. Voulant faire croire à l'hypothèse du suicide, elle allume le gaz d'éclairage et va frapper à la porte des voisins. L'époux Mayeul découvre les corps : Germaine agonisante et Baptiste mort. Le voisin dit à Violette que le lit de la salle à manger, c'est-à-dire son propre lit, est recouvert de sang. Les pompiers et la police sont alertés. Violette montre au commissaire Gueudet ses valises prêtes pour partir en vacances aux Sables-d'Olonne. Accompagnée par celui-ci à l'hôpital où sa mère est hospitalisée, elle disparaît se sauvant de la scène du crime.

Entours. Le jeudi 24 août 1933, le juge Edmond Lanoine délivre un mandat d'amener « pour homicide volontaire et tentative » à l'encontre de Violette Nozière. Sa photo est partout dans la presse. Elle est désormais recherchée.

⁶³*Id.*, p. 36.

Récit. Suivront cinq jours appelés par Sarah Maza⁶⁴ « l'odyssée fugitive » et dans *L'épopée Nozière* « le moment Darfeuil⁶⁵ ». Traquée, Violette Nozière brouille les pistes en changeant de nom. Elle se fait envoyer une fausse lettre signée du prénom de sa mère pour donner la preuve de son existence comme Christiane Darfeuil. Le pseudonyme « Darfeuil » est-il emprunté par Violette à l'actrice de cinéma Colette Darfeuil ? Traquée, elle signe encore le registre d'un hôtel du nom de Debize, celui de Christiane, l'amie d'enfance. On lit dans *L'épopée Nozière* : « vie de café – disponibilité – douceur – présentation de soi sous un autre nom – souci de l'élégance – affirmation d'une ascendance sociale élevée – demande d'argent – rendez-vous tenus et rendez-vous non tenus⁶⁶. » Mais cette ambiance ne la protège pas d'une désubjection à l'oeuvre. Elle va d'un homme à l'autre au gré de ses pérégrinations avant qu'elle ne soit arrêtée par la police, le soir du lundi 26, se rendant à un rendez-vous, piégée par deux hommes qui l'ont reconnue. Après le procès, la colère de Violette est prise dans un point d'échouage. Une limite.

Un passage sans sujet ?

Conjecture. En proposant le syntagme de « passage du crime » qui tente de décrire au plus près ce qui traversa Violette Nozière aux confins de cette soirée du 21 août, Guy Casadamont prolonge les travaux de Jean Allouch autour de la clinique de l'acte et tente d'attraper ce moment de bascule, de vacillement du sujet. *L'épopée Nozière* travaille cette part énigmatique du crime où Violette se précipite au-delà de la pointe du saut épique réalisée par l'acte d'empoisonnement. C'est un moment de désubjection meurtrière pour Violette⁶⁷, n'ayant fait l'objet d'aucun calcul ni anticipation où le sujet ne subsiste que comme « support consistant » du passage de la pulsion. Une telle conjecture apporte un cinglant démenti à l'expression courante du sujet qui « passe à l'acte » : étant absent subjectivement du lieu du crime, c'est le crime qui passe à travers lui (passage du crime donc). C'est aussi cette figure convoquée à travers « l'affaire Charles » racontée par André Gide dans ses *Souvenirs de la cour d'assises*⁶⁸, un jeune homme qui tua sa maîtresse à coups de couteau après qu'elle se soit à deux reprises refusée à lui. Le médecin légiste ne compta pas moins de 110 coups dont l'auteur

⁶⁴ Sarah Maza, *Violette Nozière: A Story of Murder in 1930s Paris*, op. cit.

⁶⁵ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit. p. 58

⁶⁶ *Id.*, p. 59.

⁶⁷ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 265.

⁶⁸ André Gide, *Souvenirs de la cour d'assises*, Paris, Gallimard, 1924.

n'avait aucun souvenir, excepté le premier coup porté au cou de sa victime. La logeuse interrogée en tant que témoin de la scène utilise l'image du timbrage des lettres dans le bureau de poste pour décrire les gestes répétés du meurtrier qui agit tel un automate et qui ne prend conscience de l'horreur du crime que dans l'après-coup, lorsqu'il est confronté à la réalité de la scène.

À ce titre est également exemplaire le meurtre d'Hélène Rytman commis par Louis Althusser, tel qu'il est repris par Jean Allouch dans *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*. Voici le récit que fait Althusser du passage du crime dans *L'avenir dure longtemps*⁶⁹ :

Agenouillé tout près d'elle, penché sur son corps, je suis en train de lui masser le cou. (...) Le visage d'Hélène est immobile et serein, ses yeux ouverts fixent le plafond.

.....

Et soudain, je suis frappé de terreur : ses yeux sont interminablement fixes et surtout voici qu'un bref bout de langue repose, insolite et paisible, entre ses dents et ses lèvres.

Jean Allouch poursuit :

Paniqué, il hurle : « j'ai étranglé Hélène ! » Il le sait, oui, mais non pas en s'en souvenant, seulement pour avoir vu ce visage et déduit que l'acte l'avait produit. L'acte meurtrier n'a, lui, laissé aucune trace. Son su (par après) provient de ce vu. Une inférence, en quelque sorte, au vu du résultat.⁷⁰

Indissociable de cette absence radicale du sujet à lui-même, c'est de sa part énigmatique, non inscrite dans une histoire ou un récit qui ferait sens que le passage à l'acte se distingue du saut épique, bien plus que sa dimension violente ou scandaleuse.

« La machinerie du passage à l'acte »

Déplacements

⁶⁹ Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits*, STOCK/IMEC, Edition établie et présentée par Olivier Corpet et Yann Moulier Boutang, 1992, p.12.

⁷⁰ Jean Allouch, *Nouvelles remarques...*, *op.cit.* p.61.

Lacan est venu à Freud par cette question du passage à l'acte avec sa thèse sur le cas Aimée⁷¹. C'est en combattant la notion de constitution qui prévalait dans la notion de paranoïa, conception notamment défendue par Genil-Perrin, et la mise au jour du mécanisme de l'autopunition que Lacan, alors jeune psychiatre, a pris appui sur la doctrine freudienne de la fixation à des stades de la libido. Un passage des *Écrits* témoigne de cette étape fondatrice :

Ainsi approchions-nous de la machinerie du passage à l'acte, et ne fût-ce qu'à nous contenter du portemanteau de l'autopunition que nous tendait la criminologie berlinoise par la bouche d'Alexander et de Staub, nous débouchions sur Freud⁷².

L'année suivante, en 1933 donc, c'est avec la publication de son article *Les motifs du crime paranoïaque*⁷³ dans la revue surréaliste *Minotaure* que Lacan aborde à nouveau la question du passage à l'acte à travers le crime des sœurs Papin. Pour Jean Allouch, ce texte est décisif dans le parcours théorique de Lacan car il se situe à une position charnière entre l'autopunition – conception encore très marquée par l'approche psychiatrique et nosographique –, et le stade du miroir dont il jettera les bases dans *Les Complexes familiaux* en 1938⁷⁴. Ainsi, l'étude du passage à l'acte a été pour Lacan un des points d'entrée majeur dans la psychanalyse.

Comme dit précédemment, la mise au jour de l'objet *a* par Lacan dans son séminaire *L'Angoisse* en 1963 a été un premier pas de côté par rapport à la conception symbolique du passage à l'acte, avec notamment une reprise du cas freudien princeps de la « jeune homosexuelle ».

Lacan reviendra en 1967-1968 dans son séminaire *L'Acte psychanalytique* sur la problématisation du passage à l'acte et cet enseignement fera écho avec ses premières questions en tant que jeune psychiatre dans sa rencontre avec Aimée, Marguerite Anzieu. Ce séminaire est marqué par un déplacement⁷⁵ par rapport à la question de l'acte chez Freud. Selon Jean Allouch, la référence est l'acte manqué dont Lacan relève deux caractéristiques : le ratage est consubstantiel à l'acte et l'acte présente une face signifiante. Freud ne référerait pas la pratique analytique à la question de l'acte mais à celle d'un faire, d'un exercice. Ce déplacement consiste chez Lacan à considérer que la référence ne sera plus l'acte manqué mais l'acte psychanalytique et cela va avoir en retour des conséquences sur le concept de passage à l'acte. Jean Allouch

⁷¹ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975.

⁷² Jacques Lacan, « De nos antécédents », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.66.

⁷³ Jacques Lacan, « Motifs du crime paranoïaque : le crime des sœurs Papin », *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975, p. 389 et 398.

⁷⁴ Jacques Lacan, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 23-84.

⁷⁵ Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, Paris, Epel, 1990, p. 360.

évoque une « dérangeante surprise » au sujet de la découverte de ce séminaire et enfonce le clou : « C'était rebattre les cartes de l'exercice et de la doctrine analytique ou encore, et dit en termes contemporains, changer de logiciel »⁷⁶. Dans sa monographie consacrée à la thèse de Lacan, Jean Allouch revient longuement sur les conséquences du rapprochement de ces deux concepts. Il relève un certain nombre de points où le concept de passage à l'acte se trouve « purement et simplement résorbé dans le concept d'acte psychanalytique »⁷⁷ : le rapport au langage, la dimension d'engagement qu'il implique et les conséquences qu'il comporte.

Ces trois caractéristiques ne sont pas sans évoquer des traits du saut épique. En revanche, deux autres points qui présentent un rapport étroit avec l'acte au sens psychanalytique relevés par Jean Allouch appartiennent au registre du passage du crime. Lacan le souligne ainsi :

- « L'acte, tout acte et non pas seulement l'acte psychanalytique, ne promet à celui qui en prend l'initiative que cette fin que je désigne dans l'objet *a*⁷⁸ ».

- l'acte ne comporte pas « dans son instant la présence du sujet ». Il se présente comme « ce au-delà de quoi le sujet retrouvera sa présence en tant que renouvelée⁷⁹ ».

Que l'acte psychanalytique soit considéré à l'aune d'un passage à l'acte fût-il violent ou meurtrier, voilà une conception radicalement nouvelle et assez embarrassante ouverte par Lacan : « Il est dès lors à avancer que le psychanalyste dans la psychanalyse n'est pas sujet, et qu'à situer son acte de la topologie idéale de l'objet *a*, il se déduit que c'est à ne pas penser qu'il opère⁸⁰ ».

Les concepts de passage à l'acte et d'acte analytique semblent se distinguer pour Jean Allouch autour de la question de l'avertissement, ce rapport du passage à l'acte à l'avertissement lui paraît décisif et, semble-t-il, concerne de façon particulière le crime de Violette Nozière. Si Lacan définit le passage du psychanalysant au psychanalyste comme un passage à l'acte « éclairé » puis « averti »⁸¹, Jean Allouch précise que le passage à l'acte n'est pas pour autant ignorant ou aveugle, comme s'il était considéré de façon inverse, « négation simple », de l'acte du passant : « Le sujet qui commet un tel passage à l'acte, n'est, lui aussi, pas sans savoir sa

⁷⁶ Jean Allouch, *Les sœurs Papin étaient trois et n'ont jamais été sœurs*, Réédition de Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, Paris, Beauchesne, 2021, p. VI.

⁷⁷ Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, *op. cit.*, p. 360.

⁷⁸ Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séance du 24 janvier 1968, Paris, Seuil, p. 135.

⁷⁹ *Id.*, séance du 29 novembre 1967, p. 67.

⁸⁰ Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, *Compte-rendu du séminaire 1967-1968*, dans *Autres écrits*, Paris, Seuil, p. 377.

⁸¹ Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séance du 20 mars 1968, Paris, Seuil, p. 245.

portée, sa portée d'avertissement ». La distinction de ce savoir et donc des deux concepts est à situer dans le rapport du sujet à l'Autre : « Dans le passage à l'acte averti, l'Autre est barré, réduit à l'essentiel résidu du savoir et rejeté comme tel ; dans le passage à l'acte avertissement, l'Autre reste non barré, le sujet traite d'une certaine façon, dans son passage à l'acte lui-même, un inacceptable défaut de savoir au lieu de l'Autre »⁸². C'est donc la fonction de l'acte de rectifier, de corriger cet inacceptable défaut. La portée d'avertissement du passage à l'acte renvoie aux flèches épiques décrites par Guy Casadamont dans *L'épopée Nozière* mais elle donne un éclairage au nouage complexe entre saut épique et passage du crime.

La conjecture de Dupré, « les sœurs Papin étaient trois »

Jean Allouch va opérer un certain nombre de déplacements autour de cette question de l'acte. Son point de départ est la monographie consacrée au *Double crime des sœurs Papin*, livre collectif fruit du travail de Mayette Viltard, Erik Porge et Jean Allouch, publié en 1984 sous le pseudonyme Francis Dupré⁸³. Ce pseudonyme est en lui-même instructif sur la démarche entreprise, puisqu'il fait allusion et rend hommage à un ouvrage de Francis Ponge *La Fabrique du pré*⁸⁴, lequel avait publié les cahiers préparatoires de son poème *Le pré*. Créé par un jeu de mot, cet auteur fictif évoque le projet de faire « fabrique du cas » des sœurs Papin. Cette démarche se caractérise notamment par une spéciale attention accordée à ce que ce passage à l'acte provoqua « d'on dit »⁸⁵, c'est-à-dire tous les discours produits à partir de l'événement, qu'il s'agisse des rapports policiers ou judiciaires, des articles de presse, des témoignages de proches, de voisins ou de codétenues, des productions artistiques, etc. Nous reconnaissons dans cette fabrique du cas faisant une large place à « l'on dit » la méthode suivie par Guy Casadamont pour construire *L'épopée Nozière* qui croise de la même manière les discours juridique, psychiatrique, médiatique, littéraire, artistique et autres, pour en faire ressortir la complexité et la multiplicité des voix qui veulent apporter une réponse à l'inexplicable geste. Jean Allouch remarque d'ailleurs que cette place laissée vide, énigmatique du passage à l'acte appelle ces productions qui créent un réseau fictionnel, imaginaire qui n'épuisera pas la question⁸⁶.

⁸² Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, op. cit., p. 363.

⁸³ Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, Paris, Beauchesne, 2021.

⁸⁴ Francis Ponge, *La fabrique du pré*, Paris, Gallimard, 2021.

⁸⁵ Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, op. cit., p. 10.

⁸⁶ Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, op. cit., p. 56.

Christine et Léa Papin, après sept années passées au service de la famille Lancelin, tuèrent sauvagement la mère et sa fille à coups répétés de pot en étain et de marteau après leur avoir arraché les yeux, achevant leur besogne en leur tailladant les jambes et les fesses à l'aide de couteaux de cuisine. Geste imprévisible concomitant de celui de Violette Nozière également en 1933, les deux affaires se croisant dans la presse. Lacan lui-même avait participé aux débats sur la responsabilité pénale des sœurs avec son article *Motifs du crime paranoïaque* déjà évoqué où il voyait dans leur geste une mise en oeuvre d'une métaphore de la haine : « je lui arracherai les yeux ». Chez Francis Dupré, nous pouvons ainsi lire :

il ne s'agit plus tellement de savoir ce que le passage à l'acte a réalisé mais ce qui l'a convoqué, ce qui a fait appel à lui comme ultime recours pour le principe de plaisir, pour l'abaissement d'une intolérable tension... Le passage à l'acte est une réponse, non pas une question, une réponse dont nous ignorons la question⁸⁷.

Le travail d'archive a permis de mettre au jour des lettres de Clémence à ses deux filles où se déploie le délire paranoïaque de cette mère vis-à-vis de l'Église catholique, qui lui avait déjà volé sa fille aînée Émilie rentrée au couvent, corrigeant ainsi un oubli de Lacan : « les sœurs Papin étaient trois ». C'est en déplaçant la folie à deux, que Lacan relevait entre Christine et Léa, vers un autre pôle, celui de Christine et leur mère Clémence, que la monographie reprend à nouveaux frais l'article de Lacan. Le passage à l'acte relève dans cette perspective d'une issue, d'une réponse au transfert maternel qui s'était établi chez Christine à l'endroit de sa maîtresse Mme Lancelin. À ranger du côté de l'acting-out, ce lien transférentiel est décrit ici comme « condition de possibilité du passage à l'acte... comme une bombe dont la mise à feu est suspendue⁸⁸ ». S'appuyant sur la distinction opérée par Lacan entre acting-out et passage à l'acte⁸⁹, la monographie de Francis Dupré fait du passage à l'acte des sœurs Papin une réponse en acte à une question fondamentale adressée par Christine à laquelle sa patronne n'a pas su répondre.

Les auteurs proposent de reconstruire cette question à partir de signifiants relevés dans une lettre de Christine écrite au juge, signifiants qui font écho à la scène du passage à l'acte

⁸⁷ Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, op. cit., p. 179.

⁸⁸ *Id.*, p. 260.

⁸⁹ Jacques Lacan, *L'angoisse*, séance du 23 janvier 1963, Paris, Seuil, p. 144.

déclenchée par le refus de Mme Lancelin de faire réparer le fer à repasser utilisé par les bonnes : « comment faire pour réparer ?⁹⁰ »

Le schéma du quadrangle de l'aliénation

En 2017, Jean Allouch revient sur le cas des sœurs Papin en évoquant cette fois-ci le terme de soulèvement : « Plusieurs cas désormais " historiques " pourraient être évoqués comme autant de soulèvements où la préservation de la vie (la sienne, celle d'autrui aussi bien) n'est pas ce qui règle la conduite⁹¹. »

C'était avant qu'il ne dispose du concept de saut épique apporté par Fethi Benslama.

En 2019, Jean Allouch qualifie le double crime des sœurs Papin de « paradigmatique » du passage à l'acte et faisant contraste avec le saut épique⁹².

Enfin en 2021, il laisse finalement ouverte la question, invitant à reconsidérer s'il y a lieu de discriminer dans leur geste tout à la fois un saut épique et un passage à l'acte comme il avait été amené à le faire dans ses travaux consacrés à Louis Althusser et au personnage fictif créé par Marguerite Duras dans *L'Amante anglaise*.⁹³

Passage à l'acte, *acting-out*, saut épique, soulèvement ; voici répertoriés les quatre éléments que Jean Allouch n'aura de cesse d'interroger et d'articuler dans ses derniers ouvrages lorsqu'il revient sur cette question de la folie meurtrière, à savoir cette chose indéfinissable qui pousse à tuer. Il les discrimine et les distribue sur le quadrangle de l'aliénation, diagramme proposé par Lacan dans *La Logique du fantasme* et prolongé dans le séminaire suivant *L'Acte psychanalytique* où s'inscrit une version négativée du cogito cartésien⁹⁴.

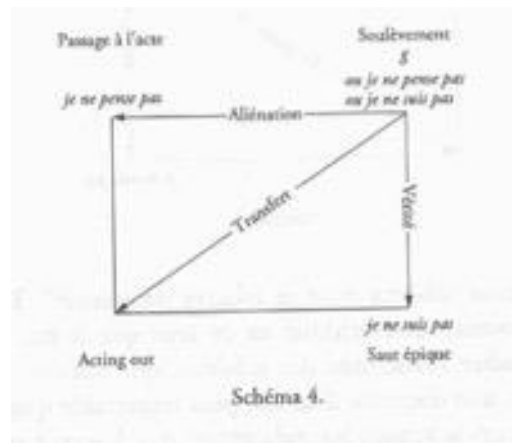
⁹⁰ *Id.*, p. 263.

⁹¹ Jean Allouch, *La scène lacanienne et son cercle magique*, Paris, Epel, 2017, p. 115.

⁹² Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, *op. cit.*, p. 78.

⁹³ Jean Allouch, *Les sœurs Papin étaient trois et n'ont jamais été sœurs*, *op. cit.*, p. X.

⁹⁴ François Balmès, *Structure, logique, aliénation*, Érès, 2011, p. 104.



Ces quatre termes renvoient pourtant à des champs très différents et, à première vue, il peut paraître étonnant voire incongru de les situer dans une commune grille de lecture théorico-clinique. Le terme de passage à l'acte renvoie à la psychiatrie, celui d'*acting-out* à une interprétation analytique d'un agir transférentiel, la notion de soulèvement semble relever du champ politique et philosophique, enfin le saut épique emprunte au domaine littéraire de l'épopée. L'originalité de cette démarche tient notamment à faire dialoguer ces différents champs, sans s'enfermer dans un repérage diagnostique, qu'il soit structural ou nosographique. En préambule à la réédition de la monographie des sœurs Papin, Jean Allouch pointe le chemin parcouru entre la première parution au mi-temps des années 1980 et ce qu'il écrit en 2021⁹⁵. Cette évolution dans l'abord du passage à l'acte consiste notamment à avoir rajouté les termes de soulèvement et de saut épique à la première distinction de Lacan entre *acting-out* et passage à l'acte, en passant ainsi à une structure à quatre éléments qu'il pourra articuler autour du quadrangle dans son étude consacrée à *L'Amante anglaise* de Duras⁹⁶. Ces déplacements opérés par Jean Allouch mettent l'accent sur le caractère fondamentalement hétérogène et instable d'un acte criminel, car s'il est possible d'en inscrire certains aspects dans un récit qui prend sens pour le sujet, il peut aussi glisser vers un gouffre dans son déroulement même, un point aveugle dans l'histoire du sujet. Ce qui signifie que cet acte ne vaut pas métaphore comme Lacan avait pu l'écrire à propos des sœurs Papin, il n'est pas réductible à sa valeur signifiante. À ce titre, le syntagme « passage du crime » pour décrire ce basculement de la scène du crime pour Violette Nozière insiste sur cette dimension d'effacement du sujet : « Il est donc un moment où le crime, alors même qu'il a été prémédité, vire au passage à l'acte, soit au passage du crime qui ne se

⁹⁵ Jean Allouch, *Les sœurs Papin étaient trois et n'ont jamais été sœurs*, op. cit., p. IX.

⁹⁶ Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, op. cit., p. 85.

soucie pas de qui est support automatisé des coups portés, redoublés. Le crime passe dans son impersonnalité »⁹⁷. Nous retrouvons là cette répétition des coups portés que Gide décrivait si bien dans ses *Souvenirs de la cour d'assises* ou encore la béance ouverte dans le récit d'Althusser lorsqu'il réalise l'immobilité des yeux d'Hélène alors qu'ils étaient vivants un instant plus tôt. Ce sont aussi les paroles de Christine Papin dans l'après-coup : « mon crime est trop grand pour dire ce qui est »⁹⁸. Le passage du crime oblitère et dessine un trou dans le récit du sujet.

L'incendiaire Violette Nozière

L'articulation entre saut épique et passage à l'acte est au centre de la monographie de Guy Casadamont qui tendrait à montrer que ces deux composantes restent indissociablement liées.

Incendiaire, Violette l'est à plusieurs reprises par ses actes où elle met le feu dans l'appartement « accidentellement » comme elle le précise aux enquêteurs, réfutant à propos du premier acte du mois de mars l'accusation d'incendie volontaire à son encontre. Remarquons avec Anne-Emmanuelle Demartini que l'accusation d'incendiaire dont la presse se fait l'écho après l'arrestation accrédite la préméditation et ajoute à l'atrocité des charges retenues contre Violette Nozière⁹⁹. Les journaux titrent alors « L'empoisonneuse est-elle aussi une incendiaire ? » ou encore « Violette Nozière ou Le poison et le feu ». Figure du monstre moral par l'acte parricide et les allégations d'inceste à l'encontre du père, Violette Nozière suspectée d'incendie volontaire véhicule un imaginaire d'effroi et de menace. Elle réveille les vieux démons des soulèvements et des révoltes populaires dont la bonne société doit se prémunir.

Incendiaire, Violette l'est par les conséquences de son acte dont elle ne mesure pas la portée et qui modifiera radicalement sa vie.

« Incendiaire de sa vie » comme l'écrit à son propos Guy Rosey dans la plaquette surréaliste dédiée à Violette Nozière, parue clandestinement en décembre 1933¹⁰⁰:

⁹⁷ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 284.

⁹⁸ Francis Dupré, *La « solution » du passage à l'acte. Le double crime des sœurs Papin*, op. cit., p. 35.

⁹⁹ Anne-Emmanuelle Demartini, *Violette Nozière, la fleur du mal*, op.cit., p. 55.

¹⁰⁰ *Violette Nozières : Poèmes, dessins, correspondance, documents*, Préface José Pierre, Ivry-sur-Seine, Édition Terrain Vague, 1991.[Réédition avec modifications de la plaquette des surréalistes éditée aux Editions Nicolas Flamel, 1933]

Comme un cercle vicieux décrit par le frôlement des aiguilles d'une montre contre le froid
 Comme une légende née d'un jeu de main d'aveugles
 ainsi les murs égrènent le nom de Violette Nozières
 incendiaire de sa vie
 créature à deux tranchants
 symbolique autant que charnelle

Dans le même volume et répondant au poème de Guy Rosey, un dessin d'Alberto Giacometti¹⁰¹ représente un visage de femme couchée, sous un rideau dont les plis et la forme suggèrent un mouvement.



Ce rideau qui prend feu lors de la première tentative d'empoisonnement au mois de mars vise la chambre conjugale séparée de la chambre de Violette par ce bout d'étoffe. Un rideau comme métonymie des ébats conjugaux dont les bruits doivent régulièrement parvenir aux oreilles de Violette, promiscuité dont l'écrivaine Colette devine la fonction dans ce drame lorsqu'elle décrit « le logement parisien qui déshonore l'intimité familiale... Tout soupir y est sans mystère et la cloison est perméable au chuchotement¹⁰². » C'est ce « circuit court », cette non séparation entre le lit de Violette et la chambre parentale, que lit Guy Casadamont dans le motif du court-circuit qu'elle invoque pour expliquer ce début d'incendie du mois de mars¹⁰³. Un circuit court désignant ici la scène primitive à laquelle elle veut se soustraire en mettant le feu au rideau. Nous pouvons voir dans ce début d'incendie rapidement maîtrisé et oublié du mois de mars un

¹⁰¹ Guy Casadamont, *op. cit.*, p. 223.

¹⁰² Colette, « Le drame et le procès vus par Colette », *L'Intransigeant*, samedi 13 octobre 1934. Accessible sur le Blog Gallica, *Colette chroniqueuse judiciaire*, 2018.

¹⁰³ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, *op. cit.*, p. 222.

de ces « brouillons d'acte » comme les qualifie Jean Allouch à propos des comportements étranges de Claire Lannes dans *L'Amante Anglaise*. À envisager non pas comme des actes préparatoires mais plutôt au sens de ces passages à l'acte « avertissement » tels que nous les avons évoqués plus haut :

Car oui, il arrive que certains passages à l'acte fassent série, les premiers véhiculant l'intention d'éviter la survenue d'un passage à l'acte jugé plus sérieux car plus violent. Selon quel critère ?

L'ultime passage à l'acte ne tient que de la mort d'avoir mis fin à la série¹⁰⁴.

Malheureusement, l'entourage de Violette, et peut-être plus particulièrement sa mère, semble sourd à ces avertissements qu'elle a lancés depuis la lettre du 16 décembre 1932 où elle annonce son intention de se jeter dans la Seine, absence de réaction qui n'a pas permis d'interrompre l'enchaînement vers cette soirée fatale du 21 août. La présence du rideau insiste de manière troublante lorsque Violette décrit ce qu'elle a fait vers minuit après le passage du crime : avant de quitter l'appartement dans un état de panique, elle accroche un rideau sur la porte d'entrée de l'appartement, dans une tentative vaine et dérisoire d'isoler la scène de crime du monde extérieur.

Translittérer

La mort de Baptiste met fin à cette série d'avertissements que Violette adressait, ce qui nous questionne sur le lien particulier de Violette à sa mère Germaine, lien que Guy Casadamont qualifie d'accord à deux¹⁰⁵, non pas de folie à deux. En témoigne cette tentative de changement de nom entamée par Violette dès la sortie de prison pour prendre le nom de jeune fille de sa mère, adoptant par ailleurs de manière définitive le prénom de sa mère qui était son deuxième prénom¹⁰⁶. En somme, une autre Germaine Hézard à côté de la première. Selon cette conjecture, elles sont prises toutes les deux dans le secret de cette filiation où Baptiste a pris la place d'un père, alors qu'un mystérieux protecteur serait son véritable père. Le juge l'interrogeant sur la provenance de l'argent dont elle disposait, et suspectant qu'il provienne d'un commerce sexuel, Violette viendra ainsi nommer M. Émile comme son protecteur et non son amant, déclaration de sexe de Violette qui s'abstient dans ce mi-dire de révéler les détails de sa sexualité¹⁰⁷. Ce

¹⁰⁴ Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, op. cit., p. 102.

¹⁰⁵ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 318.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 296

¹⁰⁷ *Id.*, p. 236.

syntagme est à entendre selon cette définition qu'en donne Lacan dans son *Petit discours aux psychiatres*, comme « l'aveu, l'articulation du sujet en tant qu'il s'affecte d'un sexe¹⁰⁸. »

Aussi, à travers ce prénom changé en patronyme, M. Emile, adressé au juge et au-delà à la presse, reconnaît-on avec Guy Casadamont un avertissement à Germaine qui a mis à mal cet accord à deux mère-fille¹⁰⁹. Cet accord fondateur de leur lien ne tient plus dès lors que Germaine laisse Baptiste contrôler les fréquentations et les allées et venues de Violette. Celle-ci se soulève contre cette violence qui lui est faite, Violette Nozière accédant par ce soulèvement même à une dimension légendaire, mythique, comme le soulignent les premiers vers du poème de Guy Rosey. Dans l'Antiquité grecque, la tragédie renvoie au sacrifice du bouc mis en scène pour libérer la cité d'une souillure, ainsi la condamnation à mort de Violette Nozière aurait valeur sacrificielle pour une société bourgeoise dont les valeurs familiales étaient alors profondément remises en cause.

L'analogie peut être établie entre Violette Nozière et Claire Lannes, personnage central de la fiction de Marguerite Duras inspirée d'un fait divers, *L'Amante anglaise*¹¹⁰. Jean Allouch a consacré à ce texte une très belle étude où il reprend le schéma du quadrangle de l'aliénation, en départageant le lieu d'un « je ne suis pas » (saut épique) du lieu d'un « je ne pense pas » (passage à l'acte), tout en remarquant cette possibilité d'un « saut » du sujet en ces « deux lieux distincts où il se trouve comme réparti¹¹¹ ». Le meurtre et le dépeçage de sa cousine sourde et muette Marie-Thérèse Bousquet par Claire Lannes relèvent du passage du crime. À la question insistante du journaliste sur les raisons du crime, elle répond « J'ai eu trop de mal à le faire pour savoir y penser¹¹² », rappelant les paroles énigmatiques de Christine Papin lors de l'interrogatoire. Les modalités de dispersion des morceaux de corps s'inscrivent en revanche dans un récit à la manière d'un saut épique. Claire Lannes jette les paquets contenant ces morceaux, à l'exception notable de la tête qui ne sera pas retrouvée, dans les wagons de marchandises de trains passant sous le viaduc de Viorne. Elle a pris soin d'inscrire dessus les

¹⁰⁸ Jacques Lacan, *Petit discours aux psychiatres de Sainte-Anne*, conférence du 10 novembre 1967, accessible sur Pas-tout-Lacan, site Elp.

¹⁰⁹ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 317.

¹¹⁰ Marguerite Duras, *L'Amante anglaise*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire » n° 168, 1967.

¹¹¹ Jean Allouch, *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*, op. cit., p. 98.

¹¹² Marguerite Duras, *L'Amante anglaise*, op. cit., p. 165.

noms d'Alfonso et de Cahors, comme autant de lettres envoyées à l'amant perdu, l'agent de Cahors que Jean Allouch suppose être un agent de la SNCF de la gare de Cahors.

De même, chez Violette Nozière on retrouve cette co-existence des deux modalités de l'acte : celle de la première analytique du sexe, l'analytique de l'objet *a* inscrite du côté de la pulsion, celle de la seconde analytique du sexe, l'analytique du non rapport sexuel qui a trait à une érotique célibataire¹¹³. Il est également question de lettres qui se croisent le jour même du crime. Violette envoie une lettre d'amour éperdu à son amant Jean Dabin ce 21 août tandis qu'une autre lettre destinée à Violette part le même jour, lettre signée Émile s'étonnant de son absence à un rendez-vous, Émile, signifiant de l'amour (é)perdu de sa mère. Germaine garde la présence de cet amour à même sa chair par une ceinture contenant mille francs qu'elle porte continuellement sur elle. Selon la translittération opérée par Guy Casadamont surgit, de ces mille francs, le prénom Émile¹¹⁴.

INCENDIE translittéré en UN-SANS-DIT, ce qui ne peut se dire, donne tout son poids au silence insistant de Violette une fois sa condamnation prononcée. Son geste échappe définitivement à toute compréhension.

Récit. La suite se lit dans *L'épopée Nozière*.

¹¹³ Guy Casadamont, *L'épopée Nozière*, op. cit., p. 285.

¹¹⁴ *Id.*, p. 316.

Varia

Qui apporte la peste ? Variations sur l'imaginaire du maître en psychanalyse

Anouck Cape

Freud, Jung et Ferenczi sont sur un bateau – celui qui s'apprête à accoster à New-York le 29 août 1909. C'est le premier voyage de Freud en Amérique, et son dernier. Souverainement il se tourne vers Jung et déclare : « Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste. » La concision acérée de la métaphore confère à la formule la puissance d'un slogan. Le mot, répété à l'envi, a fait le tour du monde et des bibliothèques, confortant la psychanalyse dans une position d'adversaire des conformismes et dans les illusions qu'elle se plaît à revendiquer. Lacan le premier mentionne en 1955 l'anecdote qu'il affirme tenir de Jung, sans préciser quand ni dans quelles circonstances elle lui a été transmise.

Jones, le premier et très officiel biographe de Freud qui l'attend alors à New-York, curieusement ne souffle mot de cette scène, non plus que Ferenczi ni Jung lui-même, pourtant peu avare de confidences puisqu'il écrivit ses mémoires dans lesquels il mentionne ce fameux voyage en Amérique. Mais de peste prophétique, point ; chez des témoins ultérieurs proches de Freud, de Ferenczi ou de Jung, aucune mention de la sentence supposément délivrée par le fondateur de la psychanalyse hormis chez Lacan. Une abstention d'autant plus étonnante qu'en 1955 Jung est encore vivant et que dès l'année suivante, il commence à préparer l'écriture de son autobiographie.

Impossible donc d'identifier avec certitude le contexte exact de l'oracle freudien, non plus que celui de sa transmission. Nulle trace dans les histoires officielles de la psychanalyse contemporaines de Freud, dans ses archives, aucun témoignage direct. Aurait-il été inventé pour le bien de la cause ? C'est l'hypothèse d'Elisabeth Roudinesco qui suppose, pour sa part, que la fameuse phrase est une invention de Lacan¹. C'est aussi la nôtre.

Il ne s'agit cependant pas de voir en Lacan un affabulateur délibéré mais bel et bien de supposer qu'il commit cette erreur de bonne foi, autrement dit de considérer l'anecdote de la phrase apocryphe de Freud comme un faux souvenir, c'est-à-dire un acte de l'inconscient. Acte dont

¹ Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisses d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 110.

le sens engage celui qui le produit mais aussi, dans ce cas très précis, ceux qui l'accréditent : il est en effet extrêmement curieux que ce mot ait été ainsi propagé sans que jamais en soit interrogée la provenance ni questionnée la vérité. Se dévoile ainsi un rapport de la psychanalyse à l'autorité que l'on peut considérer comme problématique. Une exploration précise de l'histoire psychanalytique conduira à reconsidérer le sens inconscient de cette formule. Comme dans un rêve qui se déploie, elle délivre son message par fragments. Comme dans un rêve également, la chronologie se défait et se recompose. On retiendra trois moments décisifs : 1909, année du voyage de Freud à New-York marquant les prémices de sa rupture avec Jung, et 1933 et 1954, années lors desquelles Lacan a rencontré ce dernier. Et quatre personnages principaux : Freud, Jung, Lacan et Dalí.

1909

Freud semble avoir abordé New-York dans un état d'esprit tout à fait confiant. Il écrit dans *Ma vie et la psychanalyse* :

J'avais alors 53 ans, je me sentais jeune et bien portant, le court séjour dans le Nouveau Monde fit certes du bien au sentiment de ma propre valeur ; en Europe je me sentais comme mis au ban ; ici je me voyais accueilli par les meilleurs comme leur égal. Lorsque je gravis l'estrade à Worcester, afin d'y faire mes « Cinq conférences sur la psychanalyse », il me sembla que se réalisait un incroyable rêve diurne. La psychanalyse n'était donc plus une production délirante, elle était devenue une partie précieuse de la réalité².

Il ne mentionne pas la fameuse phrase concernant la peste, mais Elisabeth Roudinesco a découvert le fin mot de l'histoire dans les archives Sigmund Freud déposées à la Library of Congress. Selon Jung, Freud se serait exclamé en arrivant à New-York : « Si seulement ils savaient ce que nous leur apportons...³ ». Le témoignage date de 1953, il est donc fort possible que Jung ait rapporté ces mêmes mots à Lacan, qui en aurait fait... ce que l'on sait. La phrase rapportée par Jung marque la conscience d'un décalage entre les attentes supposées des Américains et la réalité de la proposition freudienne. Jubilation ? Inquiétude ? La tonalité de Freud est ambiguë. Elle est loin, en tout cas, de la flamboyante formule lacanienne.

La phrase rapportée par Lacan est, elle, instantanément mémorable. Peut-être, tout d'abord, parce qu'elle évoque en français le verset de l'Évangile selon Saint Luc : « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » Mais aussi parce que la peste est le symbole puissant des

² Sigmund Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Paris, Gallimard, [1925] 1950, p. 65.

³ Jung cité par Elisabeth Roudinesco, *Sigmund Freud, en son temps et dans le nôtre*, Paris, Seuil, 2014, p. 194.

calamités accablant l'humanité, souvent en châtement de ses fautes – de ses transgressions. Par quels détours, donc, passe-t-on de la phrase prononcée par Freud à celle inventée par Lacan ?

Le voyage à New-York de 1909 marque, selon le témoignage de Jung, un tournant dans ses relations avec Freud⁴. Lors du passage par Brême, alors que Jung manifeste sa curiosité pour les momies conservées dans les marais, Freud exaspéré par cette fascination s'évanouit pendant la conversation. Jung commente : « Plus tard, il me dit avoir été persuadé que ce bavardage à propos des cadavres signifiait que je souhaitais sa mort. » Alors que Freud le considère comme son successeur, le voyage en Amérique initie une fêlure dans les relations entre les deux hommes :

Nous étions tous les jours ensemble et analysions nos rêves. [...] Freud eut un rêve, dont je ne suis pas autorisé à dévoiler le thème. Je l'interprétei tant bien que mal et j'ajoutai qu'il serait possible d'en dire bien davantage s'il voulait me communiquer quelques détails supplémentaires relatifs à sa vie privée. À ces mots, Freud me lança un regard singulier – plein de méfiance – et dit : « Je ne puis pourtant pas risquer mon autorité ! » À ce moment même, il l'avait perdue !

Un autre rêve de Jung entérine le fait. Il se situe plus tard, en 1911 et se déroule à la frontière de l'Autriche (pays de Freud), et de la Suisse (pays de Jung) :

C'était vers le soir, je voyais un homme d'un certain âge revêtu de l'uniforme des douaniers de la monarchie impériale et royale. Un peu courbé, il passa près de moi sans m'accorder attention. Le visage avait une expression morose, un peu mélancolique et agacée. D'autres personnes étaient présentes et l'une d'elles me fit savoir que ce vieillard n'était pas du tout réel, c'était l'esprit d'un employé des douanes mort des années auparavant. « Il est de ces hommes qui ne pouvaient pas mourir », disait-on.

Jung analyse ainsi son propre rêve : la douane représenterait la censure, la frontière renvoie à celle qui sépare conscient et inconscient, mais aussi à celle qui existe entre les théories de Freud et celles de Jung. Le contrôle à la frontière représenterait l'analyse : « Le vieux douanier avait, semble-t-il, eu si peu de joie et de satisfaction dans sa carrière que sa philosophie avait grisé mine. Je ne pus écarter l'analogie avec Freud. »

Ainsi dès 1909 la question de l'avenir de la psychanalyse s'entremêle, de manière inextricable, aux difficultés suscitées par l'autorité du maître face à son disciple avide de reconnaissance tout

⁴ Carl Gustav Jung, « Chapitre V : Sigmund Freud », *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, [1957] 1966, p. 194.

autant que d'émancipation. On sait qu'en 1913 Freud reniera Jung, qui paiera ainsi le prix fort pour son affranchissement.

1933

La rencontre avec la psychanalyse, pour Lacan, s'est faite parallèlement à sa fréquentation du groupe surréaliste, aux alentours de 1927, précisément quand Dalí s'installe à Paris. Il se trouve que le peintre n'est pas sans rapport avec la psychanalyse. Grand lecteur de Freud, il explore au tournant des années trente le champ de la paranoïa dans le cadre d'une théorie qu'il nomme paranoïa-critique. Il la définit essentiellement comme un processus actif, systématique, transmissible, et fondé sur un mécanisme associatif, propositions théoriques qui anticipent celles formulées par Lacan dans sa thèse en 1932, exemplaire illustration de cette remarque de Freud :

[Les artistes] nous devancent de beaucoup, nous autres hommes ordinaires, notamment en matière de psychologie, parce qu'ils puisent là à des sources que nous n'avons pas encore explorées par la science⁵

Dalí se lance alors dans une « conquête de l'irrationnel » dont le caractère programmatique ne le cède en rien aux ambitions de la psychanalyse, qu'il met d'ailleurs amplement à contribution. Dans une conférence donnée à Barcelone en 1930 il présente les principaux éléments de sa théorie naissante et en vient à proposer une définition de la paranoïa comme entité psychopathologique :

Il faut insister sur la perspicacité particulière de l'attention dans la paranoïa, reconnue d'ailleurs par tous les psychologues, forme de maladie mentale qui consiste à organiser la réalité de manière à l'utiliser pour le contrôle d'une construction imaginaire⁶.

Son approche montre combien il s'est déjà éloigné de la nosologie psychiatrique ; jamais en effet cette dernière n'a défini la paranoïa en de tels termes. Le lexique employé (organiser, contrôler), la hiérarchie des concepts en place (l'imaginaire dominant la réalité) trahissent bien plutôt l'orientation du projet dalinien, et une première attaque du concept de paranoïa par la paranoïa-critique elle-même. Elle préfigure aussi ce que Lacan formalisera bien plus tard, en

⁵ Sigmund Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Wilhelm Jensen*, Paris, Folio, Gallimard [1906] 1986, p. 141.

⁶ Salvador Dalí, « Position morale du Surréalisme », *Oui. Méthode paranoïaque-critique et autres textes*, Paris, Denoël, 2004, p. 150.

1955 : la paranoïa comme maladie de l'imaginaire⁷. Et il faudra attendre les années soixante pour que Lacan mentionne les travaux sur le « dessin paranoïaque » de Dalí. Il commence à le revendiquer comme son ami au détour de son séminaire sur le transfert en 1961⁸, mais ils se sont en fait rencontrés dès le début des années 1930 et ont tant échangé autour de la paranoïa que les théories du peintre pourraient bien avoir souterrainement irrigué la thèse du psychiatre.

Dalí s'empare du mot paranoïa à de toutes autres fins que diagnostiques. Dans la droite ligne des activités surréalistes sur le rêve, l'automatisme et l'hypnose, le peintre cherche à transformer son rapport au monde. Il s'agit de s'emparer du délire comme d'une puissance d'agir. La paranoïa n'est plus une pathologie mais un mécanisme actif, activable par tout un chacun, et susceptible de produire certains effets. C'est ce mécanisme comme force et pouvoir qu'il s'agit de comprendre, de théoriser et d'utiliser.

Dalí expérimente, tant sur le plan visuel que verbal. Il tente en 1930 d'identifier ce qui, dans la paranoïa telle qu'il l'entend, peut être mis au service d'une activité productrice de sens. Elle l'intéresse pour deux raisons : sa cohérence⁹, et sa transmissibilité, le deuxième fait découlant directement du premier. Contrairement par exemple à l'hallucination ou au délire schizophrénique, rigoureusement enclos dans l'espace infranchissable de la perception privée, le délire paranoïaque conserve une structure rationnelle lui permettant d'être compris, c'est-à-dire partagé.

Pour Dalí, la paranoïa « se sert du monde extérieur pour faire valoir l'idée obsédante, avec la troublante particularité de rendre valable la réalité de cette idée pour les autres ». La réalité du monde est ainsi « mise au service de la réalité de notre esprit ». Non seulement la paranoïa a le pouvoir de soumettre la réalité au fantasme, mais sa logique interne lui confère encore une capacité de communication qui la rend infiniment dangereuse et destructrice pour l'univers réel. Elle n'est plus envisagée comme une maladie, un déficit, mais une faculté proliférante de l'esprit, susceptible d'être mise au service de ses capacités créatrices. Aussi sera-t-elle à l'origine d'une ample production théorique, poétique et plastique.

⁷ « Prendre l'imaginaire pour du réel est ce qui caractérise la paranoïa », Jacques Lacan, « Séance du 8 juin 1955 », séminaire *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, livre II, Paris, Seuil, 1978, p. 315.

⁸ « Cet Arcimboldo se distingue par cette technique singulière qui a porté son dernier surgeon dans l'œuvre par exemple de mon vieil ami Salvador Dalí, qui consiste en ce que Dalí a appelé le dessin paranoïaque », Jacques Lacan, « Séance du 19 avril 1961 », séminaire *Le transfert*, version *Staferla*, p. 131 : <http://staferla.free.fr/S8/S8%20LE%20TRANSFERT.pdf>

⁹ « Tous les médecins sont d'accord pour reconnaître la vitesse et l'inconcevable subtilité fréquentes chez le paranoïaque, lequel [...] atteint à des conclusions souvent impossibles à contredire ou à rejeter », S. Dalí, « L'âne pourri », *Oui. Méthode paranoïaque-critique et autres textes*, op. cit., p. 154, comme les citations suivantes.

Dans le même temps Lacan se consacre lui aussi à l'étude de la paranoïa qu'il choisit pour thème de sa thèse de médecine, et prend rendez-vous avec Dalí pour discuter de ses travaux. Mains commentateurs signalent cette rencontre, qu'il est impossible de dater avec exactitude mais qu'on peut situer approximativement en 1930¹⁰. Dalí relata dans sa *Vie secrète* que suite à la publication de « L'Âne pourri », Lacan lui aurait téléphoné pour solliciter une entrevue et discuter de son texte. Entamant « une discussion technique très serrée¹¹ », ils furent tous deux surpris de constater combien leurs points de vue convergeaient et parlèrent de paranoïa pendant deux heures. La question d'une éventuelle influence réciproque ne manque donc pas de se poser.

Dans les récits ultérieurs qu'ils firent de cette rencontre, chacun s'attribua le mérite d'avoir influencé l'autre, comme en témoigne cette anecdote racontée par le docteur Ferdière :

Quand je suis arrivé à lui parler, je lui ai dit : « Dalí, vous avez bien connu Lacan ? » Il m'a dit : « Lacan ? C'est moi qui ai fait sa thèse ! » Le lendemain [...] j'attrape Lacan et je lui dis : « Dis donc, tu as été très lié avec Dalí, toi ? C'est important du point de vue historique. Est-ce que ça t'ennuierait de dîner un de ces soirs avec lui ? » « Mais quand tu voudras ! Mais tu sais, Dalí, c'est moi qui lui ai donné son titre pour toute son œuvre : la « paranoïa critique », c'est de moi qu'il l'a prise¹² !

Tout témoignage donné si tardivement au regard des événements doit évidemment être pris avec des pincettes – surtout dans le cas de personnalités aussi histrioniques que celles de Lacan, Dalí et Ferdière ; on trouve en 1976 une autre trace écrite de ces investigations dans une lettre de Lacan à Ferdière, probablement plus représentative de son état d'esprit : « Je ne me souviens plus de la paranoïa critique, mais Dalí est si astucieux (je l'ai revu à New York) que je peux lui faire crédit. Je n'écris pas longuement. Tout cela m'emmerde¹³. »

Selon Dalí, c'est évidemment le peintre qui aurait endoctriné le psychiatre ; position aujourd'hui retenue par de nombreux chercheurs pour qui Dalí aurait inspiré Lacan sur plusieurs points et lui aurait notamment donné l'idée que l'interprétation paranoïaque ne serait pas consécutive, mais consubstantielle au délire – l'un des aspects les plus novateurs de la thèse *La psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* puisque la psychiatrie considérerait alors que le délire survenait suite à une interprétation fausse. Lacan dans sa thèse s'oppose

¹⁰ José Ferreira, *Dalí Lacan : la rencontre*, Paris, L'Harmattan, 2003.

¹¹ Salvador Dalí, *La Vie secrète de Salvador Dalí*, Paris, Gallimard, [1952] 2002, p. 35.

¹² Laurent Danchin, *Artaud et l'asile, 2. Le cabinet du docteur Ferdière*, Paris, Séguier, 1996, p. 338.

¹³ Jacques Lacan, « Lettre de Jacques Lacan à Gaston Ferdière », *Cahiers Henri Ey*, n°12-13, 1976, p. 81.

vivement à cette « prétendue fausseté du jugement congénitale¹⁴ ». Dalí de son côté, dès ses premières approches de la paranoïa, ne dissocie pas le délire de l'interprétation, et parle d'« associations délirantes » initiales.

Ainsi donc, en 1933 Dalí, en pleine création paranoïaque-critique, multiplie les textes et les tableaux et prend une telle place dans le mouvement surréaliste qu'André Breton commence à en être contrarié. Lacan de son côté, qui vient de soutenir sa thèse, rompt avec son ancien maître Gaëtan Gatian de Clérambault et change d'allégeance en se rapprochant de la Société psychanalytique de Paris. Les deux hommes viennent de publier chacun deux articles sur la paranoïa dans le même numéro de la revue surréaliste *Minotaure*¹⁵.

C'est aussi en 1933 que Lacan rencontre Jung pour la première fois. Les 7 et 8 octobre 1933 la Société suisse de psychiatrie tenait en effet sa quatre-vingt-quatrième assemblée autour du thème de l'hallucination. Sont présents notamment Henri Claude, Henry Ey, Carl Jung et Jacques Lacan. Ce dernier vient de soutenir sa thèse et de désavouer son maître Clérambault, dont il réfute la position organiciste quant à l'origine des psychoses, et a commencé depuis peu sa psychanalyse avec Loewenstein, membre fondateur de la Société psychanalytique de Paris, que le jeune psychiatre cherche à intégrer et qu'il rejoint en 1934.

Dalí traverse lui aussi une période tourmentée : en même temps que sa présence dans le mouvement surréaliste est mise en question par Breton, qui convoque le groupe pour ce qui prend la forme symbolique d'un procès, la consécration arrive avec une invitation à New-York pour une exposition personnelle. En 1934 le peintre débarque pour la première fois sur le sol américain où il s'apprête à séjourner plusieurs mois. Lors de la conférence de presse organisée pour son arrivée il déclare : « Le surréalisme est un étrange poison. Le surréalisme est irrésistible et terriblement contagieux. Prenez garde ! J'apporte le surréalisme¹⁶. »

La coïncidence est trop belle. À 25 ans d'écart Freud puis Dalí arrivent à New-York dans l'optique tous deux de diffuser une théorie subversive. Si la phrase apocryphe de Freud

¹⁴ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, [1932] 1980, p. 271.

¹⁵ Jacques Lacan, « Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience », *Minotaure*, n°1, 1933, p. 68-72 ; Salvador Dalí, « Interprétation paranoïaque-critique de l'image obsédante *L'Angélu* de Millet, prologue : Nouvelles considérations générales sur le mécanisme du phénomène paranoïaque du point de vue surréaliste », *Minotaure*, n°1, 1933, p. 65-67.

¹⁶ S. Dalí, « Conférence de presse à New-York », *Oui. Méthode paranoïaque-critique et autres textes*, op. cit., p. 242.

rapportée par Lacan n'est pas de Freud, ne serait-elle pas l'un de ces signes souterrains attestant une nouvelle fois de l'influence de Dalí sur Lacan ?

La formule lacanienne se trouve ainsi refléter discrètement ce moment du surréalisme tiraillé, comme le mouvement psychanalytique, de tensions internes. À quoi l'on peut ajouter encore un élément : le travail d'Artaud sur la peste. Car c'est en 1933 également qu'Artaud, qui a été exclu du groupe surréaliste en 1926, prononce sa fameuse conférence seul en Sorbonne, devant une salle incrédule et scandalisée. Il y mime l'agonie, affirme la similarité d'effets du théâtre et de la peste comme « seules vérités qui comptent, et mettent l'action du théâtre comme celle de la peste sur le plan d'une véritable épidémie » et précise : « Il importe avant tout d'admettre que comme la peste, le jeu théâtral soit un délire et qu'il soit communicatif ». Épidémie, délire communicatif... on entend ici comme un écho du travail dalinien sur la paranoïa. Et Artaud continue :

La peste prend des images qui dorment, un désordre latent et les pousse tout à coup jusqu'aux gestes les plus extrêmes [...] tous les conflits qui dorment en nous, [elle] nous les restitue avec leurs forces et donne à ces forces des noms que nous saluons comme des symboles [...]. Ces symboles [...] éclatent sous l'aspect d'images incroyables qui donnent droit de cité et d'existence à des actes hostiles par nature à la vie des sociétés [...]. Il se peut que le poison du théâtre jeté dans le corps social le désagrège [...] mais il le fait à la façon d'une peste, d'un fléau vengeur, d'une épidémie salvatrice.

Expérience : remplacer dans ces phrases « peste » par « inconscient ». Nous voilà confronté à une vision de la psychanalyse qui n'aurait pas déplu à Lacan.

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que ce texte d'Artaud influence directement l'invention lacanienne sur la peste, mais que ladite invention prend racine dans cette atmosphère culturelle, dans ces tensions internes entre consécration et excommunications de la mouvance surréaliste, que Lacan côtoyait, et qui se concevait comme l'innovation artistique et conceptuelle majeure de son époque. Les croisements chronologiques et symboliques sont incessants. En 1938 Dalí rencontre Freud en même temps qu'il est exclu du groupe surréaliste, Artaud délirant est interné à Sainte-Anne où il est examiné par Lacan, et son existence bifurque définitivement dans la psychiatisation.

1953

1933 marque donc un tournant dans l'œuvre et la vie de Dalí comme de Lacan, chacun s'émancipant d'un milieu professionnel dans lequel ils avaient produit leurs premières œuvres.

L'année 1953 en est un autre. Le contexte initial du surgissement de la phrase attribuée à Freud par Lacan, « Il ne savent pas que nous apportons la peste », est en effet tout sauf anodin. En 1953 Lacan quitte la Société psychanalytique de Paris quand, dans le même mouvement, il commence via ses séminaires à théoriser un « retour à Freud ».

Ce départ se fait dans des conditions difficiles puisqu'il conduisit à une scission. Alors qu'il est question de créer un Institut de Psychanalyse dont la direction a été confiée à Sacha Nacht, et qui assurera les enseignements de la Société de psychanalyse de Paris, les tensions s'accumulent au point que ce dernier propose sa démission en décembre 1952. Lacan devient directeur provisoire, puis diverses tractations de politique interne le conduisent à être élu directeur de la Société de psychanalyse de Paris en 1953, mais d'une voix seulement. Deux camps opposés se sont formés, qui se disputent le pouvoir. Lacan est alors mis en accusation pour ses techniques non orthodoxes, notamment pour ses séances courtes. Peu après son élection il abandonne son analyse avec Loewenstein. Alors qu'une motion de méfiance est prononcée contre Lacan, qui mène à cette époque les analyses didactiques d'une quinzaine de candidats, soit environ un tiers des élèves de l'école, plusieurs membres de la Société psychanalytique de Paris annoncent leur démission et fondent la Société Française de Psychanalyse. Lacan leur emboîte le pas. Mais cette nouvelle Société Française de Psychanalyse n'est pas adoubée par l'Association Psychanalytique Internationale, organe officiel de la transmission freudienne. Et désormais la SPP et la SFP se disputent la formation des analystes en France.

C'est dans ce contexte que Lacan ouvre en septembre 1953 son premier séminaire consacré aux écrits techniques de Freud, et qu'il prononce une conférence à Rome¹⁷, dans laquelle il invite les analystes à référer aux textes fondateurs plutôt qu'aux normes édictées par l'API. Ce retour à Freud se fait donc dans un mouvement de contestation et de revendication d'héritage.

Lors d'une conférence à Vienne en 1955, lieu hautement symbolique puisque Freud y résida de 1860 à son exil en 1938, et y inventa la psychanalyse, Lacan acte son « retour à Freud », à sa doctrine authentique, à sa parole, contre une psychanalyse perçue comme dévoyée au service d'une orthopédie sociale. La citation mérite d'être retranscrite dans son intégralité :

Le plus corrupteur des confort est le confort intellectuel, comme la pire corruption est celle du meilleur. C'est ainsi que le mot de Freud à Jung de la bouche de qui je le tiens, quand invités tous deux de la Clark University, ils arrivèrent en vue du port de New York et de la célèbre statue éclairant l'univers : « Ils ne savent pas que nous leur apportons la peste », lui est renvoyé

¹⁷ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 237.

pour sanction d'une hybris dont l'antiphrase et sa noirceur n'éteignent pas le trouble éclat. La Némésis n'a eu, pour prendre au piège son auteur, qu'à le prendre au mot de son mot. Nous pourrions craindre qu'elle n'y ait joint un billet de retour de première classe¹⁸.

Le sens conféré par Lacan à l'anecdote que, croyant répéter, il invente, est clair : Freud accostant à New-York se fantasme en démystificateur des illusions de l'*american way of life*. Victime de son hybris il ne voit pas qu'il s'illusionne lui-même et que sa prophétie s'inversera : c'est bien plutôt l'*american way of life* qui contaminera la psychanalyse et la transformera en une version abâtardie d'elle-même, l'*ego psychology*, dont Lacan se fera le contempteur. Rapportant cette anecdote, Lacan construit donc une image de Freud tout à la fois grandiose et déchue et se pose lui-même en détenteur d'une lucidité aussi acérée que pessimiste. Il lui appartiendrait de tirer la psychanalyse de ce mauvais pas en opérant ce salvateur retour à Freud dont il se fait le héraut.

Dix ans plus tard les conséquences de ces querelles se font encore sentir. En 1953, alors que la SFP tente de se faire adouber par l'IPA, l'une des conditions du rapport Turquet stipule que Lacan et Dolto n'en soient plus didacticiens. Les conflits ainsi réactivés entérinaient la dissolution de la SFP, qui se scinde en deux groupes : d'une part l'Association Psychanalytique de France (APF) reconnue par l'API, d'autre part l'École Freudienne de Paris (EFP) fondée par Jacques Lacan.

Le contexte d'apparition de cette phrase attribuée à Freud nous invite ainsi à la méfiance. S'il s'agit bien d'une citation apocryphe, que cache-t-elle en croyant montrer ? De quel savoir inconscient témoigne-t-elle, qu'il s'agit de dissimuler ? À quoi fait-elle écran ? Il convient désormais non plus d'assembler, mais de superposer les différentes pièces du puzzle.

L'année 1933, pendant laquelle Lacan rencontre Jung et opère un premier changement d'alliances, est aussi pour Dalí une année charnière lors de laquelle il expérimente conjointement le succès et le risque d'éviction du groupe fondateur (il sera définitivement exclu du surréalisme en 1939) – éviction subie à son tour par Lacan en 1953, un an avant sa deuxième rencontre avec Jung selon Elisabeth Roudinesco¹⁹. Les deux rencontres avec Jung coïncident donc dans la vie de Lacan, à des remaniements théoriques et des ruptures relationnelles

¹⁸ Jacques Lacan, « La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse », conférence prononcée à la clinique neuro-psychiatrique de Vienne le 7 novembre 1955, publiée dans l'*Évolution Psychiatrique*, fascicule I pages 225-252 en 1956 puis ensuite, avec des modifications en 1966, dans les *Écrits*.

¹⁹ Lacan aurait fait une visite à Jung à Küsnacht en 1954. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisses d'une vie, histoire d'un système de pensée*, op. cit., p. 348.

impactant de manière directe son implication dans le milieu psychanalytique, jusqu'à la fondation de son école.

Preuve que Lacan fut très affecté par les événements de 1953 et les conséquences qui s'ensuivirent jusqu'en 1963, il les évoque bien plus tard avec ces mots amers :

Ce fut ma tête simplement qui fut livrée comme dessous-de-table pour la conclusion d'un *gentleman's agreement* avec l'IPA, dont il me faut bien indiquer ici l'incidence politique dans le procès de mon enseignement²⁰.

Si l'on se réfère aux souvenirs de Jung, aux événements de 1933 concernant Dalí et Lacan, et à ce que représente pour ce dernier l'année 1953, l'étrange phrase sur la peste et la psychanalyse peut s'appréhender autrement. Peut-être le faux souvenir d'une déclaration de Freud supposément rapportée par Jung a-t-il pour objectif de servir d'écran à ces événements. Mais le refoulé fait retour à travers la figure de Dalí, lui-même en route pour conquérir l'Amérique, héros victorieux d'une invention théorique puis d'une transgression qui le fait bannir du groupe surréaliste, renvoyant à Lacan le reflet en miroir de son propre positionnement dans le champ analytique. Quand le psychiatre, en 1932, envoya sa thèse au maître, il ne reçut en retour qu'un bref télégramme de remerciement. En 1938 en revanche Dalí eut l'honneur d'être reçu par Freud à Londres et ce dernier exprima alors tout son intérêt pour « l'indéniable maîtrise technique²¹ » (parlait-il alors de peinture ou de psychanalyse ?) du jeune Espagnol.

Ce serait ainsi autour d'une parole effectivement prononcée par Dalí, « Le surréalisme est un étrange poison. Le surréalisme est irrésistible et terriblement contagieux. Prenez garde ! J'apporte le surréalisme » que le souvenir-écran s'élaborerait, retissant les liens rompus par le refoulement. Et ce n'est sans doute pas un hasard si ce souvenir-écran prend comme cadre la scène fantasmatique de la traversée transatlantique, alors que la rivalité entre Freud et Jung est encore larvée, entre-deux-mondes encore apaisé où il est possible de croire à une transmission paisible exempte d'anathème. Telle rivalité traversa effectivement la relation Dalí-Breton (si Freud est le père de la psychanalyse, Breton est quant à lui le Pape du surréalisme – son Très-Saint-Père), et Lacan ne fut pas en reste quand il s'agit de se mesurer à des figures de maître : Clérambault d'abord, Loewenstein ensuite, qui viennent comme un entraînement avant le départ de la Société de Psychanalyse de Paris et le grand retour à Freud de l'année 1953. Un « retour » comme on le sait tout sauf fidèle, qui fut bien plutôt le signe d'une réinvention totale

²⁰ Jacques Lacan, « La psychanalyse, raison d'un échec », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 344.

²¹ Sigmund Freud, « Lettre du 20 juillet 1938 à Stefan Zweig », Sigmund Freud et Stefan Zweig, *Correspondance*, Paris, Payot/Rivage, 1995, p. 128.

de la théorie psychanalytique articulée autour des concepts d'imaginaire, de réel et de symbolique.

La phrase apocryphe eut un tel succès qu'on la retrouve encore en 2011 dans *A dangerous method*, le film de David Cronenberg représentant Sabina Spielrein, Sigmund Freud, Karl Jung et Otto Gross sous les traits respectifs et séduisants de Keira Knightley, Viggo Mortensen, Michael Fassbender et Vincent Cassel, la beauté venant ici incarner, ou traduire, l'intelligence. Il raconte au grand public certains moments marquants des débuts de la psychanalyse et choisit justement le voyage transatlantique pour indiquer les points de tensions sur lesquels viendront achopper régulièrement les grandes figures du mouvement. Parmi eux, l'ambivalence soulevée par le statut du maître.

Fascination pour les momies et vœux inconscients de mort, Freud refusant de détailler son rêve pour ne pas écorner son autorité, Jung rêvant Freud en vieux douanier fantôme, ces trois épisodes distincts sont condensés en une seule scène dans le film de Cronenberg qui, avec une grande économie de moyens, démontre ainsi toute l'ambivalence et la lutte pour le pouvoir qui animent déjà les relations entre les deux hommes discutant sur le pont du bateau qui les conduit à New-York. Jung raconte à Freud l'un de ses rêves, que ce dernier s'empresse d'interpréter comme un fantasme de mort à son égard : le maître est supposé toujours en danger d'être destitué de sa place, tué comme le père de la horde primitive. Dans *A dangerous method* cette scène, qui préfigure certaines des futures difficultés du mouvement psychanalytique, précède immédiatement celle de l'augure freudien concernant la peste.

On peut désormais considérer la phrase apocryphe de Lacan comme un conglomérat, indice d'un vaste fantasme autour d'une identification au maître comme figure de l'exclu génial tour à tour endossée successivement par Artaud et Dalí, mais dont témoignent aussi, à leur manière, Freud et Jung. Car cette légende est à l'œuvre depuis Freud, qui surmonte ainsi sa déception de ne pas avoir eu de poste à l'université.

Alors que je racontais tout cela à une consœur elle m'exprima sa surprise par ces mots : « C'est fou ! cette histoire déphallicise complètement Freud et Lacan ! » Sa jubilation était palpable et quelque peu teintée de déception. Il est indéniable que je partage en partie son plaisir : tout ce qui conduit à affirmer une forme de prééminence de l'art sur la théorie psychanalytique a tendance à me mettre en joie, et la réattribution de la phrase freudienne apocryphe et mythique à Dalí me comble d'aise. J'avais plus de mal à comprendre sa déconvenue : rien de tout cela n'entame, a priori, l'intérêt des théories freudiennes ou lacaniennes. Alors ? C'est bien d'émiettement de la figure du maître qu'il s'agit. Que Lacan comme un autre eût pu être sujet

à un tour de l'inconscient, tour qui mettrait à jour une relation compliquée et douloureuse à son désir de légitimité, d'autorité, de statut, cela peut être, semble-t-il, insupportable. Mais tout laisse aujourd'hui à penser que la phrase sur la peste n'a jamais été prononcée par Freud. La scène fantasmée masque une réalité inconnue, tombée dans l'oubli. Son retentissement considérable est l'indice d'un sens enfoui, qu'on ne peut que reconstruire à l'aide d'hypothèses dont la plus probable aura notre préférence. Et par un de ces coups ironiques dont l'inconscient a le secret, Lacan inventant l'anecdote sur Freud arrivant à New-York et dénonçant l'hybris du maître, contribua à la statufication dans laquelle il serait pris à son tour.

Mais pourquoi donc les psychanalystes ont-ils ainsi besoin d'un maître ? De quelle dimension imaginaire ont-ils investi les figures de Freud et de Lacan ? Pourquoi la psychanalyse, comme pratique et comme théorie, a-t-elle tant de mal à s'affranchir de ces figures tutélaires, surplombantes, supposées incontestables ?

Pourtant Freud n'a jamais apporté la peste, et peut-être sont-ce les travaux de Dalí qui, par l'entremise de Lacan, auront imprimé leur trace ineffaçable sur l'histoire mythique de la psychanalyse, dans une implacable logique paranoïaque-critique conduisant, selon son programme affiché, à « systématiser la confusion et contribuer au discrédit total du monde de la réalité²² ».

Prenez garde !

²² S. Dalí, « L'âne pourri », *Oui. Méthode paranoïaque-critique et autres textes*, op. cit., p. 153.

Cabinet de lecture

« Chérissons la brouillardise »*

Simone Wiener

À propos du livre de Jean Allouch, Transmaître. Jacques

*Lacan et son élève hérisson*¹.

Le livre me semble important dans le frayage de l'œuvre de Jean Allouch. Il soulève et réfléchit à des questions cruciales notamment concernant la fonction du maître. Cette question intéresse particulièrement l'association Encore non structurée autour d'un maître incarné, préférant laisser un vide à cette place.

Je vais évoquer quelques points qui ont traversé ma lecture. Ce sera une façon de mettre en perspective certains aspects et thèmes du travail de Jean Allouch qui m'ont profondément inspirée et marquée. Il y a son enseignement mais aussi son style, qui passe dans cet écrit, que je vais essayer de déplier.

Cet ouvrage commence par interroger ce qui définit la qualité de maître et celle d'élève en relevant différentes possibilités. Lacan avait ses élèves et il a fondé son école en prenant modèle sur les écoles philosophiques de l'antiquité. Ces dernières se définissaient comme des lieux d'enseignements mais aussi comme des lieux thérapeutiques et de vie.

L'auteur fait une remarque sur la manière dont Lacan se positionne dans son adresse au public. Il rappelle une de ses formules à la fin de son texte d'ouverture des *Écrits* qui suggère à ses lecteurs d'« y mettre du sien² ». Il interroge si cela s'adresse uniquement à ses élèves, ou si c'est destiné à un public plus large³. Cette invitation consiste-t-elle à privilégier l'élaboration d'un cheminement ou se limite-t-elle à suggérer une position de disciple zélé ? En d'autres termes, est-ce que le lecteur de Lacan est forcément mis en position d'élève⁴ ? C'est à cet endroit que Jean Allouch a cette trouvaille, ce bon mot de « brouillardise », – lequel fait résonner brouillon

* Ce texte est la transcription d'un discours prononcé à l'association Encore, le 9 mars 2024 dans le cadre d'un après-midi « Librairie » en souvenir de Jean Allouch. Le choix de ce livre *Transmaître. Jacques Lacan et son élève hérisson* avait été prévu auparavant en accord avec lui mais n'a malheureusement pas pu avoir lieu en sa présence. L'audio est disponible dans la revue *neutre*.

¹ Jean Allouch, *Transmaître. Jacques Lacan et son élève hérisson*, Paris, Epel, 2020.

² Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 10.

³ Jean Allouch, *Transmaître, op. cit.*, p. 17.

⁴ *Id.*, p. 20.

et brouillard, qu'il ne cherche pas à dissiper, au contraire, car cela lui permet d'ouvrir un certain nombre de questions que voici :

- En quoi le style de Lacan a-t-il pu le situer dans une position de maître ? Et de quelle sorte de savoir s'agit-il ?

- Quel type de lien érotique au sens du transfert, Lacan a-t-il cherché à instaurer avec lui, son analysant, avec l'élève « hérisson » comme il se désigne lui-même⁵.

Ce bon mot de « brouillardise » suggère l'idée d'un savoir troué, non exhaustif. Il s'agit d'autre chose, et c'est ce qui le rend précieux. C'est aussi présent, me semble-t-il, dans le jeu de mot du titre de cet ouvrage *Transmaître* qui met l'accent sur Trans et laisse échapper le « mettre » en l'écrivant maître.

Pour définir le style de Lacan, l'auteur propose un certain nombre de formulations. Je les ai trouvées tellement fortes et bien dites que je les cite :

La parole de Lacan s'apparie au silence. Elle charrie un noyau d'opacité et d'ambiguïté irréductible à toute tentative d'analyse discursive. Le verbe obéit au souffle d'un rythme qui lui confère une puissance d'évocation souveraine. Même lorsqu'on ne saisit pas complètement sa pensée, on appréhende tout de même quelque chose, un riche réseau d'implication occultes qui éveillent des résonances multiples⁶.

Nous pourrions croire, en effet, qu'il s'agit d'un énoncé qui caractérise la parole de Lacan. Mais ce n'est qu'une impression car, un peu plus loin, l'auteur révèle que c'était un *trick*, il nous a fait une blague, car il ne s'agit pas du tout d'un commentateur de Lacan mais d'un certain Jean Levi qui écrit cela à propos de Confucius dans son article : « Confucius ou l'impossible filiation ». Cette proximité de style tend d'ailleurs à démontrer que Lacan était un maître, au sens où Confucius l'était⁷.

Ce qui m'a intéressée dans cette référence, outre qu'elle est pertinente, c'est le côté espiègle dont Jean Allouch fait preuve, en les rapprochant. À travers cette façon de faire, je relève un élément caractéristique de son style, son lien particulier au public. Il s'adresse à lui, le sollicite, joue avec et le fait marcher. Il est rare qu'un auteur joue ainsi, à l'écrit, avec ses lecteurs. Il y a quelque chose de très vivant qui passe dans cette manière d'interpeller ses lecteurs, de susciter et jouer de la surprise et de mettre ainsi en question certaines idées installées comme des vérités.

⁵ *Id.*, p. 27.

⁶ *Id.*, p. 31.

⁷ *Id.*, p. 33.

Cette adresse au public, il l'utilisait aussi à l'oral dans ses séminaires lorsqu'il le mettait à l'épreuve concrète de répondre à certaines difficultés.

Cette façon d'inclure le public dans son dire se retrouve dans l'intitulé de son article : « Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique⁸ ». La prise en compte du public apporte une sorte de déprise, ou un mode de savoir plus libre que celui d'un enseignement magistral. Sa parole a quelque chose qui lui échappe, qui reste non bouclé.

C'est aussi ce qu'il manifeste lorsqu'il dit que notre écoute d'analyste se rapporte à une parole subjective et non à une mise en catégorie y compris structurale, dont il montre les impasses dans « Perturbations dans pernepsy » en 1988. Cette position prolonge celle de l'article de 1986, cité plus haut, où il invite les analystes à un transfert au psychotique, c'est-à-dire à écouter le sujet psychotique en acceptant de se départir d'une croyance à un savoir constitué et d'une sorte de surplomb dont relève la position de sachant. Il affirme que le savoir est situé du côté du sujet psychotique.

La pluie d'été

Dans un chapitre suivant de *Transmaître* il va poursuivre son cheminement avec la question : « Qu'est-ce qu'un élève ? ». La rencontre avec le livre de Marguerite Duras, *La pluie d'été*⁹ lui permet de continuer son exploration de ce qui se transmet ou de comment se transmet le savoir. Dans ce roman, il est question de l'enfant Ernesto issu d'une famille nombreuse ; il a plusieurs *brothers and sisters*, dont il est l'aîné. Ernesto ne sait pas lire, ne sait pas son âge, il sait seulement son nom. Il va à l'école pour la première fois et ne veut pas y retourner. Position subversive qui interroge de manière comique presque absurde la valeur du savoir scolaire. Les parents décident d'aller parler à l'instituteur et au directeur.

L'élève Ernesto va refuser de retourner à l'école en arguant du fait : « qu'il ne veut pas apprendre des choses qu'il ne sait pas. » Cette phrase qui se répète peut être entendue comme un refus de s'y prêter. Dans ce cas, nous pouvons la saisir comme une modalité qui s'oppose à la phrase de Lacan reprise dans ce livre, devoir « y mettre du sien ».

Cette position d'Ernesto, celle d'un rejet, pousse à l'extrême une forme d'opposition à la logique scolaire. Elle peut faire penser à l'autisme comme incarnant le refus d'un savoir que l'autre veut nous transmettre. Elle m'a aussi évoqué l'effronterie de la phrase de Bartleby¹⁰ qui

⁸ Jean Allouch, « Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique », *Littoral*, n°21, 1986, p. 89-110.

⁹ Marguerite Duras, *La pluie d'été*, Paris, Folio, 1994.

¹⁰ Herman Melville, *Bartleby le scribe*, Paris, Folio, 1993.

pose de manière ostentatoire et définitive, son « *I would prefer not to* » qui lui aussi, se refuse à la demande des autres.

Marguerite Duras situe cette histoire d'analphabétisme contemporain, dans un contexte social de chômeurs immigrés qui ne se préoccupent pas de scolariser leurs enfants et connaissent mal leurs propres origines. Et son écriture se prête au registre de l'infantile et de l'inculture. Mais Ernesto accède seul à la lecture du *Livre brûlé*¹¹. La Bible et l'*Ancien Testament* sont ainsi présents dans ce récit à travers le *Livre de Qohelet (L'Écclésiaste)* qui raconte à sa manière la révélation de la vanité du monde.

Bien qu'il ne sache pas lire, Ernesto lit ce livre brûlé. Il lit l'histoire d'un roi ayant régné dans un pays étranger à une certaine époque. Ernesto finalement sait lire, et ce savoir-lire le place au même niveau que les prophètes bibliques. Ces derniers brusquement et malgré eux, sont appelés à proférer une parole qui leur est transmise par l'esprit.

Il y a une sorte d'ironie qui fait penser que cet enfant n'a pas besoin du savoir de l'école pour accéder à une autre modalité, celle d'un savoir mystique par lequel il saisit quelque chose qui transcende ce savoir. Quel est le statut de ce savoir infantile ? Nous pouvons faire l'hypothèse que ce « savoir insu » appelle justement le « pourquoi » du monde ce qui rejoint la question d'un au-delà du maître pouvant transmettre un savoir déjà révélé.

Jean Allouch poursuit en réfléchissant sur la place d'Ernesto. Il en fait la base d'une méditation sur la position d'élève et son effet sur son *autre*, le maître en l'occurrence. Le professeur et le directeur sont démis de leur fonction de maître scolaire. Il met en perspective comment, de manière dialectique, ils sont déplacés par rapport à la position d'Ernesto. Accédant, à la suite de cette « lecture » — et en accéléré —, à tous les savoirs qui le mènent jusqu'aux universités, Ernesto ne pourra que rencontrer ce trou du monde qui est l'impossible savoir de sa causalité. La modalité du savoir qui est donnée ici est originale car elle n'est pas issue d'un maître, mais d'une écriture qui a le statut d'une lettre.

La fable du Hérisson

Je reviens à *Transmaître*, où Jean Allouch, dans un chapitre suivant, propose une allégorie, sa fable de l'élève hérisson¹². Dans son discours de Rome¹³, Lacan dit qu'il adore les hérissons et dès qu'il en voit, il les met dans sa poche dans son mouchoir. Il les ramène dans sa maison de

¹¹ Marc-Alain Ouaknine, *Le livre brûlé, philosophie du Talmud*, Paris, Points, 1986.

¹² J. Allouch, *Transmaître*, op. cit., p. 57.

¹³ J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *Écrits*, op. cit., p. 237.

campagne et aime les regarder froncer les peauciers du front et se mettre en boule. Le hérisson se rebiffe, pisse, se met en boule et pique¹⁴. Mais déjà chez Freud se trouve une allusion au dilemme du hérisson dont parle Schopenhauer pour décrire le besoin humain à la fois de se rapprocher des autres et en même temps de rester en dehors de la société¹⁵.

Avec cette fable du hérisson Jean Allouch suggère un modèle de lien du maître à l'élève qu'il conjugue avec les trois temps logiques¹⁶. Finalement le hérisson est posé dans la maison de campagne de Lacan où il est chéri ! Et là, surgit un autre bon mot de Jean Allouch : chérir le hérisson ce qui donne : *Chérissons* ! Voilà une façon pleine d'esprit de raconter comment le maître s'y est pris avec lui !

Ces bons mots¹⁷ issus de la pratique de Lacan que Jean Allouch a consignés et dont il disait que c'était ce qu'il y avait de plus lacanien, finalement, c'est lui, qui les a entendus et on peut dire qu'il s'agit surtout de son écoute à lui, en écho au mot d'esprit freudien. Cette sorte d'esprit c'est, me semble-t-il, quelque chose qui lui revient.

Ce qu'il avance avec ce bon mot c'est qu'il aurait pu être un élève hérisson, chérissons pour Lacan. Mais il ajoute que ce qui lui a permis d'y échapper... et donc de ne pas être un pur lacanien tient au fait d'avoir un point d'extériorité pour le lire. Il faut, dit-il, un point d'extériorité à un élève pour pouvoir se situer de manière libre par rapport à un maître. Un point d'extériorité qui permet de se repérer à partir d'un trait subjectif, cela peut être un signifiant marquant ou une invention propre. Il permet de lire et de se situer de manière libre face au maître, et non dans une sorte de recouvrement mimétique. Dans ce dernier cas, s'interfère une sorte d'empêchement à penser. S'adresser à la liberté d'autrui participe de cette quête d'un point d'extériorité.

Jean Allouch a décrit le modèle d'un savoir hérisson comme quelque chose qui se transmet de manière « hérissée » ce qui a été déjà le cas, pour Lacan par rapport à Freud. Il avait son point d'extériorité pour se situer et c'était son RSI. Ainsi, Lacan n'était pas un élève zélé vis-à-vis de Freud. Dans ses derniers séminaires il ne manque pas de se mettre en boule et de le piquer, je cite :

¹⁴ *Id.*, p. 64.

¹⁵ *Id.*, p. 66.

¹⁶ Jacques Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Cahiers d'Art*, 1940-1944, repris dans *Écrits*, op. cit., p. 197.

¹⁷ Jean Allouch, *Les impromptus de Lacan. 543 bons mots recueillis par Jean Allouch*, Paris, Fayard, 2009.

« Un bourgeois bourré de préjugés¹⁸ » qui n'avait que « peu d'idées de ce qu'était l'inconscient » ; Un personnage qui « n'avait rien de transcendant » qui était un « petit médecin qui faisait [...] ce qu'il pouvait pour ce qu'on appelle guérir ce qui ne va pas loin¹⁹ ».

Tout piquant et critique qu'il soit vis-à-vis de Freud, cela ne l'empêche pas de se dire freudien. Le mot d'esprit, la parole qui s'adresse à la troisième personne sont évoqués comme recours à un « lui » qui justement constitue une sorte de barrage au surmoi des lacaniens.

Ce point tiers d'extériorité qui s'exerce par la liberté de ne pas reproduire de manière surmoïque le savoir du maître, est salubre. Jean Allouch a su l'exercer et le nommer. Bien sûr, nous cherchons où se situe chez lui ce point d'extériorité. Il le mentionne en disant que c'est dans *Lettre pour Lettre*, dans ce qu'il soutient avec sa translittération.

Mais lorsque dans *L'amour Lacan*, il écrit « qu'aimer c'est laisser l'autre être seul » je l'entends aussi comme une forme d'accès et de tact par rapport à cette liberté de l'autre. Au-delà de cet exemple, cette liberté de penser, il l'exerçait malgré tout, la plupart du temps et on espère y arriver... En tout cas, il en inspire le souhait.

Et c'est dans cet esprit d'exercer sa liberté qu'il a pensé la cure comme une érotique à deux et non comme une direction où il s'agit de rectitude c'est-à-dire de garder une ligne droite. Il avait horreur de ce mot de rectitude ! Dans un de ses derniers textes, il s'est penché sur la question du Neutre, ce qu'il nomme la vitalité du neutre, rejoignant Roland Barthes dans son abord de cette notion. Sont mis en avant deux traits issus du cours sur le Neutre²⁰, mais qui constituent de « discrets conseils au psychanalyste ». Il s'agit de la délicatesse et du *kairos*. Pour moi, ce sont deux traits qui ouvrent des modalités tout à fait particulières de travail avec le transfert. Déjà on peut dire que le tact est indispensable avec le hérisson, sous peine de s'y piquer !

À la fin de ce texte, Jean Allouch écrit : « Fragile, l'interprétation est aussi délicate » et il ajoute : « Il n'y a de vitalité qu'à la condition de ne pas vouloir à tout prix en être le maître²¹ ». C'est ce trait de vitalité et de déprise qu'il nous transmet de manière inoubliable à travers son œuvre.

¹⁸ Jacques Lacan, cité dans J. Allouch, *Transmaître*, op. cit., p. 77.

¹⁹ Jacques Lacan, cité dans *Ibid.*

²⁰ Roland Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France*, Paris, Seuil, 2023.

²¹ Jean Allouch, *Vitalité du neutre, neutralité du vital, sur la folie et son autre tour*, Paris, Epel, 2024.

Le neutre, effet de la castration

Charles-Henry Pradelles de Latour

En reprenant le séminaire, *La relation d'objet*, (1956-1957), de Jacques Lacan, on se propose de montrer que le manque symbolique inhérent à l'opération de la castration ouvre la possibilité d'une position à la fois sociale et subjective correspondant à celle du neutre¹. Selon les tripartitions proposées, la castration a pour agent, le père réel, pour objet, le phallus imaginaire, dont la perte est soldée par un manque symbolique. La castration dont il est fait état se rapporte à l'Œdipe, au père castrateur séparant l'enfant de sa mère ; c'est le seul exemple connu en Occident. D'autres possibilités existent si on accepte de se déplacer dans les sociétés traditionnellement orales, riches en situations parentales variées, où l'interdit de l'inceste ne relève pas forcément de la seule loi du père selon la filiation. L'Œdipe n'est pas universel. L'ethnographie des systèmes de parenté africains, tel que celui des Bamilékés du Cameroun, est à cet égard instructive, car elle met en évidence une modalité d'interdit de l'inceste inédite. Celle-ci n'est pas instaurée par le couple parental, mais par la relation d'alliance matrimoniale rituellement scellée entre deux lignages patrilinéaires au cours de trois temps scandés par les trois positions subjectives – frustration, castration et privation – définies par Lacan dans les tripartitions².

L'interdit de l'inceste dans une chefferie bamiléké

Pour saisir la spécificité africaine de cet interdit de l'inceste, il faut admettre que la notion d'« allié » recouvre une toute autre réalité que celle admise en Occident. Pour nous, les alliés sont toutes les personnes auxquelles nous sommes apparentés par le mariage à commencer par les beaux-parents, les beaux-frères, les belles-sœurs, et ceux qu'on appelle communément les pièces rapportées. Dans une société patrilinéaire, mes alliés sont en premier lieu mes parents maternels qui ont cédé une femme, ma mère, au groupe de filiation de mon père. Selon cette ordonnance, les parents maternels sont mes alliés et mes paternels mes consanguins, les parents

¹ Jacques Lacan, *La relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 59 et 215.

² *Id.*, p. 101-102.

auxquels je suis relié par la filiation. Autrement dit, pour les Bamilékés, les parents maternels, alliés, ne sont pas considérés comme des consanguins.

En 1973, à Bangoua, chefferie bamiléké, où j'ai mené une mission ethnologique, lorsque le fiancé faisait part de sa demande en mariage à ses futurs beaux-parents, ceux-ci lui demandaient de leur remettre une grosse somme d'argent en guise de dot et d'offrir de nombreux cadeaux à leurs proches en suivant un rituel préétabli. Il s'agissait d'entériner le passage de leur fille d'un groupe de filiation patrilinéaire à l'autre.

Lors du premier temps de rite de passage, le fiancé, aidé par son père et ses aînés, amassait tous les biens dont il pouvait disposer pour satisfaire cette demande. Mais le père de la fiancée trouvant que ces présents étaient insuffisants en réclamait davantage. Le fiancé s'exécutait et s'arrêtait lorsqu'il n'avait plus rien à donner. Frustré, le demandeur de femme se sentait trahi, car il avait beaucoup donné sans rien recevoir en retour.

Le deuxième temps s'ouvrait sur l'intervention du père de la mère de la fiancée, soit son grand-père maternel. En tiers entre les deux partis, en tant que donneur de femme en titre, il cédait au fiancé sa petite-fille utérine, une alliée pour lui, contre un prix conventionnel insignifiant : une chèvre et unealebasse d'huile de palme. Le fiancé, libéré de la demande impossible à satisfaire de son futur beau-père, contractait alors une dette symbolique, c'est-à-dire une dette sans créance, pour l'épouse qu'il recevait du grand-père maternel de sa fiancée. La fille « incestueusement » attachée à son père était alors séparée de sa famille consanguine et devenait statutairement une alliée, donc une épouse disponible, une femme sexuée, pour son futur mari.

Lors du troisième temps, la fiancée, accompagnée de ses parents et amies qui portaient son trousseau sur la tête, arrivait dans la résidence de son époux, où elle était promue statutairement « épouse-future mère d'enfant ». À partir de ce moment, le mari contractait envers ses beaux-parents une seconde dette remboursable, tout au long de la vie de sa femme, par les aides occasionnelles qu'il devait leur apporter pour faire les moissons et contribuer aux frais des deuils.

Durant les trois temps du rite, le fiancé passait par trois phases subjectivement distinctes. En effet, de la frustration réelle qui l'avait déstabilisé, il était libéré de la demande incessante de son futur beau-père par la coupure instaurée par la dette symbolique, vide de contenu, contractée pour l'épouse reçue. Ayant perdu ainsi la femme-phallus, objet imaginaire du désir, il acquérait dans le troisième temps de ce rite de passage l'épouse-future mère d'enfants souhaitée, laquelle

privée de la jouissance phallique (cédée pour rien) n'était pas toute. Si le mari et ses enfants respectaient les deux dettes, les statuts de l'épouse-alliée et celui de l'épouse-future-mère étaient séparés. Dans ce déroulement, était validé l'interdit de l'inceste séparateur des donneurs de femme, les alliés, et des preneurs de femme, les consanguins.

En d'autres termes, l'analyse de ce rite de passage montre que les statuts parentaux y exercent finalement la même fonction que celle qu'opèrent dans l'inconscient les signifiants en Occident. Dans ce régime matrimonial, une femme dotée est en effet représentée par le statut d'épouse, alliée, pour un autre statut, celui d'épouse-mère intégrée au groupe de filiation de son mari, sans qu'il n'y ait de rapport entre eux. Dans ce cadre, une femme dotée, est donc divisée de façon normative pour elle et les siens par des statuts sociaux (épouse et épouse-mère) qui, n'ayant aucun rapport entre eux, font fonction d'interdit de l'inceste. Une femme dotée, divisée statutairement, ne doit donc rien à la logique du don et de l'échange.

La coupure symbolique qui fait loi n'est pas seulement sociale, en tant qu'elle sépare pour tout sujet les consanguins (les parents appartenant au groupe de filiation du père) des alliés (les parents de la mère), elle est aussi subjective. La coupure de l'interdit de l'inceste sépare en effet, pour la mère et les siens, la sexualité prégénitale reliant l'enfant à l'épouse-mère de la sexualité génitale rapprochant l'épouse et son mari. Autrement dit, la castration sépare les objets *a* aliénant les enfants à leur mère du phallus. Lequel perdu ouvre un manque symbolique libérateur qui préside aux relations entre alliés.

Pour en revenir au discours de la psychanalyse, cette division a amené Lacan à opposer deux fonctions distinctes, nommément la demande d'amour et le désir³. Chez les Bangoua, demande d'amour et désir sont socialement et subjectivement tranchés. La demande d'amour relie entre eux les membres du groupe de filiation du père, et le désir se rapporte aux membres du groupe de filiation de la mère, les alliés du père. La demande et le désir sous-tendent ainsi deux types de relations parentales répondant à des logiques contrastées.

La demande d'amour implique une relation duelle, moi/autre. Ancrée dans la relation primordiale et objectale à la mère, elle peut se transformer en sentiments de jalousie ou de haine et alimenter parmi les membres d'un groupe de filiation patrilinéaire tantôt leur unité et leur solidarité, tantôt la discorde et les antagonismes exprimés en termes de sorcellerie. Tandis que

³ Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013, p. 139.

la demande d'amour est source de passions et de contradictions, le désir, pour sa part, impersonnel, répond au ternaire, imaginaire, symbolique, réel, de Lacan.

« Le père de derrière » : une position sociale et subjective du neutre

Dans le monde bangoua, le grand-père maternel appelé « père de derrière » occupe ce qu'on pourrait appeler la position subjective du neutre, définie de trois façons différentes.

Sur le plan imaginaire, le « père de derrière », père selon l'alliance matrimoniale, ne se prévaut pas de ses honneurs, de son titre de noblesse et du siège qu'il occupe dans les sociétés secrètes du palais du chef, lesquels auréolent son prestige du côté de la filiation. Le père de derrière est hors réciprocité. Il ne donne rien à ses petits-enfants utérins de son vivant, et ceux-ci n'héritent de rien après sa mort. Dans la vie publique, il ne prend parti ni pour ni contre eux en cas de conflit. Dans la vie privée, il ne confie pas de secrets aux enfants de ses filles et, en aucun cas, ne les maudit. Ni intimité ni complicité, pas d'amour entre eux.

Sur le plan symbolique, la génération du grand-père maternel et celle de ses petits-enfants sont inversées dans le langage. Lorsqu'un notable a pour titre de noblesse *menkap*, ses petits-enfants utérins ont pour nom d'éloge, *Mè menkap*, « Mère de *menkap* », et *Tè menkap*, « Père de *menkap* ». Selon cette appellation utilisée quotidiennement par leurs proches pour les interpeller, les petits-enfants utérins sont supposés sur le mode de la plaisanterie être plus âgés que leur grand-père, donc symboliquement supérieurs à lui. La relation d'alliance matrimoniale est ainsi banalisée, nominalement désacralisée⁴.

Enfin, sur le plan réel, lorsque les petits-enfants utérins sont en souffrance, en proie d'une manière ou d'une autre aux affres de la sorcellerie, leur grand-père les abrite s'il y a lieu et, surtout, il reçoit les offrandes de nourriture qu'ils lui apportent. Il en remet une petite partie sur le crâne de ses ancêtres, afin que ses petits-enfants puissent dans l'après-coup de cet acte se

⁴ Ce type de relation à plaisanterie était courant dans les sociétés patrilineaires pour caractériser les relations d'alliance. Chez les Thonga de Zambie, les neveux utérins avaient le devoir de voler rituellement de la nourriture dans les cuisines de leur oncle maternel, de plaisanter sexuellement avec ses femmes et de désacraliser le sacrifice que celui-ci faisait à ses ancêtres. À cette occasion, il pouvait arrêter brutalement les prières de son oncle en lui enfonçant un morceau de viande dans la bouche et emporter pour sa propre consommation une partie du poulet qu'il avait tué en offrande pour les ancêtres. Henri Junod, *Mœurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud-africaine. Tome I, La vie sociale*, Paris, Payot, 1936, p. 257.

réinscrire dans la dette symbolique d'alliance matrimoniale scellée par leur père lors de son mariage.

Dans ce contexte, le neutre ne se réduit pas à une option, telle la bienveillance ou la tolérance, il est fondé sur une structure du sujet où chacune des trois « dit-mentions » joue un rôle prépondérant sans que l'une soit plus déterminante que les deux autres. Le neutre, défini par Roland Barthes, se rapporte aux principales caractéristiques de cette structure de façon circonstanciée. Neutraliser, dit-il, c'est déjouer une force, l'annuler, « revenir au degré zéro⁵ », soit, selon ma lecture, retourner à l'absence originelle du phallus. Le neutre, précise-t-il, est au départ exemption, l'annulation d'un terme premier tenu pour équivalent général, soit une origine du symbolique, manquante : « Le neutre est déprise du sens⁶ », abolition des limitations. Il ne s'agit pas d'un rejet, facteur de refoulement, mais d'une levée d'interdiction, la libération d'une aliénation, impliquant une suspension, « une avantageuse imprécision⁷ ».

Un neutre fondé sur la dette symbolique d'alliance matrimoniale est en somme une absence de tiers élément, c'est-à-dire une absence de contenu – de pouvoir, d'avoir ou de savoir – posée en préalable aux discours courants. Ce neutre est en cela « imprédicable⁸ ». Ni actif, ni passif, ni masculin, ni féminin, le neutre est sans qualité. Sans affect, sans jouissance ou souffrance, sans image ni reflet en miroir, il est extérieur aux oppositions et aux contradictions. C'est en tant qu'effet que le neutre peut se substituer dans l'après-coup à la cause d'une tension, et qu'« il est levée des conflits⁹ », suspension des passions. Comme donneur de femme en titre de la fille de sa fille, en charge de conclure pacifiquement l'alliance matrimoniale scellée avec son fiancé par la dette symbolique, le père de derrière est le représentant de la position subjective du neutre. Il suspend la violence, désamorce l'enjeu des accusations de sorcellerie et banalise les relations entre alliés. Cette position, sociale et subjective, étrangère à la hiérarchie des valeurs, honneur, richesse, réussite, prônées par les règles usuelles de la vie en société, est validée à Bangoua par un quatrième terme, à savoir les ancêtres agnatiques du père de derrière qui, garants en dernière instance de la dette symbolique d'alliance matrimoniale, sont en position de tiers du tiers.

⁵ Roland Barthes, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2002, p. 171.

⁶ *Id.*, p. 37.

⁷ *Id.*, p. 90.

⁸ *Id.*, p. 85.

⁹ *Id.*, p. 171.

Le désir, apport de l'ethnographie africaine

Dans la civilisation occidentale, la demande d'amour, qui préside aux mariages et aux relations parents/enfant, implique l'association étroite des pulsions orales et de la jouissance phallique. En revanche, dans l'Afrique subsaharienne traditionnelle, la séparation de ces deux types de sexualités détermine l'ordre du désir, oublié dans notre société, où les rites de passage ont disparu depuis longtemps. L'ethnographie de ces rites peut donc être instructive pour la psychanalyse en panne d'exemples pour rendre compte de sa pratique afférente au désir. Qu'est-ce que le rite d'alliance matrimoniale des Bangoua nous apprend ?

Tout d'abord, il nous rappelle que le sujet du désir n'est pas agent, mais agi. Ce sujet, qui n'est pas doté d'intentions, ne reconnaît la cause qui l'a déterminé à son insu que dans l'après-coup de l'acte. Le désir est ainsi de façon paradigmatique acte à la suite de la perte du phallus opérée dans l'après-coup de la castration. La chute de la jouissance sexuelle soldée par un manque symbolique a pour caractéristique - ignorée de la psychanalyse - de se présenter comme la restitution de l'origine manquante du phallus instituée sous forme de dette symbolique. Ni Freud, ni Lacan n'ont conféré dans leur théorie une origine définie et localisée au phallus. Comment se fait-il que cette origine spécifiée en termes de dette symbolique soit garantie en dernière instance par les ancêtres du père de derrière auprès desquels les descendants utérins du lignage peuvent se réinscrire en tant que sujets divisés pour guérir ?

Dans ce rite, l'objet du désir, la femme désirée en position du phallus, est divisée à l'instar du sujet du désir inscrit dans la chaîne langagière non pas entre deux signifiants mais entre deux statuts parentaux distincts, l'épouse, alliée, et l'épouse-mère procréatrice d'enfants pour le groupe de filiation de son mari. Cette division statutaire, rituellement établie, a valeur de loi à la fois sociale et subjective. Elle sépare effectivement pour la femme dotée, son mari et ses enfants, le lignage des alliés d'où elle sort du lignage de la filiation où elle est intégrée comme épouse-mère. Dans le même mouvement, la femme divisée sépare aussi subjectivement la sexualité génitale, phallique, de la sexualité prégénitale des objets *a*. Le rite de passage a pour caractéristique spécifique d'établir ainsi la loi de l'interdit de l'inceste selon un complémentarisme, validé autant sur le plan collectif que sur le plan subjectif. Au titre de ce complémentarisme, il apparaît donc que la perte du phallus, modalisée en dette symbolique, qui

est supposée diviser et fonder rituellement le sujet du désir¹⁰, lors de chaque mariage, est normative et curative. L'absence de jouissance intrinsèque à la dette symbolique, qui fait office d'interdit de l'inceste, est formatrice de la position subjective et pacifique du neutre. Et ce manque du phallus est représenté et garanti en dernière instance par les ancêtres de derrière pour que leurs descendants utérins affligés puissent se réinscrire dans la dette symbolique en tant que sujets divisés. Ces ancêtres sont socialement institués en tiers de tiers, dans une sorte d'Autre vide, différent de l'Autre de la filiation, étranger à la culture européenne.

L'ethnographie des rites d'alliance matrimoniale nous indique ensuite clairement que l'établissement du sujet du désir et sa réinscription après-coup dans la dette symbolique, pacifique et désacralisée, lors des conflits et des maladies, sont totalement extérieurs au domaine de l'action et des fonctions qui régissent la vie quotidienne. C'est pourquoi le désir et son objet sont structurés par les trois phases des rites de passage, qui leur confèrent leur extraterritorialité et leur atemporalité. Le rite est en ce sens le cadre spatio-temporel propre aux manifestations du désir, que nous connaissons sous la forme individuellement ritualisée des symptômes et des fantasmes dépendants du grand-Autre. C'est dire que la gestion de la jouissance sexuelle a d'abord été ordonnée collectivement par les rites de passage avant d'être totalement individualisée dans la société moderne occidentale. Le passage du collectif à l'individualisme est essentiellement signifié subjectivement non pas tant par un changement de mentalité suspect de parti pris, comme cela a été largement soutenu en anthropologie, mais par l'effacement progressif des rites de passage attendant à un déplacement du lieu de l'Autre.

L'ethnographie des rites d'alliance matrimoniale qui nous a introduit dans les arcanes rituels du désir nous a fait enfin découvrir l'aspect ternaire, imaginaire, symbolique et réel, qui détermine la position à la fois sociale et subjective d'un neutre, fondé sur l'absence du phallus, l'absence de signifié. Tel est le point central que la rédaction de mon dernier livre m'a fait découvrir. Lorsque, dans une société traditionnelle, société structurée par un ensemble de rites, la sexualité phallique est d'une manière ou d'une autre plus marquée que la sexualité prégénitale, ses instances sociales dominantes sont trois. L'ordre symbolique estampé originellement d'un manque s'oppose à toute unité. En revanche, lorsque, dans une société traditionnelle, sexualité orale et anale sont prédominantes, plus marquées que la sexualité phallique, les institutions

¹⁰ « Le sujet altérité ne se réalise qu'en tant que manque. » Jacques Lacan, *L'acte psychanalytique*, séminaire inédit du 10 janvier 1968.

supérieures de la société sont subsumées par une instance supérieure unique relevant de l'imaginaire.

Le désir et ses rites, témoignage de Charles-Henry Pradelles de Latour¹

Silvia Artasánchez

Introduction

Le désir et ses rites. De l'ethnologie à la psychanalyse, est le reflet d'une vie de travail et d'expérience de Charles-Henry Pradelles de Latour. Embrassant des dizaines d'années de travail son ouvrage nous permet d'apprécier comment sa recherche d'ethnologue en Afrique s'entrecroise avec sa pratique d'accompagnement thérapeutique de jeunes immigrants africains en région parisienne. Cette trajectoire particulière a permis à C.-H. Pradelles de faire une lecture critique et novatrice du lien entre l'ethnologie et la psychanalyse, qui interroge l'idée d'universalité du complexe d'Œdipe, en s'éloignant des discours dominants de l'anthropologie et de la rationalité occidentale. Son hypothèse est que la réglementation de la jouissance phallique a été rituellement collective avant d'avoir été rituellement individuelle. « Du social à la subjectivité, le sujet du désir a pour point commun ici non pas un contenu - le mythe d'Œdipe ou un "inconscient collectif" – mais une forme rituelle, un même type de coordonnées spatio-temporelles² ». Dans ce parcours, l'auteur a suivi quelques axes principaux : les structures élémentaires de la parenté de Lévi-Strauss, les concepts de rites de Van Gennep, les trois registres de Lacan, la question du neutre et l'acte psychanalytique, entre autres.

À partir des nombreux fils de réflexion que l'ouvrage offre au lecteur nous tenterons d'interroger quelques points.

Témoignage des rites de passage

D'une grande rigueur intellectuelle, C.-H. Pradelles ne parle pas seulement d'un point de vue académique ou théorique, mais aussi de sa vaste expérience de terrain, au Cameroun où il a passé de longues périodes avec les Bamilékes, ainsi que de son travail avec les MNA (*mineurs*

¹ Ce texte est basé sur mon commentaire du livre de C.-H. Pradelles lors de la rencontre-débat à laquelle j'ai été invitée à participer par Yan Péliissier et Inés Crespo en tant que discutante, avec Marie-Claude Thomas et Emmanuel Pic, en compagnie de Charles-Henry Pradelles de Latour et qui s'est déroulée le 9 novembre 2024 dans le local de l'École lacanienne de psychanalyse à Paris.

² Charles-Henry Pradelles de Latour, *Le désir et ses rites. De l'ethnologie à la psychanalyse*, Paris, Epel, 2023, p. 228.

non accompagnés) en banlieue parisienne. Il décrit une série de situations qui lui sont arrivées tout au long de sa vie, liées à son processus de recherche en tant qu'ethnologue, à sa pratique d'accompagnement thérapeutique, aux expériences traumatiques qu'il raconte, à l'expérience de sa propre analyse et à la fin de celle-ci. C'est pourquoi, à partir des expériences subjectives que l'auteur raconte, expériences qui semblent avoir eu valeur de transformation comparables à des rites de passage, se pose la question de la possibilité de lire son livre, *Le désir et ses rites*, comme un témoignage de ces passages.

Nous partons de l'idée que le processus de recherche peut avoir des effets transformateurs pour l'ethnologue, voire constituer des rites de passage. Dans un premier temps, l'ethnologue est dans une quête pour comprendre la complexité des structures sociales et des pratiques culturelles, des interactions humaines, des croyances et des traditions, des liens interculturels qui peuvent révéler des modèles de comportement plus larges. Cette quête demande une immersion directe de l'ethnologue dans la communauté qui fait son objet d'étude, ainsi qu'une auto-réflexion constante qui lui permet d'analyser la manière dont sa présence peut influencer ou affecter la recherche. Le travail sur le terrain exige du chercheur qu'il s'immerge d'abord dans l'étude du contexte culturel de la communauté à étudier. Cette phase préparatoire n'a pas seulement une fonction de documentation ou de révision théorique, elle permet aussi à l'ethnologue de réfléchir au préalable à ses propres croyances et préjugés : il est ainsi confronté à sa propre identité et aux rôles qu'il joue. Il s'agit d'un parcours similaire au discernement, à l'introspection profonde que l'on observe dans les rites de passage. Pour parvenir à une compréhension plus profonde de la culture analysée, il faut une compréhension plus profonde de soi-même. Comme pour le psychanalyste, il existe pour l'ethnologue une profonde interconnexion entre l'expérience et la connaissance. La préparation est suivie du départ de son propre contexte culturel pour rejoindre la communauté d'accueil. La préparation et la séparation d'avec la vie antérieure, dans ce cas, de sa propre culture, font partie de la *phase préliminaire*³ des rites de passage et ils constituent les fondements des étapes suivantes.

Par la suite, à son arrivée dans la communauté d'accueil, l'ethnologue est exposé à des dynamiques sociales et culturelles qui lui sont étrangères. Malgré le choc culturel que cette transition implique pour lui, il doit parvenir à établir un lien fort et étroit avec les membres de la communauté afin d'avancer dans ses recherches. Ce moment est un événement important de mise à l'épreuve : saura-t-il s'adapter, résister au choc et aux défis de la rencontre avec ces

³ Arnold Van Gennep décrit une structure ternaire des rites de passage : phase préliminaire, phase liminale et phase post-liminale.

nouvelles dynamiques totalement étrangères à ses propres cadres de référence ? Sera-t-il accepté par la communauté d'accueil ? Comme dans les rites de passage traditionnels, nous voyons ici se refléter les défis à relever, défis qui, s'ils ne sont pas surmontés, rendront presque impossible la collecte d'informations authentiques.

C.-H. Pradelles a vécu quelque chose de cette nature. Dans un premier récit au début de son livre, il raconte comment il a obtenu la nomination de *Tiènja'* chez les Bangoua. Il y a une cinquantaine d'années au Cameroun, C.-H. Pradelles vivait avec sa famille, en tant qu'ethnologue, dans une chefferie Bamiléké appelée Bangoua, pour un séjour de 18 mois. Il menait des recherches sur le système de parenté et les rites qui rythment le cycle de la vie, sur l'organisation sociale et la tradition sociale ; il était en quête : « Telle était à l'époque la mission à laquelle on se consacrait, lorsqu'on était en quête de nouveauté et d'altérité⁴ ».

Un événement est venu ternir l'enthousiasme avec lequel il menait cette quête ; deux mois après son installation, un des serviteurs du chef a informé ce dernier qu'il avait entendu le secrétaire de mairie conspirer avec ses amis pour l'empoisonner par la sorcellerie. Le lendemain, le chef convoqua les habitants de la chefferie dans son palais, afin que son serviteur jure sur les mânes de ses ancêtres qu'il avait dit la vérité ; le serviteur prêta serment, il avait dit la vérité. Le peuple est alors divisé en deux factions qui se parlent à peine : les partisans du chef et les partisans du secrétaire de mairie. C.-H. Pradelles se trouvait pris entre ces deux factions, qui le poussent à prendre parti et à défendre leurs causes ; face à cette situation, il a décidé d'être prudent et circonspect avec ses interlocuteurs : « J'ai essayé de rester le plus neutre possible⁵ », ce qui n'a pas été sans difficultés, dit-il, car l'accusation et l'angoisse qu'elle suscitait étaient très sérieuses.

C.-H. Pradelles précise que le chef représentait la tradition qu'il était venu étudier, tandis que le secrétaire de mairie représentait l'administration moderne, à laquelle il appartenait de par son état civil :

J'étais pris, malgré moi, dans les contradictions opposant la tradition et la modernité, sans que je puisse en mesurer la portée ni les conséquences, et mon angoisse grandissait en même temps que mon enquête ethnographique piétinait de plus en plus⁶.

⁴ C.-H. Pradelles de Latour, *Le désir et ses rites. De l'ethnologie à la psychanalyse*, op. cit., p. 13.

⁵ *Id.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*

Neuf mois se sont ainsi écoulés, vécus dans l'inquiétude et dans une position de neutralité, période où l'on retrouve des éléments caractéristiques de la *phase liminale* des rites de passage : un entre-deux, espace indéterminé de transformation dans lequel le sujet a perdu son statut antérieur, mais n'a pas encore acquis le suivant. Pendant cette période, C.-H. Pradelles s'est trouvé dans une place marginale par rapport à la vie quotidienne, une période de suspension, de suspense et aussi de transition vers quelque chose d'inattendu par lui. Nous verrons vers quoi il a transité.

Au bout de ces neuf mois, les élites du pays ont organisé une réunion au cours de laquelle ils ont persuadé le chef et le secrétaire de mairie de se réconcilier, ce qui a été fait avec succès. À la grande surprise de C.-H. Pradelles, à la sortie de la réunion, un membre de chaque faction est venu le féliciter, lui et sa femme, de n'avoir pris parti pour aucune des deux parties. Une semaine plus tard, à l'occasion du grand marché inter-chefferies, la reine mère du pays, mère du défunt chef, qui jouissait d'une grande autorité, interpella de loin C.-H. Pradelles « en me donnant le nom d'éloge attribué aux enfants des filles du chef⁷ ». Il s'approcha d'elle et lui offrit un morceau de cola, ce à quoi elle répondit « *Me lè zo Tiènja* », c'est-à-dire « *Je te remercie Tiènja* ». « Quelques hommes ont ri et deux femmes ont poussé leur cri strident. Sans que j'en prenne conscience, et encore moins en réalise l'enjeu sur le moment, j'étais nommé⁸ ». C'est ainsi que les habitants de la chefferie l'appelleront désormais. À partir du moment où il était nommé *Tiènja*, C.-H. Pradelles n'était plus un « étranger du dehors », adopté par le chef, mais il était devenu un « étranger du dedans », « assimilé statutairement au fils d'une fille du chef, c'est-à-dire à un de ses alliés⁹ ». Grâce à cette nomination, C.-H. Pradelles voit s'instaurer un nouvel ordre dans ses relations avec les habitants de la chefferie ; une fois transformé et reconnu comme l'un de ses alliés, les Bangoua sont devenus ses informateurs dans ses enquêtes.

Le changement qui s'est opéré chez C.-H. Pradelles avec sa nomination comme *Tiènja* n'a pas eu d'effets limités à cet espace-temps particulier ; nous conjecturons qu'elle l'a marqué et transformé de manière plus permanente et elle a continué à agir sur lui, même après sa réintégration dans son propre contexte culturel. L'expression et la présentation des données recueillies dans un récit cohérent, l'interprétation des informations obtenues par l'observation active et les entretiens avec les membres de la communauté, ont dû exiger de C.-H. Pradelles de nouvelles perspectives sur sa propre vision du monde. Comment concilier les résultats de sa

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Id.*, p. 15.

recherche avec ses savoirs et ses compréhensions antérieurs, en apportant de nouvelles perspectives à son domaine académique ? Nous avançons que la nomination de *Tiènja* l'a ouvert à la compréhension du sens et des conséquences de la relation d'alliance et de la dette symbolique à l'égard du désir, dont il parle dans son livre. De même, la nomination continue d'agir sur lui dans son travail d'accompagnement thérapeutique avec les MNA, sur lequel il écrit que c'est l'expérience de l'ethnologue qui lui « permet de comprendre le positionnement subjectif des *alliés* à adopter dans ces circonstances¹⁰ ». Précisément, les rites de passage opèrent un changement de coordonnées spatio-temporelles, un changement d'état, encadré par un déplacement de lieu et exprimé par une transformation de comportement¹¹. C'est la phase finale d'un rite de passage, la *phase post-liminaire* : l'établissement d'un nouvel ordre et la réintégration dans le monde, mais d'un sujet qui en sort transformé.

Dimension de rite de passage de la psychanalyse – fin d'analyse

Cette expérience sociale et subjective est relatée dans le préambule du livre. Une deuxième expérience subjective est relatée dans l'épilogue, où l'auteur raconte divers événements traumatisants qui lui sont arrivés dans l'enfance et à l'âge adulte, ainsi que les chemins qu'il a pris dans la vie à la suite de ces événements ; puis il évoque son analyse avec Lacan. Vivant à Strasbourg il devait se rendre à Paris pour quatre séances d'analyse par semaine, soit deux allers-retours de huit heures chacun que, dit-il :

Je passais dans le train à revisiter mes rêves et à tenter d'analyser mes divers comportements. Avec le recul, je me rends compte que j'ai été soumis durant quatre années de suite à une sorte de rite de passage de séparation qui s'est réalisé dans un cadre spatialement délimité par mes nombreux déplacements de la province à Paris, et temporellement par les séances courtes que Lacan effectuait systématiquement avec ses analysants¹².

Et plus loin :

Lacan, ne le sachant probablement pas, ramenait ainsi par sa pratique très contestée à l'époque la cure psychanalytique à sa dimension d'un rite de passage, un rite de séparation où j'ai été plus passif qu'actif, ne me rendant pas compte du tout de ce qui se jouait sinon dans l'après-coup¹³.

¹⁰ *Id.*, p. 12 et 13.

¹¹ *Id.*, p. 73 et 74.

¹² *Id.*, p. 281 et 282.

¹³ *Id.*, p. 282.

Peut-on considérer l'analyse comme un rite de passage ? Certaines de ses dimensions peuvent effectivement être comparables à un rite, tel que le rite de séparation mentionné par C.-H. Pradelles. L'analyse peut amener une personne à traverser des étapes de réflexion, de redéfinition de son identité et d'une nouvelle façon de se rapporter au désir, pour ne citer que quelques éléments, comparables à la façon dont un individu émerge d'un rite de passage, avec un nouveau statut ou une nouvelle compréhension de soi. Dans l'analyse, comme dans les rites de passage il y a quelque chose de l'ordre de la transformation. Mais si la psychanalyse peut avoir des effets transformateurs pour chaque analysant, elle est une démarche individuelle, personnelle, tandis que les rites de passage impliquent une composante communautaire et culturelle, donc ils constituent une expérience partagée socialement.

Dans le cadre de ce qui fut son analyse et de sa fin, l'auteur raconte ce qu'il appelle son « expérience de castration ». Bien qu'il s'agisse d'une expérience personnelle et subjective, elle ne lui était pas totalement inconnue, puisque le rite Bangoua de l'alliance matrimoniale l'avait déjà introduit à la facette sociale de la castration et de la dette symbolique. Ainsi, tout au long de son ouvrage, C.-H. Pradelles développe la thèse selon laquelle, dans les sociétés traditionnelles d'Afrique subsaharienne, la prohibition de l'inceste est fondée sur une séparation entre sexualité prégénitale et génitale, et sur une séparation entre désir sexuel et demande d'amour. C'est quelque chose de cet ordre qu'il décrit comme son expérience de castration. C.-H. Pradelles fait le récit de deux rêves significatifs, pour lesquels il donne son interprétation. Sur l'un de ces rêves, celui de l'accouchement¹⁴, il fait la lecture que celui-ci a marqué pour lui un changement d'Altérité, un nouveau rapport au phallus, qui lui semble être le signe avant-coureur de « l'expérience de castration » qui, selon lui, a eu pour effet la levée de la névrose phobique qui l'affligeait depuis l'enfance. Peut-on parler ici d'un effet semblable à un rite de passage, où s'opère une transformation du sujet, d'un changement d'état, de l'établissement d'un nouvel ordre par rapport au phallus ? Cette « expérience de castration », qui lui est arrivée trente ans après avoir arrêté sa dernière analyse, soit quarante ans après sa nomination comme *Tiènja*’, a commencé, confie C.-H. Pradelles, par une image fantasmée qui s'est imposée à lui pendant plusieurs jours, suivi par de nombreux fantasmes qui se présentaient à lui sous des formes changeantes, jour après jour. « Ce fantasme inhabituel – sans jouissance – indiquait tout d'abord que l'objet majeur de mon symptôme avait disparu. La castration montrait là le bout de son nez¹⁵. » Plus loin :

¹⁴ *Id.*, p. 284.

¹⁵ *Id.*, p. 275.

Cette expérience montre deux choses. D'une part, c'est à la fin d'une analyse, lorsque le sujet supposé savoir du transfert est levé, que les fantasmes sont entièrement libérés. D'autre part, c'est par la dislocation de l'aspect synthétique des fantasmes que les sexualités génitale et pré-génitale qui les sous-tendent peuvent être nettement séparées, et l'interdit de l'inceste être avalisé¹⁶.

Comment peut-on appréhender ou constater la transformation de quelqu'un qui émerge transformé d'un rite *post-liminaire*, ou qui sort à la fin de son analyse ? Est-il possible de le constater dans un témoignage écrit ? Quels sont les termes ou la mesure pour la constater ? Serait-ce la séparation entre la pré-génitalité et la génitalité dont parle l'auteur ? La chute du sujet-supposé-savoir ? La disparition du symptôme ? Tout cela soulève des questions sur ce qu'on peut considérer comme une fin d'analyse et introduit aussi la question de la passe. Concernant cette dernière, une nomination peut avoir lieu et bien qu'il s'agisse d'une expérience individuelle, on peut y trouver une composante sociale, car elle se produit au sein d'une communauté, dans ce cas, une communauté analytique. La passe peut-elle pour autant être considérée comme ayant la dimension d'un rite de passage ?

Colonialité de la psychanalyse et de l'analyste : une problématique

En parcourant le livre de C.-H. Pradelles, on constate qu'il prend ses distances par rapport à la prétention universaliste que la rationalité moderne implique, en s'interrogeant sur l'universalité psychique, c'est-à-dire le fondement de « l'unité psychique de l'humanité » postulée par Devereux, où se pose la nécessité d'accorder le même statut éthique et scientifique à tous les êtres humains, à leurs productions culturelles et psychiques, à leurs modes de vie et de pensée, en dépit de leurs différences¹⁷. C'est ainsi que nous arrivons au troisième point qui a attiré notre attention : la problématique de la colonialité de la psychanalyse et de l'analyste. À cet égard, il est pertinent d'évoquer ce que Lacan raconte dans le séminaire *L'envers de la psychanalyse*, dans la séance du 18 février 1970, quand il parle des médecins togolais qu'il a pris en analyse :

J'ai pris en analyse très tôt après la dernière guerre – j'étais déjà né depuis longtemps – trois personnes du haut pays du Togo, qui y avaient passé leur enfance. Je n'ai pu avoir dans leur analyse de trace des usages et croyances tribales qu'ils n'avaient pas oubliés, qu'ils connaissaient, mais du point de vue de l'ethnographe... ce qui veut dire, étant donné ce qu'ils étaient : de courageux petits médecins qui essayaient de se faufiler dans la hiérarchie médicale de la métropole, dont nous n'ignorons pas – nous étions encore au temps colonial – que tout

¹⁶ *Id.*, p. 286.

¹⁷ *Id.*, p. 16.

était fait pour les séparer... ce qu'ils en connaissaient donc du niveau de l'ethnographe était à peu près celui du journalisme. Mais leur inconscient fonctionnait selon les bonnes règles de l'œdipe... c'est-à-dire qu'il était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique du discours du Maître, tout à fait régressive face du capitalisme qui est justement ce qu'on appelle impérialisme... leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance – là ça se touchait – mais leur enfance rétroactivement vécue dans nos catégories – écrivez le mot comme je vous l'ai appris l'année dernière – « *femme-il-iales* ». Et je défie quelque analyste que ce soit – même à aller sur le terrain – de me contredire. Ce n'est pas la psychanalyse qui peut servir à procéder à une enquête ethnographique, ceci d'ailleurs étant dit que ladite enquête n'a aucune chance de coïncider avec le savoir autochtone, sinon par référence au discours de la science dont malheureusement, ladite enquête, elle n'a aucune espèce d'idée de cette référence, parce qu'il lui faudrait la relativiser¹⁸.

La modernité européenne, dans laquelle s'inscrit la psychanalyse, est inséparable de la colonialité¹⁹, de sorte que la pratique analytique se développe dans un contexte colonial. C'est précisément de cela qu'il s'agit dans l'observation de Lacan dans cette séance de son séminaire : son commentaire n'est pas seulement un point de vue clinique, mais aussi un point de vue social et politique. Comme il le souligne, le colonialisme est une forme du discours du maître dans sa facette impérialiste, de domination et d'obéissance, tandis que le dispositif analytique opère précisément en sens inverse, en ce que son traitement de la parole vise à émanciper le sujet, à le libérer de son obéissance aux signifiants-maîtres auxquels il reste fixé.

Ainsi, alors que la colonisation est l'envers même de la psychanalyse²⁰, celle-ci apparaît comme une rupture ou une fissure dans le monde colonial, comme une anomalie qui vient trouer le savoir, la rationalité, la logique et le pouvoir. Dans le cas des médecins du Togo, Lacan a su écouter au-delà de ce qu'il appelle lui-même, non sans ironie, « les bonnes règles » de

¹⁸ Jacques Lacan, « Séance du 18 février 1970 », séminaire *L'envers de la psychanalyse*, version Staferla, p. 53 : <http://staferla.free.fr/S17/S17%20L'ENVERS.pdf>

¹⁹ La colonialité fait référence à la continuité du pouvoir, du contrôle et de la domination qui persistent dans les sociétés modernes à partir des structures coloniales du passé. Bien que la colonisation formelle ait pris fin, les relations d'inégalité et de hiérarchie imposées pendant le colonialisme continuent d'affecter les dynamiques sociales, culturelles, économiques et politiques actuelles. En d'autres termes, la colonialité désigne « l'articulation planétaire d'un système de pouvoir occidental » qui a survécu au colonialisme et qui repose sur l'infériorisation des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales, et l'exploitation des ressources et des forces vives (Arturo Escobar et Eduardo Restrepo cités dans Rachel Solomon Tsehaye et Henri Vieille-Grosjean, « Colonialité et occidentalocentrisme : quels enjeux pour la production des savoirs ? », *Recherches en éducation*, n°32, 2018 [en ligne] : <https://doi.org/10.4000/rec.2323>).

²⁰ Manuel Hernández, « Roland Barthes o la impostura de la muerte del autor », *Litoral Psicoanálisis*, n°48, 2020, p. 83.

l'Œdipe²¹. C'est-à-dire qu'il constate que quelque chose ne va pas... pourquoi ces médecins africains ont-ils fonctionné selon les règles de l'Œdipe, alors qu'ils se souvenaient de leur enfance au Togo ? Le complexe d'Œdipe est-il universel, ou bien la colonisation leur a-t-elle imposé ces catégories « femm-íl-iales » ? Pouvoir se poser ce genre de questions implique de ne pas rester attaché, identifié ou colonisé par un savoir référentiel, dans une obéissance inaperçue aux paradigmes d'une théorie²².

²¹ Hugo D. Ruda, « El acto analítico: Sus Incidencias Clínicas, Políticas y Sociales », *El colonialismo*, v^e Congreso Internacional de Convergencia, 2011, p. 3 :

http://www.congressoconvergencia.com/site/images/artigos/el_colonialismo_plenaria_hugo_ruda.pdf

²² Silvia Artasánchez, « Código en el Código: El albur mexicano », *En El Margen*, 2022 :

<https://bit.ly/CódigoAlburMexicano>

Chemin faisant avec l'ouvrage « Le désir et ses rites »

Emmanuel Pic

Introduction

C'est un sacré voyage et même un voyage sacré auquel invite « Le désir et ses rites¹ » de Charles-Henry Pradelles de Latour qui, dès le sous-titre, précise l'orientation de l'étude : « *de l'ethnologie à la psychanalyse* ». Et en effet l'intérêt majeur de cet ouvrage peut résider dans cette orientation. Dans une démarche à rebours, on s'attardera ici à mettre à l'épreuve certaines données de la recherche de l'auteur pour voir comment elles se comportent au regard d'autres approches rituelles et en particulier celles issues du christianisme. Ce cheminement se fera en trois temps : le premier s'interrogera sur une possible lecture du ternaire lacanien dans les rites de l'initiation chrétienne, le second tentera une recherche du neutre dans les liturgies chrétiennes et enfin le dernier temps fera place à des questions nouvelles que suscite une telle exploration du désir.

Mais avant d'entrer dans cette recherche, un préambule est nécessaire. En effet Charles-Henry Pradelles souligne dans son travail « le discrédit dont souffre le rite en anthropologie² ». Avec un autre regard, celui de la théologie, on constate qu'il en va de même concernant, par exemple, le christianisme : Les récits mythiques qui traversent les écrits et l'histoire des Églises séduisent davantage les psychanalystes que les pratiques rituelles développées dans les sacrements³ et les sacramentaux⁴ de la tradition chrétienne. Certes des auteurs ont exploré une lecture psychanalytique du *Nouveau Testament* et des articles de la foi chrétienne⁵. La sélection qui suit n'est pas exhaustive et se concentre sur des contributions significatives dans le monde francophone :

¹ Charles-Henry Pradelles De Latour, *Le Désir et ses rites, De l'ethnologie à la psychanalyse*, Paris, Epel, 2023.

² « Le rituel représente un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » écrit Claude Lévi-Strauss cité par Charles-Henry Pradelles De Latour, *id.*, p. 169.

³ Les sacrements au sein du christianisme sont des rites sacrés considérés comme ayant été institués par Jésus-Christ. Signes visibles et efficaces de la grâce divine et moyens de sanctification des croyants, ils sont au nombre de sept : baptême, confirmation, eucharistie, réconciliation, onction des malades, ordre, mariage.

⁴ Les sacramentaux au sein du christianisme sont des rites et objets sacrés établis par l'Église pour sanctifier diverses circonstances de la vie. Ils agissent comme des signes visibles de dévotion et de bénédiction divine mais ne confèrent pas la grâce sanctifiante comme les sacrements. Ils peuvent être classés en 4 catégories : bénédictions, exorcismes, objets bénits, rituels de dévotion.

⁵ Je souhaite remercier Marie-Claude Thomas qui, aux prémices de ce travail et de cette recherche commune, m'a questionné pour savoir quels auteurs chrétiens avaient enrichi la réflexion sur la rencontre entre foi et psychanalyse.

Dans le domaine de la théologie et de la psychanalyse : Louis Beirnaert (1906-1985), jésuite et psychanalyste, a exploré l'intégration de la psychanalyse dans l'aide pastorale et la théologie spirituelle⁶. Antoine Vergote (1921-2013), prêtre, théologien, philosophe et psychanalyste, a étudié l'interaction entre ces disciplines⁷. Denis Vasse (1933-2018), jésuite et psychanalyste, a combiné psychanalyse et anthropologie, notamment dans son ouvrage sur le désir⁸ qui a considérablement marqué la formation des clercs à partir des années 70.

Dans le domaine de l'herméneutique et de la critique des institutions : Paul Ricoeur (1913-2005), philosophe protestant, a proposé une critique de la religion à travers Freud⁹. Michel de Certeau (1925-1986), jésuite, a interrogé les institutions ecclésiales et leur lien avec la fragilité humaine¹⁰.

Dans le domaine de la psychanalyse des textes bibliques : Françoise Dolto (1908-1988), pédiatre et psychanalyste, a apporté une lecture psychanalytique des *Évangiles* et du catholicisme¹¹. Marie Balmory (née en 1939), psychologue et psychanalyste, interprète les textes bibliques avec une approche psychanalytique¹².

Dans le domaine de l'éthique et de la spiritualité : Maurice Bellet (1923-2018), prêtre et écrivain, a questionné le déclin du christianisme institutionnel¹³. Véronique Margron (née en 1957) théologienne dominicaine et membre de la CIASE¹⁴, met l'accent sur la vulnérabilité humaine et la relation avec autrui¹⁵, à la suite de Xavier Thévenot (1938-2004), prêtre salésien, qui avait intégré la psychanalyse dans sa réflexion sur l'éthique chrétienne.

Cependant les uns et les autres n'ont pas pu/su/voulu questionner les rites eux-mêmes dans lesquels ils ont pourtant baigné, voire plongé (c'est le sens du mot baptême en grec) pour beaucoup à leur naissance. En effet il semble difficile de s'extraire d'un contexte qui dès l'enfance a structuré et rythmé une temporalité à la fois personnelle, sociale et cosmique. Cette difficulté apparaît à travers les réticences ou distances que l'auteur exprime au fil des pages vis-

⁶ Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique, La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987.

⁷ Antoine Vergote, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, Paris, 1974.

⁸ Denis Vasse, *Le temps du désir, essai sur le corps et la parole*, Paris, Seuil, Paris, [1969] 1997.

⁹ Paul Ricoeur, *La religion pour penser. Écrits et conférences Tome 5*, Paris, Seuil, Paris, 2021.

¹⁰ Michel De Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

¹¹ Françoise Dolto, *Les Évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou La vie du désir*, Paris, Gallimard, [1966] 2000.

¹² Marie Balmory, *Ce lieu en nous que nous ne connaissons pas*, Paris, Albin Michel, 2024.

¹³ Maurice Bellet, *Foi et psychanalyse*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, [1975] 2008 et *La Traversée de l'en-bas*, Paris, Bayard, 2005.

¹⁴ CIASE : Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église.

¹⁵ Véronique Margron, *Un moment de vérité*, Paris, Albin Michel, 2019.

à-vis du christianisme, alors que cette imprégnation chrétienne se révèle essentielle dans le récit biographique de son « cheminement personnel entre psychanalyse et ethnologie¹⁶ », présenté à la fin de l'ouvrage.

Réel, Imaginaire et Symbolique dans les rites d'initiation chrétienne

Dans les pages consacrées à « l'ordre ternaire du phallus à Bangoua et à Athènes¹⁷ », il est explicitement fait référence à l'élaboration de Lacan autour du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Or si le ternaire lacanien est applicable à deux traditions très différentes – celle des rites athéniens du V^e siècle et celle de la société Bangoua du Cameroun au XX^e siècle – pourquoi n'en serait-il pas de même pour les sacrements de l'initiation chrétienne qui appartiennent à une tradition tout aussi ancienne ?

« Quelque chose d'opératoire »

Cette démarche constitue un écho ou une résurgence des questions soulevées par Lacan sur l'opérativité des sacrements¹⁸. Ceux retenus ici sont au nombre de trois : Le baptême, l'eucharistie et la confirmation. Ils sont directement reliés à des épisodes de la Pâque de Jésus de Nazareth dont ils sont à la fois anamnèse et actualisation, « signe visible d'une réalité invisible » pour reprendre saint Augustin. La réception de chacun de ces sacrements s'adresse à des personnes désireuses d'entrer plus profondément dans une existence configurée à la personne du Christ. Le baptême s'enracine dans la mort et la résurrection du Christ, l'eucharistie est directement à relier au récit de la dernière Cène, la confirmation renouvelle l'explosion spirituelle de la Pentecôte.

Répartir les sacrements de l'initiation chrétienne selon les catégories de la triade lacanienne semble une perspective séduisante telle que la suggère Charles-Henry Pradelles. Que peut produire un tel rapprochement ?

Le baptême peut s'envisager comme la construction imaginaire d'une nouvelle identité

¹⁶ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 275-286.

¹⁷ *Id.*, p. 220 et suivantes.

¹⁸ Souligné par nos soins : « la religion, parmi les modes que l'homme a de poser la question de son existence dans le monde, et, au-delà, la religion comme mode de subsistance du sujet qui s'interroge, se distingue par une dimension qui lui est propre, et qui est frappée d'un oubli. Dans toute religion qui mérite cette qualification, il y a en effet une dimension essentielle à réserver **quelque chose d'opératoire, qui s'appelle un sacrement**. Demandez aux fidèles, voire aux prêtres – qu'est-ce qui différencie la confirmation du baptême ? – car enfin, si c'est un sacrement, si ça opère, ça opère sur quelque chose [...] qu'est-ce qui passe par cette dimension ? », Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Le séminaire livre XI*, Paris, Seuil, 1973, p. 239.

- Le baptême marque l'entrée dans la communauté chrétienne et la naissance d'une nouvelle identité en tant qu'enfant de Dieu. Cela relève de l'imaginaire qui participe à la construction d'une nouvelle image de soi.
- L'utilisation de l'eau (onction ou immersion), le vêtement blanc dont est revêtu le catéchumène, l'imprégnation du saint-chrême et la transmission de la flamme du cierge pascal sont autant d'éléments rituels et visuels qui participent à former cette nouvelle identité.
- L'accueil au sein de la communauté produit un effet de transfert subjectif, où les attentes et les croyances de la communauté sont intégrées par le nouvel initié, confirmant et renforçant cette nouvelle identité.

La confirmation donne à entendre un langage et une structure symboliques :

- La confirmation implique un engagement personnel et public dans la foi chrétienne. Le symbolique concerne le langage, les règles et les structures sociales. Au fil de la liturgie le confirmand reçoit une parole au moment de l'onction « Sois marqué de l'Esprit Saint, le don de Dieu » à laquelle il répond « Amen ».
- Le fait que la confirmation soit administrée par un évêque ou son représentant renforce son caractère institutionnel et symbolique.
- La chrismation (onction avec le Saint Chrême utilisé également pour les ordinations sacerdotales et épiscopales) est un signe visible d'une réalité invisible, inscrivant le confirmand dans une structure symbolique plus vaste.

L'eucharistie manifeste/dévoile la présence réelle, la communion et le mystère sacré

- L'eucharistie est considérée comme la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin, ce qui transcende la simple symbolisation et touche au réel lacanien en ce qu'il échappe au langage et à une représentation totale.
- En recevant l'eucharistie, les fidèles entrent en communion intime avec le Christ, une expérience directe et immédiate qui dépasse la symbolisation.
- Le mystère de la transsubstantiation (le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ) est une réalité sacrée qui ne peut être pleinement comprise ou représentée. Elle participerait davantage au registre du réel, d'un impossible qui échappe sans cesse.

Cette répartition, qui associe le baptême à l'imaginaire, la confirmation au symbolique et l'eucharistie au réel, est cohérente intellectuellement. Cependant, une telle construction, aussi jouissive soit-elle au niveau du sens, n'en demeure pas moins artificielle. Et ceci pour au moins deux raisons :

- La position subjective de chaque analysant : la pensée de Lacan n'est au service ni d'une singularité de la personne¹⁹, ni d'une visée universaliste, qu'elle soit universitaire, politique ou catholique. Dire qu'un sujet est singulier pourrait laisser croire à une identité pleine, alors que chez Lacan, il y a toujours un manque, une béance. Ce qui distingue un sujet, c'est la manière dont il noue l'imaginaire, le symbolique et le réel, et toute tentative de généralisation risque de trahir cette possibilité.
- L'histoire sacramentaire : Dans les premiers siècles du christianisme, ces trois sacrements n'étaient pas dissociés. Ils étaient donnés ensemble aux adultes (hommes et femmes de toutes conditions et provenances) qui adhéraient au kérygme, marquant ainsi une unité sacramentelle dans le processus d'initiation.

Vaciller jusqu'au n'importe qui

Si les sacrements de l'initiation chrétienne sont à comprendre comme une seule entité sacramentelle participant d'un même mouvement, il est possible d'envisager un rapprochement du ternaire lacanien non avec les sacrements eux-mêmes, mais avec les personnes de la Trinité auxquelles le futur chrétien est modelé, associé et rendu participant au terme de son intégration dans la communauté. Une telle hypothèse permet des rapprochements significatifs qui respectent la position subjective propre à chaque sujet pour non pas s'élever à être *quelqu'un* mais vaciller jusqu'au *n'importe qui*²⁰.

Cette position subjective n'est pas à entendre comme une quête d'unicité car pour Lacan le sujet est toujours pris dans le désir et le regard de l'Autre. Son être est en partie constitué par ce qui lui est extérieur, par ce qui le précède et l'excède. Ainsi, l'unicité de la personne n'est pas une notion lacanienne. Ce qui est unique chez un sujet ne se trouve pas dans une essence propre,

¹⁹ Merci à Rafael Omar Perez pour cette citation : « Fin du transfert, illumination : "C'était n'importe qui !" Bref excursus : sans doute ce *n'importe qui* est-il, chez Lacan, la toute première figure de ce qui s'appellera *désêtre*. Le psychanalyste "dé-serait quelque un" en ce que ce *quelque un* non quelconque peut comporter d'ineffable, d'éternelle, de sublime et de stupide singularité. Le *n'importe qui* lacanien est aux antipodes de ce que, dans *Les météores*, Michel Tournier appelle d'un joli nom : les *singuliers* (ceux qui n'ont pas de jumeau et chez qui l'amour, de ce fait, est dégoûtant). », Jean Allouch, *L'amour Lacan*, Paris, Epel, 2009, p. 144.

²⁰ « En ce vacillement, le désir de l'analyste tiendrait son effcience d'un deuil, du deuil, précisément d'être *quelqu'un* (...) Ne pas se refuser à être *n'importe qui*, à vaciller en tant que singulier », *id.*, p. 143.

mais dans la manière dont il se noue aux structures du langage, du désir et du réel. Ainsi l'approche de la Trinité s'en trouve renouvelée :

- Réel et Dieu-Le-Père : Dans « Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse²¹ », Lacan décrit le réel comme ce qui échappe à toute symbolisation et représentation. Aussi paradoxal que cela puisse paraître le « Père éternel » peut être associé au réel en tant que origine et fondement ultime de l'existence, transcendant toute symbolisation et représentation. Le Père représente l'origine incommensurable et absolue.
- Symbolique et Jésus-Le-Fils : Dans *Écrits* et notamment dans « La lettre volée²² », Lacan explore le symbolique en tant que domaine du langage et des structures sociales. Aussi Jésus-Christ, Verbe fait chair²³, incarne pour une part cette dimension symbolique du langage. Par sa vie, ses enseignements et ses sacrements, il médiatise la relation entre Dieu et l'humanité. Le Christ est signe visible de l'amour divin et médiateur entre Dieu et les hommes.
- Imaginaire et Saint-Esprit : Lacan présente l'imaginaire dans la fameuse conférence sur SIR en 1953 comme ce qui rend le sujet « susceptible d'un déplacement²⁴ » ou bien encore en affirmant « que toute relation à deux est toujours marquée du style de l'imaginaire²⁵ ». Aussi le Saint-Esprit serait à situer dans la dimension imaginaire du nœud borroméen dans le sens qu'il est source d'inspiration et de transformation pour le sujet croyant, créant une nouvelle identité en lui en tant qu'enfant de Dieu. L'Esprit

²¹ Souligné par nos soins : « Où, ce réel, le rencontrons-nous ? C'est en effet d'une rencontre, d'une rencontre essentielle, qu'il s'agit dans ce que la psychanalyse a découvert – d'un rendez-vous auquel nous sommes toujours appelés avec **un réel qui se dérobe**. », J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 53.

²² Souligné par nos soins : « L'homme littéralement dévoue son temps à déployer l'alternative structurale où la présence et l'absence prennent l'une de l'autre leur appel. C'est au moment de leur conjonction essentielle, et pour ainsi dire, **au point zéro du désir**, que **l'objet humain** tombe sous le coup de la saisie, qui, annulant sa propriété naturelle, **l'asservit désormais aux conditions du symbole** », Jacques Lacan, Le séminaire « La lettre volée », *Écrits* 1, Paris, Seuil, 1966, p. 46.

²³ « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père. », Jean 1,14.

²⁴ « Ainsi, nous posons qu'un comportement peut être imaginaire quand son aiguillage sur des images et sa propre valeur d'image pour un autre sujet le rendent susceptible de déplacement hors du cycle qui assure la satisfaction d'un besoin naturel », Jacques Lacan, Conférence « Le symbolique, l'imaginaire et le réel », 8 juillet 1953, p. 4. <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1953-07-08.pdf>

²⁵ « [...] toute relation à deux est toujours plus ou moins marquée du style de l'imaginaire ; et que pour qu'une relation prenne sa valeur symbolique, il faut qu'il y ait la médiation d'un tiers personnage qui réalise, par rapport au sujet, l'élément transcendant grâce à quoi son rapport à l'objet peut-être soutenu à une certaine distance. », *id.*, p. 9.

Saint dynamise, vivifie, déplace tant le baptisé que la communauté qui se laisse inspirer par lui, favorisant une identification au Christ, un rapport transférentiel à sa personne.

En conclusion, cette tentative de relecture psychanalytique des rites de l'initiation chrétienne à travers le prisme lacanien ouvre de nouvelles perspectives tant sur le plan anthropologique qu'ethnologique. Sur le plan anthropologique voire théologique, elle permet une interprétation novatrice des rituels sacramentels chrétiens comme des processus d'identification et de transformation individuelle, médiatisés par des éléments symboliques et imaginaires qui engagent à la fois l'individuel et le collectif.

En ce qui concerne le passage de l'ethnologie à la psychanalyse, cette expérience du sacré peut être qualifiée comme « un acte hors contexte » pour reprendre la distinction que rappelle Charles-Henry Pradelles entre action et acte. En effet l'expérience de transcendance et du mystère vécue par le catéchumène à travers l'initiation chrétienne s'inscrit dans un ordre social ecclésial « qui ne connaît ni la réflexivité, ni la réciprocité, ni la nécessité²⁶ ». Cette perspective peut surprendre si l'on reste attaché à une vision traditionnelle du baptême comme acte de foi et de liberté personnelle, ce qu'il est effectivement.

Or, l'intégration dans un ordre social ecclésial implique une forme de désappropriation. Les nouveaux baptisés entrent dans une tradition et une communauté dotées d'une histoire, de rituels et d'une structure organisée. Cette intégration nécessite une adaptation aux normes et aux attentes de cette communauté, qui peut être perçue comme un processus de dépouillement (kénose) de l'individualité au profit d'une identité chrétienne commune²⁷.

Par ailleurs, le baptême ne répond pas à un besoin au sens strict. Ce sacrement n'est pas une simple réponse à une nécessité personnelle qui garantirait un droit d'accès automatique²⁸. Ainsi, le baptême apparaît-il moins comme la réponse à l'exigence d'un besoin que comme un désir spirituel et/ou religieux, désir assez similaire à ce qu'exprime Marie de la Trinité dans ses séances avec Jacques Lacan : désir de revivre les grâces reçues de Dieu²⁹ et de retrouver un

²⁶ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 200.

²⁷ « Autant dans l'action le sujet est agent, autant dans l'acte le sujet est agi », *id.*, p. 17.

²⁸ D'ailleurs certaines situations personnelles – telles que des divergences doctrinales, des situations de péché grave non résolues, un manque de préparation, des problèmes juridiques ou canoniques – peuvent conduire l'institution ecclésiale à refuser l'accès aux sacrements de l'initiation chrétienne.

²⁹ Marie de la Trinité, *Le Petit Livre des Grâces*, Orbey, Éditions Arfuyen, 2002.

apaisement ainsi qu'une cohérence personnelle³⁰. Et c'est précisément dans la relation à ce désir que la question du neutre se pose et est posée dans « Le désir et ses rites ».

La place du neutre dans les rites liturgiques chrétiens

Le thème central de l'ouvrage de Charles-Henry Pradelles consiste à montrer comment dans la société Bangoua « la division subjective est représentée non pas par des signifiants, mais instituée par des statuts féminins – épouse cédée/épouse-mère acquise – sous une forme neutre, sans aucun lien avec un savoir³¹ ». On retiendra ici l'utilisation d'une certaine forme du neutre tout particulièrement dans la première partie de l'ouvrage.

L'usage qui en est fait s'ancre sur l'articulation entre une expérience et une définition :

- L'expérience est celle d'une neutralité dans un conflit entre le chef de village et le secrétaire de mairie : « À ma grande surprise, lorsque les membres des deux partis sont sortis de cette réunion de réconciliation, deux d'entre eux, représentant chacun leur faction, sont venus nous féliciter ma femme et moi, de n'avoir pas pris parti pour un des deux camps³². »
- Quant à la définition, c'est en s'appuyant sur une certaine interprétation de Roland Barthes que l'auteur donne sa propre conception théorique du neutre : « Ni actif, ni passif, ni masculin, ni féminin, le neutre est sans qualité. Sans affect, sans jouissance ou souffrance, sans image ni reflet en miroir, il est extérieur aux oppositions et aux contradictions. C'est en tant qu'effet impassible que le neutre peut se substituer dans l'après-coup à la cause d'une tension³³. »

Ce « discours neutre, restaurateur de relations pacifiques et du désir qui, partant de rien, est revitalisé³⁴ » est-il aussi une caractéristique présente dans les rites chrétiens ? Pour répondre examinons d'abord trois récits du *Nouveau Testament*, puis l'emploi de vocables liturgiques spécifiques, et enfin une adresse rituelle hautement personnaliste et pour le moins impersonnelle.

³⁰ « Cette “négation de la dimension d'une présence, au fond du monde de la toute-puissance” n'est donc pas un résultat qui puisse être tenu pour acquis, une fois même qu'il aurait été atteint, analyse ou pas. », Guy Le Gaufey, Y a-t-il quelqu'un ?, Exposé au colloque du C.I.P., 8 février 1998, p. 10.

https://legaufey.fr/#flipbook-df_1008/1/

³¹ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 41.

³² *Id.*, p. 14.

³³ *Id.*, p. 33.

³⁴ *Id.*, p. 38.

Parcours néo-testamentaire

Les liturgies chrétiennes se font l'écho des textes évangéliques ou des lettres apostoliques adressées aux premières communautés soit par leur proclamation, soit parce qu'elles ont inspiré la rédaction de prières rituelles. Certains péricopes de la vie du Christ semblent correspondre à cette description que l'ethnologue donne de la neutralité dans la société traditionnelle Bangoua : « Cette position neutre dépourvue de tensions est supposée être en cette circonstance facteur d'apaisement, à défaut d'être génératrice de guérison³⁵. » Nous retiendrons trois récits des *Évangiles* pour illustrer cela :

Une femme adultère (Jean 8, 1-11) : Dans ce passage, Jésus démontre sa neutralité en restant silencieux et en écrivant dans le sable alors que la foule réclame une condamnation, une lapidation. Ce geste désamorce la tension sans confrontation directe. Sa réponse, « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre », invite chacun à réfléchir sur sa propre responsabilité. Ce comportement neutre apaise la situation, transformant un moment de possible violence en un appel à la miséricorde.

Le passage à travers une foule hostile (Luc 4, 28-30) : Face à une foule furieuse, Jésus traverse sans opposition ni conflit. Cette action signe une maîtrise pacifique des tensions. En ne réagissant pas agressivement, il maintient une neutralité qui empêche l'escalade du conflit, montrant une capacité à apaiser par sa seule présence.

Une guérison le jour du sabbat (Marc 3, 1-6) : Dans cet épisode, Jésus guérit un homme sous le regard critique des pharisiens, qui cherchent un prétexte pour l'accuser. En posant la question, « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal ? », il met en lumière l'absurdité des tensions religieuses tout en restant calme. Son action, bien que controversée, illustre une neutralité qui transcende les lois rigides et démontre que le bien de la personne prévaut sur la Loi.

Dans chacun de ces récits, la neutralité de Jésus semble permettre d'apaiser les tensions en transcendant les divisions. En n'adoptant pas un camp et en invitant à la réflexion, il rétablit l'équilibre et souligne une justice au-delà des lois humaines. Dans cette approche, l'harmonie sociale et la compréhension mutuelle remplacent la stricte application des règles, offrant ainsi une forme de guérison et de réconciliation qui dépasse les conflits.

³⁵ *Id.*, p. 42.

Une telle lecture - si séduisante soit-elle - n'est-elle pas simplificatrice ? Ne passe-t-on pas à côté d'une autre « vitalité du neutre³⁶ » que Jean Allouch a approché tout en refusant de la définir pour ne pas l'enfermer ? En effet dans cette exégèse évangélique comme dans l'interprétation de Charles Henri Pradelles l'insistance porte sur la résolution ou la clarification des conflits. Or le neutre tel que défini par Roland Barthes n'est pas une simple neutralité. Il ne s'agit pas d'une absence d'engagement ou d'un refus de se positionner : « Je donne du Neutre une définition qui reste structurale. Je veux dire par là que, pour moi, le Neutre ne renvoie pas à des “impressions” de grisaille, de “neutralité”, d'indifférence. Le Neutre — mon Neutre — peut renvoyer à des états intenses, forts, inouïs. “Déjouer le paradigme” est une activité ardente, brûlante³⁷. » Jean Allouch parle lui d'un « principe de délicatesse³⁸ » qu'il convient d'entendre et qui insiste sur la manière dont les situations restent suspendues, ouvertes, et comment elles intègrent une présence marquée par l'absence ou le non-dit³⁹.

Appliquée aux trois récits évangéliques, ces perspectives en transforment profondément la lecture.

Une femme adultère (Jean 8, 1-11) : Dans ce passage où une femme est accusée, Jésus reste silencieux et écrit dans le sable, une action qui n'apporte pas de réponse immédiate ni de résolution claire au conflit entre la femme adultère et ses accusateurs. Son silence et son geste sont une manière de maintenir la situation dans une zone d'incertitude et d'ouverture. Au lieu de combler le vide avec une réponse définitive, un espace est créé où les participants sont confrontés à leurs propres dilemmes moraux sans imposer une solution. Cette absence de jugement direct est une forme de présence dans le vide, une manière de souligner la tension qui reste en suspens et de permettre une réflexion individuelle sans conclusion imposée.

Le passage à travers une foule hostile (Luc 4, 28-30) : Lors de son affrontement avec une foule en colère, Jésus traverse calmement la situation sans confrontation. Cette action est une manière de maintenir la situation dans un état de suspension. Plutôt que de répondre à la violence par la violence ou de tenter une résolution immédiate, Jésus se retire sans combler le vide de l'hostilité par une réponse directe. Ce retrait crée une forme de présence paradoxale, où son absence

³⁶ Jean Allouch, *Vitalité du neutre, neutralité du vital, sur la folie et son autre tour*, Paris, Epel, 2024.

³⁷ Roland Barthes, *Le neutre, Notes de cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil, 2002, p. 32. Merci à Rafael Omar Perez pour cette citation.

³⁸ J. Allouch, *Vitalité du neutre, neutralité du vital, op. cit.*, p. 64.

³⁹ « Une présence au lieu de l'Autre intensifiée par cette absence elle-même », *id.*, p. 44.

d'action intensifie le sentiment d'incertitude et d'attente chez la foule, tout en maintenant un espace ouvert où le conflit latent persiste sans dénouement.

Une guérison le jour du sabbat (Marc 3, 1-6) : Dans ce récit, Jésus pose une question provocatrice qui expose l'absurdité de la rigidité des lois du sabbat. En guérissant l'homme, il ne se contente pas de répondre aux critiques, mais il laisse la question du sabbat ouverte et en suspens. Sa question sur le bien et le mal le jour du sabbat, et son action thaumaturgique, soulignent une présence au lieu d'une résolution. La guérison elle-même est un acte qui défie les normes sans apporter une réponse claire aux tensions légales en jeu, créant ainsi un espace où les contradictions restent ouvertes et sans solution définitive.

Dans ces relectures, le « neutre » se manifeste par une présence qui accentue l'absence ou le vide, offrant un espace pour la réflexion et l'exploration plutôt que pour une résolution immédiate. Cela rejoint et/ou questionne la fonction de l'analyste⁴⁰. Cette approche est en accord avec l'idée que le neutre peut être une présence intensifiée par l'absence elle-même, un lieu où les questions demeurent et les tensions persistent⁴¹.

Exploration de vocables liturgiques

Dans l'analyse des rites chrétiens, la manière dont le langage est utilisé peut refléter des dimensions spécifiques du neutre. Dans son dernier ouvrage, Jean Allouch l'a déployé brillamment à travers la parole eucharistique de Jésus au moment de la Cène : « Prenez, mangez, ceci est mon corps (Matthieu 26, 26)⁴² ». De la même manière, certains termes liturgiques méritent une attention particulière pour comprendre comment ils fonctionnent comme expressions impersonnelles et non genrées. Ces mots, loin de se limiter à des affirmations individuelles ou à des émotions personnelles, jouent un rôle fondamental dans la structuration des rites religieux. L'étude de leur étymologie et de leur utilisation dans la liturgie permet de saisir comment ces vocables expriment une dimension neutre dans l'expérience religieuse.

- « Amen » : En hébreu, sa racine signifie « être fidèle » ou « être ferme ». Il peut se traduire par « certainement » ou « ainsi soit-il ». La racine hébraïque est neutre en ce

⁴⁰ Merci à Silvia Artasánchez d'avoir pointé qu'une des finalités de cette relecture interprétative de ces passages bibliques était d'interroger la place-posture de l'analyste et plus encore son désir.

⁴¹ Au sujet de l'objet petit a, Jean Allouch conclut son ouvrage par ces mots : « On préférera ici noter que cet objet, ce reste, fut présenté de façon telle qu'elle le rendait susceptible de signaler le neutre, d'en être faussement la référence sans pour autant jamais (hors angoisse) en combler le vide », J. Allouch, *Vitalité du neutre, neutralité du vital*, op. cit., p. 87.

⁴² *Id.*, p. 23 et suivantes.

sens qu'elle n'a pas de genre grammatical spécifique. Elle exprime une qualité de fidélité et de vérité sans connotation liée à un genre. Il s'agit donc d'un terme de réponse ou d'approbation qui ne transmet pas d'émotions ou de pensées personnelles, mais sert plutôt de confirmation collective dans les prières ou les bénédictions. Dans les contextes religieux, « Amen » fonctionne comme une déclaration d'accord qui représente un consensus plutôt qu'une expression individuelle. Il est utilisé pour conclure les prières ou bénédictions. C'est à une époque très récente et à la faveur de mouvement pentecôtiste que cet « Amen » s'est chargé de connotation émotionnelle forte.

- « Gloria » est un terme latin signifiant « gloire », « honneur » ou « splendeur » qui est utilisé dans la liturgie chrétienne pour exprimer la louange et la magnificence de Dieu. En hébreu, le concept de gloire *kavod* se réfère à l'idée de poids ou de grandeur, indiquant quelque chose de précieux ou de significatif. La racine hébraïque est également neutre sans référence particulière à une identité sexuelle ou à une distinction masculine ou féminine. Dans le cadre d'une expression liturgique « Gloria » est chanté comme un hymne de louange par la communauté. Son usage ne reflète pas des sentiments individuels.
- « Alléluia » provient de l'hébreu qui signifie « Louez Yah » ou « Louez le Seigneur ». Il est utilisé comme exclamation joyeuse de louange et d'adoration. Sa racine hébraïque est également neutre en termes de genre grammatical et son usage est impersonnel. Dans la liturgie chrétienne, « Alléluia » est utilisé pour marquer des moments de célébration collective et de joie partagée qui n'est pas centrée sur l'individu mais sur une acclamation communautaire.

En conclusion, les termes « Amen », « Gloria », et « Alléluia » possèdent des racines hébraïques et latines qui sont linguistiquement neutres. Dans leurs usages liturgiques, ces mots rythment les rites. Plutôt que des expressions de sentiments personnels individuels, ils expriment d'abord un consensus collectif ou une louange universelle et davantage. En effet le registre neutre qu'ils véhiculent permet de saisir, d'observer non un ou des sujets à l'œuvre mais un objet manquant, une absence, un vide qui marque une attente, qui suggère un désir beaucoup plus vaste qu'un simple contexte liturgique qu'il déborde⁴³.

⁴³ À propos de l'objet petit *a* et de Jacques Lacan : « On préférera ici noter que cet objet, ce reste, fut présenté de façon telle qu'elle le rendrait susceptible de signaler le neutre, d'en être faussement la référence sans pour autant jamais (hors angoisse) en combler le vide. », *id.*, p. 87.

Réflexions sur l'adresse rituelle à la Trinité

Après avoir questionné plusieurs récits évangéliques et approfondi le sens de certains vocables liturgiques, l'adresse rituelle « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » qui ouvre et conclut les rites chrétiens apparaît sous un nouveau jour. Cet éclairage semble contredire l'affirmation de Charles-Henry Pradelles pour qui « la Trinité est restée essentiellement un dogme, une théologie⁴⁴ ». Certes l'élaboration des premiers siècles du Christianisme a donné lieu à une riche effervescence intellectuelle mais qui s'ancre sur une expérience qui n'est pas qu'intellectuelle. Cette nouveauté conceptuelle devait être à la hauteur d'un inédit, d'un impensé, d'un ineffable dans une société en pleine mutation (*Pax Romana*, syncrétisme religieux, accentuation des inégalités économiques, etc.) Sans aucun doute Augustin d'Hippone fut le premier à en saisir toutes les promesses et les implications, lui dont l'ancrage premier fut précisément un savant mélange de culture hellénistique, de religions traditionnelles et de manichéisme.

L'adresse liturgique « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » structure – comme il a été vu – les textes et les rites liturgiques chrétiens pour permettre que s'accomplisse une œuvre ou un travail⁴⁵ de la personne dans sa relation avec la Trinité. À l'exemple de l'œuvre de Dante Alighieri (1265-1321)⁴⁶ où les principes trinitaires trouvent une application concrète au cœur même de la personne en relation qui admet, elle aussi, le *sunt* et l'*est*. Au fil de la *Divine Comédie* se révèle l'originalité de cette vision dantesque de la personne. Cette spécificité du regard porté sur la personne se révèle par exemple dans la poésie de certaines créations linguistiques :

- « *Dio vede tutto, e tuo veder s'inluia* » : « Dieu, lui, voit tout : et ta vision *s'en-lui-e*⁴⁷ ».
- « *Già non attendere 'io tua domanda, s'io m'intuassi, comme tu t'inmii* » : « Moi, je n'attendrais pas tes questions, si je m'en-toi-yais, comme toi tu t'en-moi-es⁴⁸ ».
- « *E però, prima che tu più l'inlei, rimira in giù, e vedi quanto mondo sotto li piedi già esser ti fei* » : « Avant donc que toi-même tu t'en-elle-s, regarde en bas, et vois la part du monde que j'ai déjà fait venir sous tes pieds⁴⁹ ».

⁴⁴ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 258.

⁴⁵ C'est littéralement le sens du mot liturgie : travail du peuple ou œuvre publique.

⁴⁶ Dans ce paragraphe, il s'agit d'extraits de ma thèse doctorale dont une partie est publiée dans l'ouvrage : Emmanuel Pic, *Aux origines des concepts de personne et de communauté*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 113-114.

⁴⁷ Dante, « Paradis », *Œuvres complètes*, Paris, Le Livre de poche, 1996, p. 919.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Id.*, p. 977.

Ces élégants néologismes permettent à Dante d'exprimer la nouveauté de sa perception, en particulier les implications dans la relation interpersonnelle. Cette compréhension de la relation est nouvelle car il ne s'agit pas d'un simple dialogue entre deux identités mais d'une connaissance réciproque qui modifie intimement l'être des personnes. La relation entraîne une altération, apporte une modification. La relation à autrui touche au plus intime : *inluia, intuassi, inmii, inlei*.

Mais cette même adresse liturgique « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » dépasse la relation élémentaire entre la personne et la Trinité. Plus récemment une autre personnalité italienne, Chiara Lubich (1920-2008) a apporté un éclairage novateur sur cette dimension⁵⁰ qui est au cœur de sa pensée et de son action œcuménique, inter-religieuse et sociale. Pour elle, il n'y a pas uniquement le regard de l'homme face à Dieu, mais une vision de l'humanité directement située en Dieu « en se trinitisant ». Elle explique que cette *trinitisation* signifie devenir un, comme les personnes de la Trinité qui sont à la fois parfaitement unies et singulièrement distinctes. Pour elle, cette expérience ne se limite pas à une simple identification au Christ, mais plonge au cœur des relations péricorétiques, c'est-à-dire des échanges entre les personnes de la Trinité. Cette expérience mystique permet de voir l'humanité non seulement en relation avec Dieu, mais comme intégrée dans la divinité elle-même. Ainsi, la *trinitisation* dépasse la logique habituelle où deux réalités doivent se nier pour devenir une. Chiara Lubich le résume ainsi : « dans le sein du Père, l'ombre et la lumière ont la même valeur⁵¹ » permettant aux réalités de rester distinctes tout en étant unifiées.

Paradoxalement l'adresse rituelle « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » véhicule aussi une dimension impersonnelle : En effet ce n'est pas en son nom propre que le chrétien s'exprime, mais au nom d'un autre auquel il est configuré. Cela illustre l'essence du christianisme, combinant l'unité trinitaire et le mystère pascal. Emmanuel Mounier (1905-1950), fondateur de la revue *Esprit*, a défini cette dynamique vitale comme intégrant toutes les dimensions de l'existence personnelle et communautaire, et offrant une plénitude de l'expérience spirituelle. Le spirituel⁵² est à entendre dans son sens premier car est ici souligné

⁵⁰ On peut se reporter sur le sujet à l'article de Hubertus Blaumeiser, « Il patto d'unità come accesso esistenziale e metodo della teologia. Alcune riflessioni alla luce dell'esperienza della "Scuola Abba" », *Nuova Umanita*, n°132, 2000, p. 775-791.

⁵¹ Chiara Lubich, textes non-publiés constitués des écrits des années 1949-1950, accompagnés des commentaires et notes lors des sessions de l'École Abba.

⁵² « Le spirituel, c'est-à-dire le personnel, est au contraire ce qui ne peut jamais devenir objet. Le péché contre l'esprit, c'est de traiter un être spirituel comme un objet. *Le spirituel, c'est-à-dire le personnel* : nous sommes avec cette équation au cœur de l'affirmation chrétienne. Elle équivaut à cette autre équation : l'homme réel, c'est-à-dire

le lien étroit entre la personne et la communauté avec l'Esprit Saint, troisième personne de la Trinité. Le chef de file du personnalisme français précise que l'Esprit est une réalité impersonnelle permettant l'unité du Père et du Fils :

Il n'y a pas de troisième personne. Il y a une première personne, une seconde personne, et l'impersonnel [...]. Et si l'on cherche de hautes chicanes, rappelons que la Troisième Personne de la Trinité n'est pas une figure grammaticale, mais le lien vivant et substantiel de la Première et de la Seconde conversant éternellement et parfaitement entre Elles⁵³.

Ainsi, l'examen de cette formule liturgique se révèle plus complexe qu'il n'y paraît. Si la dimension interpersonnelle et relationnelle de l'adresse « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » a été largement explorée au fil des siècles, son caractère impersonnel – qui s'apparente aussi à une position neutre – ouvre la voie à des développements anthropologiques et théologiques moins fréquemment abordés. Une perspective psychanalytique pourrait, par exemple, permettre de percevoir un au-delà de la posture d'objet et de sujet en revisitant les catégories augustinienes⁵⁴ : Le Père en tant qu'« aimant » est « sujet de son désir », le Fils en tant qu'« aimé » est « objet du désir d'autrui » et le Saint-Esprit est tant qu'« amour » assume cette position neutre qui permet la relation entre le Père et le Fils. Il est espace, lieu, véhicule. Par voie de conséquence, l'être humain est perçu comme capable de mettre en acte ces différentes potentialités : aimant, aimé, amour. Dans cette perspective, les rites chrétiens ne sont pas à opposer aux rites de passage des anciens Athéniens ou de la chefferie Bangoua du Cameroun mais doivent être considérés comme une modalité autre.

Des questions et des perspectives nouvelles

Cette rapide étude qui a permis d'interroger d'abord la place du ternaire lacanien dans les rites d'initiation chrétienne, puis celle du neutre dans les rites liturgiques chrétiens, fait émerger des questions nouvelles dans la lecture de l'ouvrage « Le désir et ses rites » et les implications possibles dans le cadre d'une clinique analytique.

l'homme personnel. », Emmanuel Mounier, « Feu la chrétienté », *Œuvres 1944 – 1950, Tome 3*, Paris, Seuil, 1962, p. 588-589.

⁵³ Emmanuel Mounier, « Révolution personnaliste » et « Révolution communautaire », *Œuvres 1931 – 1939, Tome I*, Paris, Seuil, 1961, p. 192.

⁵⁴ Voilà pourquoi il n'y a rien en Dieu de plus que trois : l'un aimant celui qui est de lui, l'autre aimant celui de qui il est, et leur amour même. Or, si cet amour n'existe pas, comment « Dieu est-il amour ? » Et s'il n'est pas substance, comment Dieu est-il substance ? », Augustin D'Hippone De La Trinité, *Livre VI*, chapitre 5, section 7. https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/augustin/trinite/livre6.htm#_Toc512777310

S'enfermer dans une dualité ou s'enrichir mutuellement ?

Au fil des pages, plusieurs fois, l'Occident et l'Afrique sont fréquemment mis en parallèle au risque d'accentuer un dualisme ou une opposition systématique qui peut surprendre :

- Ainsi sur « le versant des sexualités⁵⁵ » où il est dit que pour les uns les deux ordres sexuels (génitalité et analité) sont associés, alors que chez les Bamiléké ils seraient séparés⁵⁶.
- Ou encore que les uns seraient davantage intéressés à ce qui sort (production de biens de consommation) et les autres à ce qui entre (commensalité valorisée et anthropophagie redoutée).
- Ou enfin « pour les Occidentaux, le rapport au mystère de la parole porte principalement sur le sujet (Qui parle ?) et dans les sociétés orales sur l'objet (De quoi on parle) ?⁵⁷ »

Ces comparaisons, bien que révélatrices, peuvent aboutir à une vision simplifiée du sujet du désir, où pour l'Occident il est défini par une division des signifiants (entre énonciation et énoncé) et pour la culture Bangoua par « les statuts parentaux dans lesquels il est socialement et subjectivement inséré⁵⁸. » Or plutôt que de maintenir ces oppositions, ne serait-il pas plus pertinent d'intégrer ces différentes conceptions du surgissement du sujet du désir dans une clinique plus ouverte ? Cela permettrait de reconnaître que ces approches ne sont pas aussi géographiquement distinctes ou situées qu'il n'y paraît, et qu'elles sont communément présentes, sous un mode naissant ou plus développé, quel que soit l'ancrage historique ou sociologique des individus.

Pour y parvenir, il est nécessaire d'identifier plusieurs filtres interprétatifs qui marquent et limitent la compréhension, tels que l'idéalisation (c'est mieux ailleurs), la nostalgie (c'était mieux avant), ou la culpabilité (face à un passé colonial ou paternaliste). Ces filtres peuvent constituer des dimensions qui n'ont pas encore émergé, tant dans l'analyse personnelle que dans la réflexion collective sur le plan historique.

Mythes et rites ne sont pas fossilisés ni cristallisés. Au contraire, le travail herméneutique et la pratique liturgique les vivifient, comme le montre l'exemple des « Rêves » du peuple Warlpiri en Australie. Ne serait-il pas possible d'envisager que d'autres traditions fonctionnent de

⁵⁵ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 52.

⁵⁶ *Id.*, p. 53.

⁵⁷ *Id.*, p. 59.

⁵⁸ *Id.*, p. 67.

manière similaire ? De plus, la rencontre entre Marie de la Trinité et Jacques Lacan illustre comment l'apport de la psychanalyse peut enrichir une lecture spirituelle et comment le travail psychanalytique des mystiques peut éclairer la compréhension de l'inconscient⁵⁹.

Il serait donc utile d'examiner comment les expériences rituelles, qu'elles soient liées à la religion, à la sociologie, à l'économie ou à la politique, permettent d'approcher le désir sous divers angles. En les distinguant de leurs ancrages institutionnels (ecclésiaux, tribaux, sociétaux), elles peuvent devenir une source de croissance, de créativité, d'épanouissement, bref de plus grande liberté.

Entre silence et sexualité quelles articulations ?

Dans le chapitre VI intitulé « Pulsions orales, jouissance phallique et cliniques locales⁶⁰ », des thèmes sont rapprochés de manière assez surprenante : soit par une comparaison binaire comme la sorcellerie et les vols de sexe, soit dans une juxtaposition qui questionne, telle que l'homosexualité et certains conflits inconscients comme les phobies et les névroses obsessionnelles. Ces rapprochements visent une finalité explicite : montrer que « la dette symbolique d'alliance matrimoniale, qui, en tant que loi sociale principale, divise tout sujet en deux entités sexuées, génitale et pré-génitale, n'est pas sans incidence dans la clinique locale⁶¹. » Cependant, une dimension implicite reste dans l'ombre et apparaît problématique, notamment dans la manière dont est traitée l'homosexualité.

Pradelles avance ainsi que : « Dans les sociétés traditionnelles africaines, elle [l'homosexualité] n'est jamais mentionnée par les ethnologues. Durant mes séjours sur le terrain chez les Bamiléké et chez les Père sur plusieurs années, je n'en ai jamais entendu parler⁶². » Plus loin, il reconnaît que « dans plusieurs pays africains ayant été en contact avec des Occidentaux depuis plus de deux siècles, il existe des associations d'homosexuels socialement reconnues⁶³. » Enfin, il affirme que « chez les Bamiléké où les deux sexualités [génitale et pré-génitale] étaient séparées, personne ne se disait être l'un ou l'autre [homosexuel ou lesbienne]⁶⁴. »

⁵⁹ Emmanuel Pic, « Une dialectique entre vie religieuse et vie spirituelle chez Marie de la Trinité », *revue neutre*, n°2, 2024.

<https://revueneutre.net/wp-content/uploads/2024/07/neutre-2-pic-dialectique-entre-vie-religieuse.pdf>

⁶⁰ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 137-163.

⁶¹ *Id.*, p. 154.

⁶² *Id.*, p. 159.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Id.*, p. 160.

Ces affirmations posent problème à plusieurs égards. Tout d'abord, l'argument du silence ethnographique ne saurait être interprété comme une preuve d'inexistence. Que l'homosexualité ne soit pas « mentionnée » ne signifie pas qu'elle soit absente ; c'est plutôt le signe d'un cadre conceptuel et méthodologique qui n'a pas cherché à la percevoir, voire qui l'a volontairement évacuée. Ensuite, l'auteur laisse entendre que l'homosexualité ne devient visible qu'à travers le contact avec l'Occident, ce qui alimente une vision figée des cultures selon laquelle certaines sociétés africaines seraient imperméables à cette réalité, sauf sous l'effet d'influences extérieures⁶⁵. Or, de nombreuses recherches en anthropologie et en histoire montrent au contraire que des formes d'homo-érotisme, de relations entre personnes de même sexe et de configurations sociales acceptant ces pratiques ont existé bien avant la colonisation.

En associant l'homosexualité à une simple catégorie occidentale et en la maintenant en dehors du champ des possibles africains, Charles-Henry Pradelles perpétue une lecture dépassée et idéologiquement chargée, qui occulte la complexité des dynamiques de genre et de sexualité sur le continent. Cette posture relève d'un double déni : un déni historique, en ignorant les multiples formes de reconnaissance des relations entre personnes de même sexe dans diverses sociétés africaines ; et un déni contemporain, en ne questionnant pas la manière dont les discours politiques et religieux modernes ont contribué à la marginalisation et à la criminalisation de l'homosexualité⁶⁶.

Or, si le silence autour de l'homosexualité dans certaines sociétés africaines, et en particulier dans la tradition Bangoua, peut s'expliquer par une absence de problématisation sociale ou religieuse spécifique, cela ne signifie pas pour autant une absence de pratiques ou d'identités homosexuelles. Au contraire, cette absence de catégorisation explicite peut être interprétée comme une forme d'intégration tacite, où les relations entre personnes de même sexe ne nécessitaient pas d'être nommées pour exister.

Il est donc essentiel de déconstruire ces lectures réductrices qui, sous couvert d'analyse, contribuent à renforcer l'idée que l'homosexualité en Afrique serait une importation étrangère

⁶⁵ « Les voyageurs occidentaux en Orient ont ouvert la porte, sans le savoir, à un débat qui ne fait que commencer, à fort potentiel polémique car mettant en cause une implication sinon une part de responsabilité de l'Occident, sur les raisons et les modalités ayant transformé des communautés orientales traditionnellement homosexuelles sous bien des aspects, en des sociétés franchement hostiles à ce qu'il faut désormais appeler homosexualité, dans des conditions cependant contrastées selon les pays », Laurent Beaudoin, *À l'Est d'Eros, L'homoérotisme arabo-musulman*, Paris. Éditions Culture Commune, 2017, p. 497.

⁶⁶ Il n'est pas inutile de se rappeler que dans nos sociétés, l'apparition du terme « homosexualité » ne date que de 1869, dans le but de lutter contre les lois anti-sodomie. Quelques années plus tard, le mot « hétérosexualité » émerge en 1892, définissant la norme et classant toutes les autres formes de sexualité comme déviantes. Cette catégorisation récente avait pour but une médicalisation et un contrôle social des comportements sexuels.

ou un phénomène récent. Une telle approche empêche non seulement une compréhension fine des réalités locales, mais participe également, de manière insidieuse, à la perpétuation des discriminations jusqu'à la violence⁶⁷.

Pour illustrer l'impact du silence face aux questions de sexualité-identité-subjectivité, il est intéressant de revenir sur le récit des vols de sexe, qui auraient commencé en 1960 durant la période de décolonisation de l'Afrique, tel que les présente Charles-Henry Pradelles⁶⁸. En parallèle, un passage des *Évangiles* synoptiques, dans lequel Jésus guérit une femme souffrant d'hémorragie⁶⁹, peut être analysé. Ces deux récits, bien que venant de contextes très différents, offrent un contraste frappant face à l'incertitude et à la menace perçue.

Les vols de sexe auraient des scénarios assez similaires. Ils se déroulaient dans des milieux urbanisés, suite à un contact entre deux personnes lié à la promiscuité, par exemple lors d'un déplacement en voiture ou d'un frôlement sur un marché. « La victime poussait un cri pour alerter les passants du vol de son sexe⁷⁰ ». La réaction collective intense qui en résultait se concluait par le lynchage atroce et expéditif du présumé coupable. Le cri et la violence qui en découlaient peuvent être envisagés comme des tentatives pour combler le vide laissé par une angoisse irrationnelle. La panique collective et la recherche d'un bouc émissaire visaient à restaurer un ordre perturbé par l'agression. Ici, le silence est inexistant, recouvert par une folie bruyante et meurtrière.

En opposition, la réaction de Jésus face à la femme souffrant de pertes de sang – et donc considérée en état d'impureté rituelle – offre un autre rapport au vide et à l'incertitude. Plutôt que de réagir avec une condamnation ou une accusation, Jésus pose une question ouverte : « Qui m'a touché ? » Cette question laisse place à un espace de silence qui n'est pas menaçant mais ouvert à une expression personnelle. La béance n'est pas perçue ici comme un espace inquiétant dans lequel il serait risqué de plonger, mais au contraire comme un lieu où puiser. Ce silence permet ainsi à la femme de se révéler, d'exprimer son désir et de recevoir une guérison à la fois physique et sociale.

⁶⁷ À lire sur le sujet de cette violence l'ouvrage de Mohamed Mbougar Sarr, *De purs hommes*, Saint-Louis, Éditions Jimsaan, 2018. Dans ce roman l'auteur décrit et analyse des actes d'une cruauté inouïe au Sénégal à l'égard des personnes soupçonnées d'être *góor-jigéen* (homosexuel en wolof) : « Comme si l'Afrique n'appartenait pas à l'humanité. Il n'y a aucune raison pour qu'il y ait un régime d'exception ici [au Sénégal] en ce qui concerne les pratiques et mœurs humaines, quelles qu'elles soient. Sur l'homosexualité... Il existe beaucoup d'écrits et de travaux, *you know*... Renseigne-toi. Ça t'édifiera. », p. 86-87.

⁶⁸ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 149-153.

⁶⁹ Marc 5, 25-34 ou Matthieu 9,19-26 ou Luc 8, 40-56.

⁷⁰ C.-H. Pradelles De Latour, *Le désir et ses rites*, op. cit., p. 149.

Ainsi, le contraste entre ces deux récits met en lumière des modes différents de se situer qui ne sont pas liés à une culture particulière ou à un contexte historique précis. Dans le premier récit le cri de l'homme témoigne de peurs sous-jacentes. Le vide est perçu menaçant, fermé, mortifère. Tandis que dans le second la posture de Jésus relativement sereine révèle quel impact peut avoir la qualité du silence face à une situation inquiétante voire traumatique. Le vide s'avère ici constructif, ouvert, vivifiant. Ceci n'est pas sans rappeler les attitudes préconisées tant dans la cure analytique par Sigmund Freud ou Jacques Lacan⁷¹ que dans l'accompagnement spirituel par Maurice Zundel⁷².

La dimension ternaire, une fluctuation vivante et désirante ?

Au terme de cette réflexion et en reprenant le ternaire lacanien que Charles-Henri Pradelles a associé aux rites Bangoua et aux cultes athéniens antiques, une proposition peut être formulée ainsi : Pourrait-on envisager que la proposition chrétienne – souvent perçue comme rigide et dogmatique – soit en réalité de l'ordre d'une fluctuation permanente et mouvante ? Cette vision offre une perspective dynamique sur le rapport au désir, en particulier à travers trois temps spirituels, trois lieux théologiques : le catéchuménat, le néophytat et la vie mystique.

Catéchumène signifie celui qui fait retentir en lui, celui qui laisse vibrer la Parole. Cela implique l'idée de résonance, car l'enseignement est transmis oralement et fait écho dans l'esprit de l'apprenant. Le catéchumène peut être considéré comme objet du désir du Tout Autre (Dieu ou la communauté qui l'intègre). Pour y parvenir, cela passe par la découverte, l'écoute et l'apprentissage, comme une immersion culturelle et cultuelle avant d'être celle dans les eaux du baptême. Le futur chrétien est dans une position réceptive, où il se laisse transformer par les enseignements et les témoignages qu'il reçoit. Le Verbe se répercute en lui et produit un effet de réel.

⁷¹ Pour Lacan « le silence est corrélatif de la parole, et que le propre de la parole est sa capacité à exprimer un dire sans les mots. L'introduction du langage fait exister le silence de la même manière que la création du vase fait exister le vide. "Le cri, dit Lacan, fait le gouffre où le silence se rue." Il en déduit que ce silence est le lieu "où apparaît le tissu sur quoi se déroule le message du sujet ; et là où le rien d'imprimé laisse apparaître ce qu'il en est de cette parole" », Jacques Lacan, cité dans Patricia Daham, « Le silence dans la psychanalyse », *Champ lacanien*, n° 10, 2011, p. 109.

⁷² « Il y a une chose qui est nécessaire, qui est efficace, que nous seuls pouvons accomplir, c'est ce don silencieux de nous-mêmes, de cet effacement qui laisse transparaître Dieu. C'est ce silence où l'on écoute à la fois l'homme et Dieu, ce silence qui devient un espace où l'on perçoit le mystère des autres, toutes leurs possibilités, toute leur grandeur virtuelle, tout ce qu'ils sont appelés à devenir et où l'on peut, sans rien dire, sans rien leur imposer, sans rien leur conseiller, où l'on peut secrètement laisser monter en eux la Présence qui les attend au plus intime d'eux-mêmes et dont ils ont à devenir, comme nous-mêmes, les vivants sacrements. », Maurice Zundel, *Je ne crois pas en Dieu, je le vis*, Paris, Éditions Le Passeur, 2017, p. 69.

Néophyte signifie littéralement « nouveau plant » ou « jeune pousse » et est utilisé pour désigner une personne nouvellement baptisée. Le néophyte peut être considéré comme sujet de son désir. Il est dans une phase où le désir évolue vers une mise en œuvre du don reçu en recevant les sacrements de l'initiation chrétienne. Il n'est plus seulement objet de l'enseignement, mais devient sujet actif de sa vie spirituelle. Le désir ici est celui de grandir, de se développer et de s'épanouir dans la foi chrétienne. C'est également une période de transition où le néophyte cherche à s'enraciner plus profondément dans sa nouvelle identité religieuse et où il fait sien le kérygme d'une communauté de croyants.

Mystique a pour étymologie « initié aux mystères ». On le préférera ici à spirituel pour opérer une distinction car si la spiritualité anime la totalité du cheminement du croyant, tous ne souhaitent pas pour autant s'engager dans une telle aventure empreinte de contradiction. Le paradoxe est que le mystique est quelqu'un qui souhaite vivre une union directe et intime avec Dieu et qui pour y parvenir doit aussi s'en détacher : en quelque sorte il s'agit pour lui de désirer sans désir. Il est dans un au-delà du désir. C'est un état où l'individu aspire à une expérience directe de la présence divine, au-delà des mots et des concepts. La personne mystique est marquée par une quête d'unité avec le divin. Il affronte une béance qui n'est plus comblée par la connaissance ou l'initiation, mais par l'expérience vivante de la grâce divine⁷³.

Ainsi le désir, dans cette progression non linéaire, traverse et transcende les différentes étapes d'une vie chrétienne. Cette vision ternaire n'est pas un système figé car le rapport au désir dans cette perspective devient un cheminement continu, une quête perpétuelle qui maintient en mouvement constant vers une compréhension toujours plus profonde sinon du divin, au moins de la complexité personnelle.

La psychanalyse, en particulier à travers les concepts de Lacan, éclaire cette dynamique du désir. Le catéchumène, en tant qu'objet du désir du Tout Autre, peut être vu à travers le prisme de l'imaginaire et du symbolique, où la parole et le langage jouent un rôle crucial dans la formation du sujet. Le néophyte, en devenant davantage sujet de son propre désir, navigue entre le symbolique et le réel, cherchant à intégrer les enseignements reçus dans une réalité vécue et pratiquée. Enfin, le mystique, en quête d'une union au-delà du symbolique et de l'imaginaire, aspire à toucher le réel dans une expérience de la jouissance divine. Le désir, dans cette vision psychanalytique, est ce qui pousse le sujet au-delà de lui-même, vers une rencontre toujours

⁷³ « Même les ténèbres ne sont pas ténébreuses pour toi, et la nuit devient lumineuse comme le jour : les ténèbres sont comme la lumière ! », Psaume 139,12.

renouvelée avec l'Autre, dans une oscillation constante entre manque et plénitude, quête et découverte, parole et silence.

Que voit-on dans *Les Ménines** ?

Laurent Zimmermann

Il y a des tableaux à la fortune extraordinaire. Les *Ménines* de Vélasquez en fait indéniablement partie. Œuvre exceptionnelle en elle-même bien sûr, mais aussi pour les échos qu'elle a eus, échos dans la peinture, mais également dans la philosophie et la théorie. C'est à ces échos qu'est consacré *L'effet Ménines* de George-Henri Melenotte, dont le caractère réjouissant est de faire surgir précisément à notre mémoire ces lectures, ou réinterprétations, que nous connaissons, mais qui ne nous restent bien souvent en tête que de manière trop diffuse. Il ne le fait pas dans un simple exposé de thèses sur le tableau, mais, et c'est la première qualité de ce livre, en retrouvant les questions que se sont posées ceux qui ont écrit à propos de ce tableau (ou ceux qui l'ont réinterprété dans leur œuvre). C'est donc à une sorte d'atelier, l'atelier de qui regarde les *Ménines*, que nous sommes conviés. Comme si nous étions devant le tableau, mais devant le tableau avec Foucault, Lacan, Picasso, Leroy, Allouch.

Pour ouvrir au questionnement, c'est le problème de l'image que reprend tout d'abord l'auteur dans un chapitre initial, en revenant à *L'Imaginaire* de Sartre qui, on le sait, développe le travail d'Husserl.

Tout l'intérêt de la démarche phénoménologique est de séparer différentes réalités usuellement confondues avec le terme d'image. Soit l'image en peinture de quelqu'un jouant aux cartes, de quoi s'agit-il ? De ce qui est peint (le modèle), de l'image qu'on s'en fait (représentation mentale aussi bien) et de l'image qu'est le tableau, dans sa réalité matérielle de traits, pâte, reflets, volumes, espaces, bords. S'agissant des *Ménines*, la question est immédiatement décisive, puisque le spectateur se trouve placé, dans le tableau comme espace, à la place qui est celle du roi et de la reine, à la fois regardant et modèle.

Michel Foucault, la dispersion

Dans un premier chapitre, on trouve suivie pas à pas la lecture très fine du tableau que propose Foucault, en ouverture de *Les Mots et les choses*. Plusieurs reproductions, du tableau dans son entier, puis du tableau avec numérotation des personnages, puis avec les parcours proposés par Foucault, ponctuent le chapitre ajoutant au plaisir de revoir, de relire, le tableau, avec Foucault.

* Sur *L'Effet Ménines : Foucault, Lacan, Picasso, Leroy* de George-Henri Melenotte, Paris, Epel, 2024.

Où il apparaît que Foucault commence par voir un triangle, allant de la toile représentée, mais non visible dans sa face peinte, au regard du peintre, puis au modèle, hors cadre, situé où le spectateur prend place. Puis c'est un X qui se dessine, toujours dans le regard de Foucault. Pour qu'apparaisse finalement, avec le reflet du couple royal faiblement visible dans le miroir, une logique de la représentation que Foucault met en avant, logique d'où le sujet s'efface et où se substitue, George-Henri Melenotte y insiste, à une logique du temps une logique de l'espace. Double intérêt du chapitre donc, cette sorte d'atelier non pas du peintre mais du philosophe, dans lequel il nous fait entrer, et ce point de théorie de la représentation auquel Foucault aboutit et qui se trouve ici déplié et mis en rapport avec d'autres textes du même auteur.

Sur ce second versant, c'est un Foucault théorisant le passage, en art, du temps à l'espace que nous voyons se déployer, un théoricien montrant combien la représentation quitte la stable dimension temporelle et donc causale pour rejoindre celle du pur espace, des agencements dispersés que le spectateur réunit à son gré, et provisoirement, suivant une suite de rapports qui aussi bien existent mais s'effacent, ne constituant donc pas un rapport fort au sens de ce qui mènerait à un parcours obligé. La dispersion, qui n'est pas un quelconque n'importe quoi mais un mouvement maintenu, relancé, continué, un type de lien permettant les réagencements, contre l'ordre d'une stabilité posée avec laquelle s'impose un lien figé.

Jacques Lacan, le sujet dans le tableau

Quatre semaines seulement après la publication du livre de Foucault, souligne George-Henri Melenotte, Lacan va à son tour parler du tableau de Vélasquez, dans cinq séances consécutives de son séminaire *L'objet de la psychanalyse*. La question de la représentation ne sera plus l'horizon du propos, puisque Lacan va, nous dit l'auteur, faire du tableau une image du fantasme.

La manière de procéder de Lacan est moins limpide que celle de Foucault. Néanmoins, un premier ensemble de questions s'y entend, touchant au regard porté sur le tableau. Et plusieurs différences importantes se lisent par rapport à la démarche de Foucault.

La première tient à la question de ce que le peintre représenté dans le tableau peint exactement. Pour Foucault, aucun doute : le roi et le reine, visibles dans un miroir placé au fond de la pièce derrière lui. Lacan n'accepte pas cette idée, avec une série d'arguments audibles, notamment que du point de vue des lois optiques (taille de l'image, absence d'autres éléments qui devraient être reflétés) le miroir peut difficilement présenter une image de ce qui est devant le peintre. Ainsi donc, suppose Lacan, ce qui est représenté sur le tableau que nous voyons de dos n'est

autre que, tout simplement, la scène que nous voyons. De ce point de vue Lacan rapproche la toile d'une autre, de Magritte, *La condition humaine*, où une toile placée devant une fenêtre devient invisible parce qu'elle représente exactement ce qu'on voit au travers de la fenêtre.

Ce que Lacan va chercher à mettre alors en évidence dans les *Ménines* est, on le sait, un représentant de la représentation. Autrement dit, il ne s'intéressera pas à la seule représentation mais à ce qui la donne à voir. Et ce ne sera pas le cadre du tableau représenté qui sera situé à cette place, comme on pourrait l'imaginer selon la solution la plus simple, mais bien le tableau peint dans le tableau, que nous ne voyons pas.

Ici intervient le point auquel Lacan réfléchit dans le séminaire dans son ensemble, le fantasme. Celui-ci apparaît, dit Lacan, au moment où il se confond avec la réalité au point que leurs deux images sont indistinguables. Il est de ce point de vue l'équivalent, dira Lacan, du praticable au théâtre, soit de cet espace sur lequel les acteurs circulent, qui crée un volume, lequel vu de loin semble faire partie de la scène. Il y a pourtant un moyen de le voir pour ce qu'il est : passer derrière lui, comme on peut passer entre le tableau et la fenêtre dans ce que représente la toile de Magritte. Illusion, imaginaire, qui peuvent être vus comme tels, mais qui ne reposent pas sur rien, comme de fait le praticable existe, est un bâti, dira Lacan.

Où Lacan retrouve sa théorie du désir, dans un passage important cité par George-Henri Melenotte :

C'est là très précisément ce dont il s'agit, il faut avoir poussé les choses assez loin – et très précisément dans une analyse – pour arriver au point où nous touchons, dans le fantasme, l'objet *a* comme le bâti. La fonction du fantasme dans l'économie du sujet n'en est pas moins de supporter le désir de sa fonction illusoire. Il n'est pas illusoire : c'est par sa fonction illusoire qu'il soutient le désir, le désir se captive de cette division du sujet en tant qu'elle est causée par le bâti du fantasme.

À partir de cette première approche, c'est le sujet que Lacan traquera dans le tableau, mais le sujet comme divisé, dont il retrouvera, avec la fenêtre, puis les figures de la fente de manière plus générale – les paupières aussi bien – la part « élidée ». Le sujet divisé, et l'objet *a* qui est à son principe, et que Lacan verra exposé et dissimulé dans la splendeur du vêtement de l'infante. C'est ainsi le rôle de l'Autre que jouera le tableau, le rôle de celui qui détiendrait les clés et le point de départ de ce qui lie fantasme, désir, objet cause du désir et sujet divisé.

Peindre avec Vélasquez, peindre avec Picasso

C'est ensuite à la peinture que passe le livre, et pour commencer à la série des 58 tableaux que Picasso a peints à partir des *Ménines*. Profusion peu commune avec ce nombre impressionnant de variations. Qu'est-ce qui se joue là au juste ? Partant, montre George-Henri Melenotte, d'une fascination ancienne pour le tableau de Vélasquez par lequel il s'est trouvé comme happé, Picasso ne peint pas pour copier, mais pour se libérer, pour que les *Ménines* deviennent du Picasso. Opération particulière, sur laquelle il importe de réfléchir, et qu'il importe d'arriver à qualifier. « Cannibalisme », commode, ne convient pourtant pas. George-Henri Melenotte parle ici avec justesse d'une déclinaison de « la diversité critique des rapports » que Picasso construit avec Vélasquez, manière de dire que chaque variation est aussi un questionnement, en peinture, des enjeux de la peinture tels qu'ils s'imposent avec les *Ménines*.

Existe également, au plan théorique, un dactylogramme de Foucault, écrit après *Les Mots et les Choses*, consacré à cette série de Picasso. Elle fait l'objet de la suite de ce chapitre, et plus précisément suivant un angle que choisit d'explorer Foucault, la place du peintre dans la série de Picasso, ce qui lui permet de remarquer que celle-ci est d'abord bien plus grande – quantitativement, qualitativement – que dans la toile de Vélasquez, pour au contraire ensuite diminuer et quasi disparaître, comme s'il était nécessaire qu'elle sorte du tableau pour que l'acte de peindre puisse se déployer. Nécessité alors, d'en passer par la mort comme moment indispensable pour peindre.

C'est ensuite au travail d'Eugène Leroy, qui a peint également une version des *Ménines*, qu'un chapitre est consacré. Chez Eugène Leroy, George-Henri Melenotte trouve un travail de la peinture qui lutte contre la représentation pour déplacer « le regard vers la puissance de la pâte ». Refus de la représentation qui mène, dira le peintre, à « une absence presque », où il s'agit d'éloigner tout sujet reconnaissable pour faire valoir la peinture comme telle. Démarche matérialiste mais qui aboutit à une démarche *in fine*, plus profondément spirituelle, note George-Henri Melenotte.

Le dernier chapitre de l'ouvrage produit une opération différente. Il ne s'agit plus de suivre un rapport aux *Ménines*, mais d'en construire un autre, celui de l'auteur. Pour ce faire, le chapitre part d'une analyse de Louis Marin, et d'une notion qu'il avance, celle de « portraiture », et conduit vers les derniers travaux de Jean Allouch.

Prenant appui sur la gravure *Le Chevalier, la Mort et le Diable de Dürer*, Louis Marin développe une réflexion importante quant au couple présence/absence lié à l'image. La pensée

de l'image implique en effet de mettre en jeu cette opposition entre la représentation et son modèle, re-présentation de ce qui est absent et a été présent comme modèle. Mais quand nous voyons les figures dans la gravure de Dürer, puisqu'elles sont amenées comme allégoriques, nous ne pouvons pas nous dire qu'elles représentent un quelconque modèle ; il n'y a pas ce chevalier, ce diable, cette mort, que le dessinateur aurait pu représenter. D'un autre côté, ces figures sont bien là, et ne peuvent être tenues pour des figures qui ne renverraient à rien, ni pour des notions ou des concepts, puisqu'elles sont là comme le seraient des figures pouvant renvoyer à un modèle. Dans quel espace se tiennent-elles dès lors ? Ni dans celui de la relation transitive entre la figure représentée et un possible et supposé modèle dans la réalité, ni dans celui d'un simple jeu des traits gravés. Ce qui se dévoile est un « ailleurs », celui ouvert par ce que Louis Marin appelle la « portraiture », soit « le figuré de la figure et non ce que la figure représente ». Cet espace est un espace autre, que l'adjectif « neutre » pour Marin qualifie : ni celui du tableau seul ni celui de la réalité où se trouve le modèle, mais pas non plus celui mental où un lien est supposé entre les deux. Un quatrième pôle, si on veut, se dessine donc par rapport aux trois que notait la phénoménologie husserlienne.

Avec Jean Allouch

Cette analyse permet à George-Henri Melenotte d'en revenir aux *Ménines*, avec Lacan et Allouch. Le premier constat est que les personnages présents sur la toile nous apparaissent comme vivants, ils le sont à leur façon, bien que morts pourtant dans la réalité. Mais qu'est-ce qui se trouve préservé d'eux, qu'est-ce qui survit ainsi ? Il ne s'agit pas d'un prélèvement dans du vivant qui serait transmis comme tel, mais bien d'autre chose, d'une autre dimension qui se trouve mise en lumière. Ce seront, au fond, des fantômes, le tableau tissant du vivant des modèles un linceul qui les fait s'engager dans un autre temps déjà. En ce sens, les figures n'y sont ni des représentations (renvoyant aux personnes réelles) ni une absence de représentation. Elles renvoient à ce neutre de la portraiture.

George-Henri Melenotte en vient alors aux travaux d'Allouch, et à ce qu'il dit de l'image, pour situer autrement la lecture lacanienne : « C'est de petit *a* derrière l'image, dit Allouch, pensait-on, que celle-ci tient sa prégnance et ses effets – pas de l'image *en elle-même*. » Or, c'est ce point qu'il s'agit de remettre en cause, puisqu'alors, comme le note George-Henri Melenotte « l'image en elle-même vient d'un lieu qui serait le sien ». Disparaît ainsi l'objet, qui n'a plus l'importance que lui accordait encore l'écriture du fantasme chez Lacan, l'érotique même ne dépendant plus de lui – d'où le nom d'analytique « célibataire » du sexe que lui donne Allouch.

George-Henri Melenotte évoque alors, avec justesse, Annie Ernaux, dans un passage où elle évoque des photos, dans lesquelles elle ne voit pas d'êtres vivants mais seulement des fantômes, et vient revoir une chambre d'enfance qu'elle pose comme un pur lieu, sans du tout y ajouter imaginativement des scènes, des souvenirs précis. On adressera ici un reproche amical, et à George-Henri Melenotte et à Jean Allouch : à lire ces analyses, on réalise, une fois de plus hélas, combien Proust est peu lu. Quant au statut de l'objet et à l'analytique célibataire, une lecture d'*Albertine disparue* aurait été plus que bienvenue, Annie Ernaux, comme d'autres, ne faisant que reprendre par un autre tour, sans doute plus restreint, ce que Proust a déployé de manière incomparable. Mais c'est de manière générale toute la *Recherche* qui produit cette opération d'une transformation des vivants en ces fantômes agissant dans un lieu neutre, et si Proust a toujours tenu au fait que son livre n'était pas autobiographique, c'est certes concrètement parce qu'il se permettait certaines libertés par rapport à ce qui avait été, mais aussi et surtout parce que son roman était l'invention de ce lieu neutre et non l'illusoire prélèvement d'une part des vivants, de leurs actes, des circonstances avec lesquelles ils ont vécu. Reste que, si George-Henri Melenotte et Jean Allouch n'évoquent pas Proust, le fait que ce qui est développé par *L'Effet Ménines* fasse songer à Proust, est en soi une preuve de la fécondité de l'hypothèse. Et de fait, cet aboutissement du livre est très convaincant.

C'est ainsi un parcours vers une image devenue lieu spécifique, ni représentation ni seule matérialité, que nous suivons. Ce lieu n'est plus le lieu des objets. C'est le lieu d'un vide, de l'Autre inexistant, comme point ultime vers lequel aller – en analyse aussi bien. Les spectres qui peuplent ce lieu ne se définissent pas comme des moins vivants, mais seulement comme ceux qui peuvent habiter ce lieu, ou plutôt, de leur existence, le fonder pour ce qu'il est, un vide.

En-quête de l'image en elle-même : *L'effet Ménines. Foucault, Lacan, Picasso, Leroy* de George-Henri Melenotte

Catherine Franceschi

Impossible d'engager une lecture au plus près d'un texte s'il n'a pas déjà suscité un sérieux intérêt et aussi de l'enthousiasme. Impossible d'en parler ni d'en écrire quelque chose si ce n'est en l'approchant au plus près de sa lettre... au risque d'un trébuchement, de moments de non compréhension. Mais face à des points d'achoppement, tenter de saisir la ligne de crête du propos et laisser tomber les péripéties de la démonstration.

C'est ce qui sera tenté ici après avoir repéré trois moments structurant l'ensemble de cet essai : l'introduction qui conduit vers les questions qui y seront explorées ; les quatre premiers chapitres qui sont autant d'aperçus sur *Les Ménines* de Vélasquez ; puis un cinquième aperçu qui, changeant de registre, mène vers un point conclusif.

Le titre de l'ouvrage *L'effet Ménines. Foucault, Lacan, Picasso, Leroy* prévient le lecteur : l'ouvrage porte moins sur le tableau des *Ménines* que sur *L'effet* qu'il a pu produire sur quatre auteurs venus de domaines différents : celui de la philosophie avec Foucault, celui de la psychanalyse avec Lacan, puis celui de l'art pictural avec Picasso et Leroy.

Coup d'envoi introductif

Sans rien annoncer de sa visée, le livre¹ ouvre sur la page de gauche avec une reproduction d'un tableau de Cézanne *Nature morte avec pêches et poires*. Sur la page de droite, les premiers mots sont : « Dans cette nature morte, on perçoit... ». Le lecteur qui aura négligé de jeter un œil sur la page de gauche, y est immédiatement invité par le démonstratif de la première ligne « cette ». Ce début de phrase pose d'emblée l'importance qui sera donnée à l'image, au fait de « percevoir » et à un « on » qui perçoit. Le coup d'envoi introductif est lancé. S'y engage une discussion en trois étapes sur l'image à partir d'un mouvement que l'on pourrait appeler de position entre objet, image et représentation jusqu'au point de possibilité d'une image « en tant

¹ George-Henri Melenotte, *L'effet Ménines. Foucault, Lacan, Picasso, Leroy*, Paris, Epel, 2024. Les citations extraites de cet ouvrage seront référencées entre parenthèses dans le texte.

que telle » aussi opaque qu'elle puisse paraître. Ceci ouvre sur les questions et les choix orientant *L'effet Ménéphes*. Foucault, Lacan, Picasso, Leroy.

Première étape : une dépendance de la re-présentation à l'objet naturel

À partir des pêches peintes dans la *Nature morte* de Cézanne, une distinction est établie entre l'objet pêche, l'image de l'objet pêche et la re-présentation de l'objet pêche, non sans équivoque toutefois.

L'objet pêche renvoie tant à « l'objet naturel », le modèle pour le peintre, qu'à l'objet peint, le résultat de la peinture.

L'image, dans le texte, renvoie à l'image de l'objet naturel pris comme modèle ; elle résulte de la reproduction par imitation de l'objet naturel, ce que les premiers théoriciens de l'art du XVII^e siècle occidental dénigraient sous l'expression « image servile ». Mais c'est encore le terme d'image qui est employé pour parler des images peintes.

La représentation, quant à elle, est le statut attribué à l'image peinte, par le peintre dont la vision déforme, transforme l'objet naturel, s'éloignant ainsi de l'image par imitation. Dans le tableau de Cézanne, l'objet pêche est autre que la pêche naturelle. Re-présentée – présentée à nouveau en peinture – elle change de nature. C'est une nouvelle manière de la présenter.

Dans ces coordonnées, qui sont somme toute celles de la représentation à l'âge classique en Occident construite avec les règles de la perspective géométrique centrale, et au-delà de l'illusion perspectiviste, une opposition est établie entre l'image de l'objet naturel et l'image peinte, autrement dit entre la reproduction de l'objet par imitation et la re-présentation de l'objet selon la vision du peintre.

La discussion se poursuit : la représentation suppose l'écart entre un objet naturel et son image. Dans le tableau de Cézanne, la pêche naturelle n'est plus, elle disparaît ; transformée par la vision du peintre, « elle ne persiste plus qu'en tant qu'image » (p. 6).

Et de conclure : « La peinture est donc un procédé qui sépare l'image de l'objet. Son résultat est l'absence de l'objet par sa disparition en même temps qu'il est réduit à l'image *vue* par le peintre. » (p. 7).

Mais en jouant ainsi du même vocable d'objet pour désigner l'objet naturel ou l'objet peint, la question du rapport de l'un à l'autre est soulevée. Deux possibilités s'opposent. Celle d'une disparition de l'objet naturel substitué dans la peinture par l'objet peint, marquant la présence d'une absence. Celle, à l'inverse, où l'objet peint magnifie l'objet naturel, comme ce fut le cas

pendant le Siècle d'Or de la peinture hollandaise en lien avec le développement florissant du commerce au XVII^e siècle : « la peinture donne à l'objet une puissance de rayonnement, magnifié dans sa splendeur par l'idée de sa détention, source de richesse pour le commerçant » (p. 7). Loin d'être détruit par la peinture, il devient un objet à acheter, à détenir, à posséder.

Cette distinction permet de préciser l'orientation de cet essai : la remise en cause de la survalorisation de l'objet par son image (p. 8). Tandis que la subtile dialectique entre présence et absence soutenue avec les écrits de Louis Marin sera reprise mais autrement dans le dernier chapitre. Dans ce premier mouvement de position entre objet, image, représentation, et quel que soit le devenir de l'objet naturel (survalorisation ou disparition) deux points émergent : la dépendance de la représentation à un objet naturel, et le caractère spécularisable de ce dernier.

Deuxième étape : présentation de l'objet tel qu'en lui-même et image en tant que telle

C'est avec Joseph Beuys et Marcel Duchamp que le changement de registre de l'art du XX^e siècle est abordé, en soulignant l'accentuation de l'écart entre l'objet naturel et l'image qui le représente au point de tenter « une approche de l'objet en lui-même ». L'exemple retenu est *La Roue de bicyclette* de Marcel Duchamp : « sa présentation de l'objet vaut pour l'objet tel qu'en lui-même. » Le préfixe re- [de la représentation] tombe et avec lui la distinction précédente entre image de l'objet par imitation et représentation de l'objet selon la vision du peintre.

Non sans un saut logique, il est alors précisé que ce mouvement « met l'accent sur la différence entre image de l'objet et image en tant que telle. » (p. 8). Glissant du domaine de l'art à celui de la philosophie, l'expression vient d'une citation de Jean-Paul Sartre, qui dans *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* à propos de l'image de Pierre qu'il produit en lui, écrit : « je pourrai bien donner une description de l'objet [Pierre] tel qu'il m'apparaît en image mais non de l'image en tant que telle ». (p.8)

Voici « l'image en tant que telle », émergée des limbes des profondes transformations de l'art à partir du XX^e siècle, dépris de la représentation classique régie par les règles de la perspective géométrique centrale. Cette « image en tant que telle » n'en reste pas moins opaque, mais un commentaire d'une autre citation de Sartre fait valoir un point central pour l'objet de cet ouvrage : « elle n'apparaît que lorsque le regard se détourne de l'objet au lieu de se centrer sur lui [...]. Elle se contente de la façon dont elle est donnée. » (p. 9).

Troisième étape : « image en tant que telle » ... « image “en elle-même” »

On a déjà remarqué le glissement du domaine de l'art à celui de la philosophie pour introduire le syntagme « image en tant que telle ». Dans le champ analytique, l'interrogation porte sur l'image « en elle-même ». Des questions sont soulevées de l'une à l'autre car c'est en se demandant quelles sont les caractéristiques d'une « image en tant que telle » que l'essai va tenter de « percer le caractère énigmatique de ce que serait une image “en elle-même” à la fin d'une analyse » (p. 9), se saisissant d'un propos énoncé par Jean Allouch dans *L'altérité littéraire*. Suit aussitôt une autre question : « Comment rendre compte de ce qu'elle devient alors et quel statut lui conférer pour venir à bout de l'opacité première d'une image « en tant que telle ? » » (p. 9).

L'on ne s'arrêtera pas sur les ambiguïtés introduites par l'adverbe « alors » ni sur l'apparente équivalence entre « image en tant que telle » et « image en elle-même » pour suivre pas à pas le développement de l'auteur.

C'est à partir d'une œuvre picturale du milieu du XVII^e des plus énigmatiques – le tableau de Vélasquez *Las Meninas*, peint en 1656 –, et de l'étude de deux écrits et de deux expériences picturales la concernant que les questions sur l'image en tant que telle y sont abordées. Puis, les réflexions de Louis Marin sur la représentation et les écrits de Jean Allouch sur l'image « dans ce qu'il dénomme “la seconde analytique du sexe” » (p. 10) permettront de conférer un statut à cette « image en elle-même ». Voici énoncé le projet de cet essai.

Quatre aperçus sur les manières de voir *Les Ménines* de Vélasquez

Les quatre premiers chapitres présentent et analysent quatre manières de voir *Las Meninas* susceptibles d'approcher quelques-uns des attributs d'une image en tant que telle. Dans cette note de lecture, seules les conclusions seront présentées, laissant au lecteur le loisir de se reporter au livre pour apprécier les analyses de George-Henri Melenotte des textes et œuvres de Foucault, Lacan, Picasso, Leroy.

Avec Foucault : y voir une configuration ?

L'essai de George-Henri Melenotte aborde le texte de Foucault sur les *Ménines*, paru dans *Les Mots et les Choses* en 1966, sous trois angles : tout d'abord une présentation précise du tableau et des personnages ; ensuite « La manière de Foucault » (p. 16) de voir ce tableau ; enfin, la fine pointe de l'analyse de Foucault sur la représentation, qui voit dans ce tableau « l'essence

manifestée” de toute représentation. » (p. 30). Le titre de ce chapitre indique ce qui sera retenu *in fine* comme élément constitutif d’une image en tant que telle : une configuration.

Une configuration ? l’accent est moins porté sur ce que l’image représente, que sur la structure de l’image composée de points, de lignes, de couleurs, organisée par des lignes de regards qui s’entrecroisent, débordant la surface plane du tableau « en y introduisant le modèle supposé devant le tableau, tout comme le spectateur. » (p. 21). Deux procédés y concourent : « le triangle du regard du peintre » (p. 21) et le miroir dans le fond du tableau qui permet d’accéder à l’espace devant le tableau (p. 25). La manière très étayée de Foucault analysée dans ce chapitre conduit à repérer sur le devant du tableau, un point à l’intersection de deux lignes sagittales qui « est un lieu parfaitement inaccessible » selon Foucault (p. 24), et pourtant bien défini géométriquement :

Ce point du dehors désigne le lieu du spectacle vers lequel convergent les regards du peintre et des personnages et « que l’on retrouve d’abord au fond des prunelles de l’infante » (p. 24).

Le débordement de l’espace du tableau est encore marqué par la présence du miroir qui

forme un point au fond du tableau qui répond au point idéal déjà reconnu à son devant. Au point où se situe le couple royal devant le tableau, répond à l’opposé, dans le miroir, un autre point où se reconnaît le reflet du regard extérieur du couple royal (p. 28).

En supposant un modèle sous le regard pourtant vide du peintre, en supposant le couple royal en lieu et place de ce modèle du fait de leur reflet pourtant irréel voire spectral dans le miroir, en supposant à la même place le spectateur, qui est aussi la place du peintre lorsqu’il a peint le tableau, Foucault déploie une interprétation des *Ménines* dans les coordonnées de la représentation classique sous la férule des lignes géométriques de la perspective centrale. Redoublées, exacerbées par Vélasquez dans ce tableau en y figurant l’envers d’une toile immense et le peintre lui-même, Foucault s’interroge :

Peut-être y a-t-il, dans ce tableau de Vélasquez, comme la représentation de la représentation classique, et la définition de l’espace qu’elle ouvre².

Ce jeu des regards, regardant et regardés dans une oscillation troublante des visibilitées et des invisibilitées, ce tracé des lignes et leurs entrecroisements en des points configurant un volume d’espace au-delà de la surface plate du tableau, cette substitution plus troublante encore des places du couple royal, du peintre, des spectateurs, tout cela interroge ce moment de capture du

² Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 31.

regard de la représentation à l'âge classique. L'écheveau qui la structure prend le pas sur l'objet représenté, au cœur d'une disparition du sujet lui-même qui fonde la représentation : le roi tout autant que le peintre lui-même, tout autant que tout regard. Foucault conclut son ouvrage *Les Mots et les choses* par cette phrase, en partie citée dans ce 1^{er} chapitre :

Mais là, dans cette dispersion qu'elle recueille et étale tout ensemble, un vide essentiel est impérieusement indiqué de toutes parts : la disparition nécessaire de ce qui la fonde [...]. Ce sujet même – qui est le même – a été éliminé. Et libre enfin de ce rapport qui l'enchaînait, la représentation peut se donner comme pure représentation (p. 33).

Accentuant cette réflexion foucauldienne, George-Henri Melenotte ajoute que la représentation alors « devient libre de ce qui la corsetait jusque-là : libre de son fondateur, de son producteur, de son créateur. Elle devient pure représentation. » (p. 34).

Pure représentation ? l'expression peut-elle être rapprochée de « image en tant que telle » ? À cette « absence de sujet qui la fonde » répond « la configuration comme structure nécessaire à la représentation » (p. 34). L'espace prend le dessus sur le temps, ce qui est « une rupture de grande portée » souligne George-Henri Melenotte (p. 35), avant de conclure ainsi ce chapitre :

Avec *Les Ménines*, Foucault offre à l'image une configuration propre. Elle est faite d'une série de rapports entre les regards qui fabriquent son espace. Cet espace est un espace d'orientation et d'attraction du regard du spectateur vers son cœur qui est le miroir. [...]. La fonction de la représentation s'émancipe, à ce moment de l'âge classique, de la tutelle de son sujet fondateur, le roi, pour devenir représentation pure (p. 35-36).

Mais que l'image soit « effet de la configuration des rapports spatiaux des points regards » l'extrait-elle du champ scopique ? Que la visée de cette configuration soit « l'attraction du regard du spectateur » (p. 36) semble dire que non.

Avec Lacan : une image du fantasme ?

Comme ceci est rappelé dès le début du chapitre, à peine quatre semaines se sont écoulées depuis la sortie du livre *Les Mots et les choses* de Foucault que déjà Lacan propose une autre lecture du tableau des *Ménines* de Vélasquez, au cours de cinq séances de son séminaire *L'Objet de la psychanalyse*, du 4 mai au 1^{er} juin 1966.

Le lecteur est d'emblée averti que ce que Lacan fait du tableau des *Ménines* éclairera peu l'image en tant que telle. Pourquoi ? car « Lacan voit le tableau comme image du fantasme » (p. 37) et le lit à partir de son écriture [S barré poinçon a]. L'on comprend alors qu'une condition essentielle à une image « en tant que telle » est qu'elle soit sans objet. Ceci est

incompatible avec la participation de l'objet *a* dans la formule du fantasme. L'on pourrait s'en tenir là tout en interrogeant le rapprochement sous-jacent proposé entre l'objet spéculaire de la représentation et l'objet *a* non spécularisable, et passer directement aux apports de Picasso et d'Eugène Leroy. Mais ce serait se priver d'un point essentiel pourtant à ce que devient l'image en fin d'analyse, objet principal de cet essai.

Ce deuxième chapitre commence par présenter les points de désaccord de Lacan à propos de la lecture foucauldienne des *Ménines*. Ils sont au nombre de trois :

- « La référence unitaire du sujet » propre aux « théoriciens de la philosophie » (p. 38) ;
- Le fait que le peintre dans le tableau peigne le roi et la reine situés au-devant du tableau, alors que pour Lacan c'est le tableau que l'on a sous les yeux que le peintre peint sur la toile renversée ;
- Le fait qu'il y ait intrevision et croisement des regards alors qu'« il est manifeste qu'aucun ne se rencontre » et que les personnages « ne savent point où placer ces regards. » (p. 44).

Ces trois points sont analysés séparément au fil de leur énonciation, ce qui met en évidence le traitement de ce tableau par Lacan et la fonction de représentant de la représentation (*Vorstellungrepräsentanz*) attribuée à la toile retournée.

Mais, considérés simultanément, ces trois points relèvent de la structure perspectiviste de l'espace du tableau exacerbée par la présence du peintre lui-même et de la toile inversée. Elle est mise en évidence par Foucault, avec le trait unifié du sujet, tout éliidé qu'il puisse être. Or, cette année-là le séminaire de Lacan vise à une élucidation du sujet de la psychanalyse dont la division entre savoir et vérité accompagnée du modèle topologique qu'est la bande de Moebius a déjà été posée l'année précédente³. Dans la séance du 4 mai, pour se départir de ce « sujet pur, ce sujet dont les théoriciens de la philosophie ont poussé jusqu'à l'extrême la référence unitaire⁴ », Lacan concentre ce séminaire à l'exploration de « la structure visuelle de ce sujet ». Cette quête, pour laquelle le tableau de Vélasquez est sollicité mais pas seulement, aboutit à une structure topologique permettant de situer et la division du sujet et l'objet *a* regard et les rapports de l'objet *a* avec le S barré, soit l'écriture du fantasme. George-Henri Melenotte apporte les éléments de la démonstration. On peut le suivre jusque dans ses conclusions qui lui font dire que les analyses de Lacan n'apportent rien à la caractérisation de « l'image en tant que

³ Jacques Lacan, « Séance du 1^{er} décembre 1965 », séminaire *L'Objet de la psychanalyse*, version Roussan, p. 13.

⁴ *Ibid.*, « Séance du 4 mai 1966 », p. 221.

telle ». Mais on peut interroger les expressions de « structure visuelle du fantasme » et « image du fantasme » employées pour qualifier *L'effet Ménines* chez Lacan⁵. En effet, elles n'apparaissent pas dans les séances du séminaire du 4 mai au 1^{er} juin 1966. « Structure » y est très fréquemment employé : « structure visuelle du sujet », « structure visuelle de ce monde topologique, celui sur lequel se fonde toute instauration du sujet », « structure du sujet scopique », et aussi « structure du fantasme » par exemple dans la séance du 4 mai. Et réduisant le tableau à des plans, lignes et points avec les coordonnées de la géométrie projective, on peut lire :

que quelque chose se produit dans la construction visuelle qui n'est autre que ce qui nous donne la base et support du fantasme, à savoir une perte qui n'est autre que celle que j'appelle *la perte de l'objet (a)* et qui n'est autre que le regard et, d'autre part, une division du sujet⁶.

Fantasme (*perte de l'objet (a)* regard) et division du sujet est ce quelque chose qui se produit dans la construction visuelle. De là à parler de « structure visuelle du fantasme » ?

Le 18 mai, Lacan est plus explicite encore :

Mais ce qui trouble, c'est que chaque fois qu'on parle du fantasme inconscient, on parle aussi implicitement du fantasme de le voir. C'est-à-dire que l'espoir du fait qu'on court après, introduit beaucoup de confusion⁷.

Il semble d'autant plus difficile de parler de « structure visuelle du fantasme » que pour Lacan il « repose sur un bâti » :

Mais pour l'instant j'essaie de vous donner à proprement parler un bâti. Et un bâti ce n'est pas une métaphore, parce que le fantasme inconscient repose sur un bâti⁸.

L'expression « image du fantasme » est tout aussi absente des séances où Lacan analyse le tableau de Vélasquez. Viendrait-elle du « champ scopique » de la dernière citation de Lacan bouclant ce deuxième chapitre, par contamination sémantique de l'image par le scopique ?

⁵ Les expressions adéquates de « structure visuelle du sujet » et de « structure du fantasme » sont utilisées dans la reprise concise des apports de Lacan à partir du tableau des *Ménines*, G.-H. Melenotte, *L'effet Ménines*, *op. cit.*, p. 102.

⁶ J. Lacan, « Séance du 4 mai 1966 », *op. cit.*, p. 226.

⁷ J. Lacan, « Séance du 18 mai 1966 », *op. cit.*, p. 262.

⁸ *Id.*

Je veux dire que j'y ai poussé aussi loin que possible la rigueur avec laquelle peut s'énoncer, dans ce cas du champ scopique⁹, comment se compose le fantasme, enfin qu'il est pour nous le représentant de toute représentation possible du sujet (p. 55).

De la lecture des séances du séminaire *L'Objet de la psychanalyse* où Lacan déchiffre le tableau des *Ménines*, rien ne peut être retenu, pour George-Henri Melenotte, en ce qui concerne « les éléments de l'image en elle-même telle qu'on la trouve en fin d'analyse » (p. 56), celle « dans la seconde analytique lorsqu'elle est débarrassée de l'objet » (p. 56). À ce stade de cet essai, seuls les apports de Foucault comptent :

Par son insistance sur les rapports entre les points regards, il met en valeur l'espace structuré d'une image libre de toute dépendance à un ordre symbolique sous-jacent (p. 56).

Et pourtant... dès lors que la question de l'image en elle-même est posée de l'intérieur du champ analytique tel qu'élaboré par Lacan, peut-on sans conséquence mettre de côté la structure topologique du sujet divisé dépliée dans ces cinq séances de *L'Objet de la psychanalyse* ? Celle qui permet de se départir des apories du sujet de la science depuis Descartes, sujet sur lequel agit ou opère la psychanalyse comme le répète Lacan au fil de ses séminaires.

Avec les peintres Picasso et Leroy : se déprendre de la représentation ?

L'enquête des éléments de l'image en tant que telle se poursuit dans le domaine de l'art avec un grand maître de la peinture qu'est Picasso capturé qu'il a été par *les Ménines*, puis avec Eugène Leroy soucieux de traiter la peinture par la peinture. Peintres du XX^e siècle, l'un et l'autre se distancient explicitement du registre de la représentation.

Picasso qui ne put pendant presque quatre mois que peindre une série de 58 études des *Ménines* raconte après sa visite au Prado son état de sidération à la rencontre du tableau de Vélasquez, *Las Meninas* :

Elles m'attendaient au musée du Prado. Depuis lors est resté comme marqué au fer rouge sur ma rétine, de façon obsessionnelle, le tableau des *Ménines*. Je crois que c'est alors, bien que de façon subconsciente, que l'idée a germé de produire ma propre version des *Ménines* (p. 59).

L'analyse, par George-Henri Melenotte, de la série des 58 tableaux étayée de propos de Picasso lui-même, puis celle de la première partie du « Dactylogramme » que Foucault a écrit sur les variations de Picasso, soulignent le mouvement d'émancipation de la peinture par rapport à la

⁹ Dans la version Roussan, on lit « la rigueur avec laquelle peut s'énoncer – dans le cas du champ scopique – comment se compose le fantasme... » (séance du 1^{er} juin, p. 274), ce qui introduit une nuance par rapport à la version citée par George-Henri Melenotte.

représentation classique de l'époque de Vélasquez. Face ou pour faire face à une incrustation rétinienne obsédante des *Ménines*, Picasso « cherche une issue à la captation dont il est objet » (p. 59). C'est dans la peinture et par la peinture elle-même dans un « acte de libération de l'emprise du maître » qu'il la trouve (p. 59-60). George-Henri Melenotte précise : « la série des images qu'il peint devient une chronique de sa libération de l'empreinte rétinienne infligée à ses yeux par l'image du maître. » (p. 61). Loin de copier le maître et « à partir de l'original, Picasso témoigne, par sa peinture, de son propre rapport à la peinture. » (p. 62). « Il ne copie pas, mais s'oriente résolument vers les détails qui structurent l'œuvre. » (p. 62). « Il a déjà inventé un nouveau langage pictural qui lui permet de développer une analyse critique du langage pictural de Vélasquez » (p. 62-63) aussi « L'image première se volatilise en une série de variations secondes. Elle perd son prestige et lui permet de s'attaquer à la source du problème : le peintre. » (p. 63).

La sélection de ces quelques phrases extraites du 3^e chapitre donne la mesure du travail entrepris par Picasso : de la puissance d'une empreinte rétinienne produite par le tableau de Vélasquez à un acte de libération de l'emprise du maître par la peinture qui devient acte de création subversive de la peinture par la peinture jusqu'à s'interroger sur le peintre lui-même. La description de la succession des tableaux dans les pages qui suivent fait apparaître le point où Picasso « casse les figures qui ne représentent plus rien en donnant le primat à la lumière et à ses effets d'irisation » (p. 66). Alors « La peinture prend le pas sur sa fonction de représentation. » (p. 66). En cherchant ainsi « jusqu'au secret de son art » que découvre-t-il ? « la toute-puissance de la mort qui le condamne à l'exil dans la peinture. » Comme le suggère la variation 32 où « à la place de Vélasquez qui avait peint son autoportrait dans son tableau, il met le cercueil du peintre comme passage nécessaire. » (p. 70).

Au regard de la visée de cet essai :

Picasso met en lumière l'image libre dans ses variations contre l'image aliénante peinte par Vélasquez [...] Il répond à la tutelle imposée par la tradition par la production d'une diversité qui explore les possibilités offertes par sa peinture (p. 70).

Une image libre, libre de quoi ? De la tutelle aliénante de la tradition dont la construction perspectiviste de la surface du tableau fait partie ; mais plus encore, une image libre de l'objet supposé dans toute représentation :

Chacun est pris dans une distorsion de sa représentation qui en fait une figure que seule la peinture libre peut autoriser.

Le vocabulaire employé dans le texte se déplace alors de celui de représentation à ceux d'image ou de figure. Et de conclure :

Picasso rend possible un pas de plus vers l'image en elle-même. Contre le poids de la tradition picturale incarnée par Vélasquez, il fabrique les images d'un soulèvement démultiplié (p. 71).

Qu'apporte la série des *Ménines* à l'image en elle-même ? Liberté et soulèvement, deux termes caractérisant la seconde analytique du sexe selon Jean Allouch.

Eugène Leroy, présenté par George-Henri Melenotte, offre une autre manière de traiter la peinture par la peinture « en partant à la “recherche de la matérialité” » (p. 71). C'est une manière pour lui « d'aller contre la représentation » (p. 73), de « dépouiller complètement l'image de la signification visuelle » (p. 74). « Quand il peint, Leroy déplace le regard vers la puissance de la pâte. » (p. 76). « S'extraire du primat de la représentation revient à aller contre la fonction séculaire de l'image. » Aussi, « par un renversement violent, il invente une forme picturale qui, en visant la déprise de la représentation, privilégie l'outil devenu croûte séchée de plusieurs épaisseurs de couleurs. » (p. 76).

Eugène Leroy écrit : « La peinture existe en soi, et non dans l'image même aussi archipicturale qu'elle puisse être. » (p. 76).

Il privilégie le geste pictural : « les gestes n'étaient jamais des motifs mais la surprise du moment dans mon environnement » (p. 76). « Il dote les gestes d'une grande liberté » (p. 76).

Mais alors que fait-il en peignant les *Ménines* ?

Cette fois, il n'agit plus comme le fit Picasso avec ses variations. Il destitue la représentation pour chercher, au-delà de la figure, la peinture (p. 78).

À quoi cela sert-il ?

À présenter le tableau comme une scène peuplée de chimères, comme le lieu du désenchantement de la figure dû à son caractère trompeur, comme endroit où l'illusion se lève pour ne laisser apparaître que la matière dont elle est faite (p. 80).

Ces mots très forts se prolongent vers ce qui pourrait être attribué à l'image en elle-même :

C'est le lieu de la disparition de la magie de l'image quand elle ne captive plus (p. 80).

Citant alors Leroy lui-même :

Tout ce que j'ai essayé en peinture c'est d'arriver [...] à une espèce d'absence presque, pour que la peinture soit totalement elle-même (p. 80).

« Que la peinture soit totalement elle-même », cela a-t-il à faire avec « l'image en elle-même » ? Sans doute est-ce le fait d'essayer d'arriver « à une espèce d'absence presque » qui fait écrire à George-Henri Melenotte que « ce passage ouvre l'accès à l'image telle qu'on la trouve en fin d'analyse » (p. 80). Aussitôt suivi par : « L'effort du peintre vise à retourner à l'«essence» de la peinture. » (p. 80). Kandinsky, qui a écrit *Du spirituel dans l'art et de la peinture en particulier*, est alors sollicité pour introduire précisément l'élévation d'un tableau au rang de sujet spirituel : « La peinture en acte devient un acte spirituel » (p. 81). Celle d'Eugène Leroy est placée sous cet auspice : « en privilégiant la matière qu'il donne abondamment, il élève la peinture au rang de sujet spirituel » (p. 81).

Par contiguïté, l'on glisse dans le champ analytique :

Si l'exercice analytique, parvenu à sa fin, donne accès à une image dépouillée de l'objet *a*, on pourra modifier la formule de Kandinsky pour lui conférer son nouveau statut (p. 82).

Comment ? en remplaçant l'expression « sujet spirituel » par celui d'« érotique spirituelle ».

Le lecteur lira la finesse de ce développement qui circulant du champ de l'art à celui analytique permet d'énoncer ceci à propos de l'image en elle-même :

le lieu que l'image donne à voir est bien celui, spirituel, d'une absence (p. 82).

Au terme de cette exploration de *L'effet Ménines* pour Foucault, Lacan, Picasso et Leroy, « l'image en elle-même » apparaît hors du champ de la représentation et de l'objet dont cette dernière dépend. Sans objet, elle ne captive plus ; elle donne à voir un lieu, le lieu de l'absence de l'objet ; lieu spirituel du fait de cette absence.

Sans objet, elle se laisse approcher par quelques termes : configuration, image libre, soulèvement, lieu, absence, spirituel.

Elle pourrait commencer à être décrite par : une configuration spatiale ; une fonction libératrice ou désaliénante ; vers un horizon spirituel...

Le 5^e aperçu du tableau de Vélasquez, précédé d'une analyse de la portraiture selon Louis Marin achemine vers la conclusion de cet essai. On y retrouve la réflexion autour de la présence de l'absence annoncée dès l'introduction.

L'image en elle-même dans la seconde analytique du sexe : quel statut ?

Dès les premières lignes de ce chapitre, la réponse à la question du statut à conférer à l'image en elle-même dans la seconde analytique du sexe est donnée : celui de neutre.

Pour explorer « l'image quand elle est neutre », deux images sont commentées : la gravure de Dürer *Le Chevalier, la Mort et le Diable* analysée par Louis Marin avec la notion de « portraiture », et à nouveau le tableau des *Ménines* mais « revisité et modifié selon les critères produits par Marin et ceux avancés par Allouch. » (p. 85).

Avant cela, une citation de Maurice Blanchot extraite de *L'Entretien infini* donne le *la* du neutre :

Le neutre est ce qui ne se distribue en aucun genre : le non-général, le non-générique comme le non-particulier. [...] cela veut dire qu'il suppose une relation *autre*, ne relevant ni des conditions objectives, ni des dispositions subjectives (p. 86).

Appliquée à l'image, cette formulation de Blanchot, écrit George-Henri Melenotte,

me permet de subvertir la vision spontanée que l'on a de l'image – une représentation – au profit de sa localisation dans un autre lieu. Le neutre, tel qu'il le décrit, localise ce lieu dans un *ailleurs* (p. 86).

Puis, poussant le raisonnement jusqu'à ses conséquences :

Si l'on accepte l'indétermination quant à ce lieu, l'image de ce lieu acquiert un statut particulier : celui d'un refus où sa réception classique conduisait à la détermination d'un objet représenté aussi bien que celle d'un sujet regardant (p. 86).

Blanchot va plus loin :

Le neutre ne séduit pas, n'attire pas : c'est là le vertige de son attrait dont rien ne *préserve*.

S'ensuit un commentaire où, à suivre Blanchot,

l'image ne fixerait pas le regard. Elle ne chercherait pas à le piéger. Elle fonctionnerait par elle-même et en elle-même, sans saisie du moindre objet qui bâtirait sa représentation. Que peut-elle alors piéger ? L'attrait de sa structure vide émerge et tient à la puissance érogène de ce vide. Dans la double négation du ni...ni... réside la puissance dynamique du neutre (p. 87).

Le *la* – le *la* du *là* ? – est donné en éloignant discrètement quelques idées lacaniennes via l'usage des deux termes « piéger » et « bâtir » : le tableau comme piège à regard et le fait que « le fantasme repose sur un bâti » (cf. ci-dessus).

Louis Marin s'intéresse aussi au neutre et rappelle le caractère intransitif des « verbes neutres » comme « marcher » ou « mourir ». Ce qui fait dire à George-Henri Melenotte : « De cette intransitivité, se déduit que le neutre est "l'expression d'une action pure" ».

Vers où cela oriente-t-il l'analyse de la gravure de Dürer, selon Marin ?

Le Chevalier, le Diable, la Mort ou formes figurées de l'irreprésentable

Il est difficile de trouver une image plus saturée que cette gravure où s'entremêlent des membres, des visages, des figures, des symboles dans un lieu chaotique. Mais...

Bien que la gravure soit réalisée à l'aube de la représentation classique régie par les règles de la perspective géométrique centrale, Louis Marin écarte la possibilité pour cette image de représenter un modèle que le peintre aurait sous les yeux tout comme celle qui assurerait la présence en chair et en os des personnages. Pourquoi ? parce que la Mort, le Diable n'ont pas de visage, pas d'image. Ce sont des irreprésentables. Dès lors : comment figurer ce qui n'a pas de figure ? En lui inventant un figuré. C'est ce que fait Dürer, selon Marin qui analyse l'image avec la notion de « portraiture ». La gravure de Dürer devient alors l'image présentant les figurés de ce qui n'a pas de figure ; ces personnages sont des figures figurées de l'irreprésentable. Quel est le statut de cette image ? « Ce n'est pas un complément d'objet de l'image, mais la "réflexion" de la figure sur elle-même » écrit Marin (p. 92), ce qui suscite un commentaire plus explicite :

C'est une image intransitive, sans complément d'objet, libérée de la transitivité que suppose la grammaire, c'est-à-dire de toute référence, de tout modèle, de tout objet, de toute écriture dont elle serait la mise en image. Pour le dire ainsi, cette image est à elle-même sa propre référence. Elle se réfléchit sur elle-même du fait de son intransitivité (p. 92).

Ce propos, radical dès lors qu'il y aurait « réflexion » de l'image sur elle-même, se prolonge dans deux directions :

- L'une où « les personnages que l'on voit [dans la gravure de Dürer] servent de prétexte à l'acte de (dé)peindre, à quoi se résume la portraiture. [...]. Si les figures dépouillées sont autant de figures de l'irreprésentable, leur mise en portrait déplace l'attention sur la confection de l'image » (p. 93).
- L'autre où « la représentation ne se laisse pas évacuer aussi facilement » (p. 93).

Pour éviter l'impasse, Louis Marin propose que l'espace de la gravure soit celui d'un espace tiers, situé entre image et représentation (p. 93). « C'est là, selon George-Henri Melenotte, la thèse qui fait la force de son analyse » (p. 93).

C'est ce qui permet tout à la fois de « situer l'image dans un *ailleurs* », et de qualifier cet *ailleurs* de *neutre* :

Ainsi dépouillée de son objet et figurant l'acte de sa figuration qui fait image, l'image neutre se donne comme image qui ne renvoie plus qu'à elle-même. Dépouillée de son objet l'image devient image fantôme du lieu de l'absence de cet objet (p. 94).

D'une telle « image fantôme du lieu de l'absence de cet objet », George-Henri Melenotte engage le lecteur à faire une expérience de l'esprit avec le tableau de Vélasquez

qui va obliger à se défaire de l'image originale et à laisser de côté la peinture pour en arriver à l'image telle qu'elle apparaît en fin d'analyse (p. 94).

C'est l'expérience de « l'atelier sans personnages ». En montrant, par un raisonnement soutenu, que les personnages dans le tableau de Vélasquez, désormais morts mais à jamais là *en* représentation selon Lacan, « sont des fantômes, des images spectrales » (p. 96), George-Henri Melenotte peut écrire que le tableau est

l'image d'un lieu qui ne serait plus occupé que par des ombres. Ce serait le lieu de l'inexistence de ceux qui y auront paru et l'auront délaissé dans la mort (p. 101).

Plus encore, dans des coordonnées développées par Marin à propos de la gravure de Dürer, les personnages « ne sont que les figurés des figures sans représentation possible » (p. 102). Dès lors, « Dans son entier, le tableau est marqué par l'intransitivité de son image qui n'a plus d'objet. » (p. 102). C'est une image neutre. Il devient possible, sans effroi, de vider le tableau de ces figurés des figures sans représentation pour ne laisser que l'image de la pièce vide, lieu de l'absence de l'objet. Cette « expérience de l'esprit » peut être rapprochée de celle de Leroy : « Ses *Ménines* donnent à voir une image qui ouvre la porte à l'élévation de l'esprit. » (p. 102).

Retour au champ analytique

Ce qu'est une image lorsqu'elle est neutre a pu être approché depuis le champ de l'art, tant du point de vue de l'expérience picturale elle-même que du point de vue de la philosophie de l'art. De même quelques éléments constitutifs d'une « image en elle-même ». C'est le moment de boucler ce parcours avec un retour dans le champ analytique, celui d'où a émergé un regain d'intérêt pour l'image lancé par la mise en évidence par Jean Allouch de deux analytiques du sexe : la première analytique du sexe, celle du lien et qui suppose l'objet *a* ; une seconde analytique du sexe, celle du lieu, dite encore célibataire aussi appelée « l'analytique du

rapport¹⁰ ». Dans la première analytique du sexe, rappelle George-Henri Melenotte citant Jean Allouch¹¹ :

C'est de petit *a* derrière l'image [mathème *i(a)*], pensait-on, que celle-ci tenait sa prégnance et ses effets – et non pas de l'image *en elle-même* (p. 104).

Dans la seconde analytique du sexe, du fait de « l'absence » de l'objet *a* selon le terme employé dans ce passage de *L'effet Ménines* (p. 104), Allouch constate le changement de statut de l'image. Au terme d'« absence », on préférera celui d'« effacement » ou celui de « disparition » qui indiquent un mouvement, celui du passage de la première à la seconde analytique du sexe, en fin d'analyse.

Ce mouvement a de multiples conséquences explorées dans les écrits de Jean Allouch et en partie évoquées dans cet essai :

Elle [l'image] tire d'elle désormais sa puissance érogène et sa prégnance. Dans le « *en elle-même* », le *en* fonctionne comme un locatif qui remplace un complément circonstanciel de lieu. L'image *en elle-même* vient d'un lieu qui serait le sien (p. 104).

Loin d'échapper à tout érotisme,

elle est porteuse d'une Autre érotique qui, dans la seconde analytique du sexe est spirituelle (p. 104).

Les éléments mis évidence dans les chapitres précédents et en particulier avec deux peintres du XX^e siècle glissent par analogie vers le champ analytique :

L'acte même de peindre est repéré dans le mouvement de la peinture. Peindre prend une acception nouvelle. La peinture advient en s'émancipant de son modèle. Tel est le cas de l'objet dans la seconde analytique du sexe (p. 107).

Et plus encore :

C'est en se détachant de l'objet que l'analyse devient possible et peut-être même jusqu'à son terme. L'image liée au départ à l'objet *a* se déprend de ce lien pour devenir à son tour une image célibataire. Dire de cette image qu'elle est *en elle-même* indique ce célibat de l'objet (p. 108).

Est-ce de ce fait que la seconde analytique du sexe est aussi dite célibataire ? sans doute y a-t-il d'autres éléments.

¹⁰ Jean Allouch, *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?*, Paris, Epel, 2017.

¹¹ Jean Allouch, « L'altérité littérale », *Lettre pour lettre, traduire, transcrire, translittérer*, Paris, Epel, [1984] 2021, p. 408.

S'agissant de conférer un statut à cette image, on retrouve en fin de partie les caractéristiques de l'image neutre déployées avec Blanchot et Marin :

Elle n'est plus que l'image d'un lieu abandonné par cet objet. Intransitive, sans rien à représenter, elle n'a qu'elle-même comme référent. C'est à partir de ce constat qu'on la dira neutre (p. 108).

L'ouvrage a ouvert sur *La nature morte avec pêches et poires* de Paul Cézanne peinte à la fin du XIX^e siècle. Il se termine par une image du tableau de Vélasquez, celle du lieu vidé de ses personnages : *Las Meninas. Una indumentaria familiar*, de José Maria Bullon de Diego visible au musée du Prado.

D'avoir approché cet essai pas à pas permet d'appréhender la concision de la conclusion qui reprend les points les plus saillants du propos et ses prolongements à partir des développements dans les écrits de Jean Allouch relatifs à la seconde analytique du sexe. Quelques-uns sont évoqués : le fantasme en tant que scène et non plus en tant qu'image (p. 105) ; l'importance donnée au lieu en transformant « Wo *Es* war soll *Ich* werden » de Freud en « Wo *Ich* war soll *Es* werden » (p. 115). Cela conduit aux portes du neutre et à sa vitalité, objet de l'ouvrage posthume de Jean Allouch¹² :

Le neutre fait preuve d'une grande vitalité. Il oblige à revisiter l'appareil analytique tel qu'on le trouve dans la première analytique du sexe (objet, image, signe) et à y introduire de nouvelles thématiques (liberté, volonté, soulèvement) (p. 115).

Avec *L'effet Ménines. Foucault, Lacan, Picasso, Leroy* – et l'on pourrait ajouter Marin, Allouch – pour parvenir à lire la dernière phrase, cela suppose d'avoir accepté de suivre l'auteur au cœur du kaléidoscope parfois vertigineux qu'il emprunte pour répondre à sa question :

Aussi c'est là (*Wo*), à la fin d'une analyse, que l'image adopte un nouveau statut qui la fait image neutre dont les figures spectrales ne sont rien que des figures du vide du lieu de l'Autre inexistant (p. 116).

Ce petit livre de 116 pages qui semble se lire sans effort devient si l'on y prête un peu attention un formidable outil de travail pour appréhender les effets et les conséquences de l'espace *autre* ouvert par la lecture serrée que Jean Allouch a conduite sans relâche des séminaires et écrits de Lacan. Cela soulève bien des questions dont celle-ci : l'objet *a* effacé, disparu dans la deuxième analytique du sexe, que devient la structure du sujet divisé introduite par Lacan pour faire un pas de côté par rapport au *cogito* cartésien et au sujet de la science que cela instaure, sujet sur

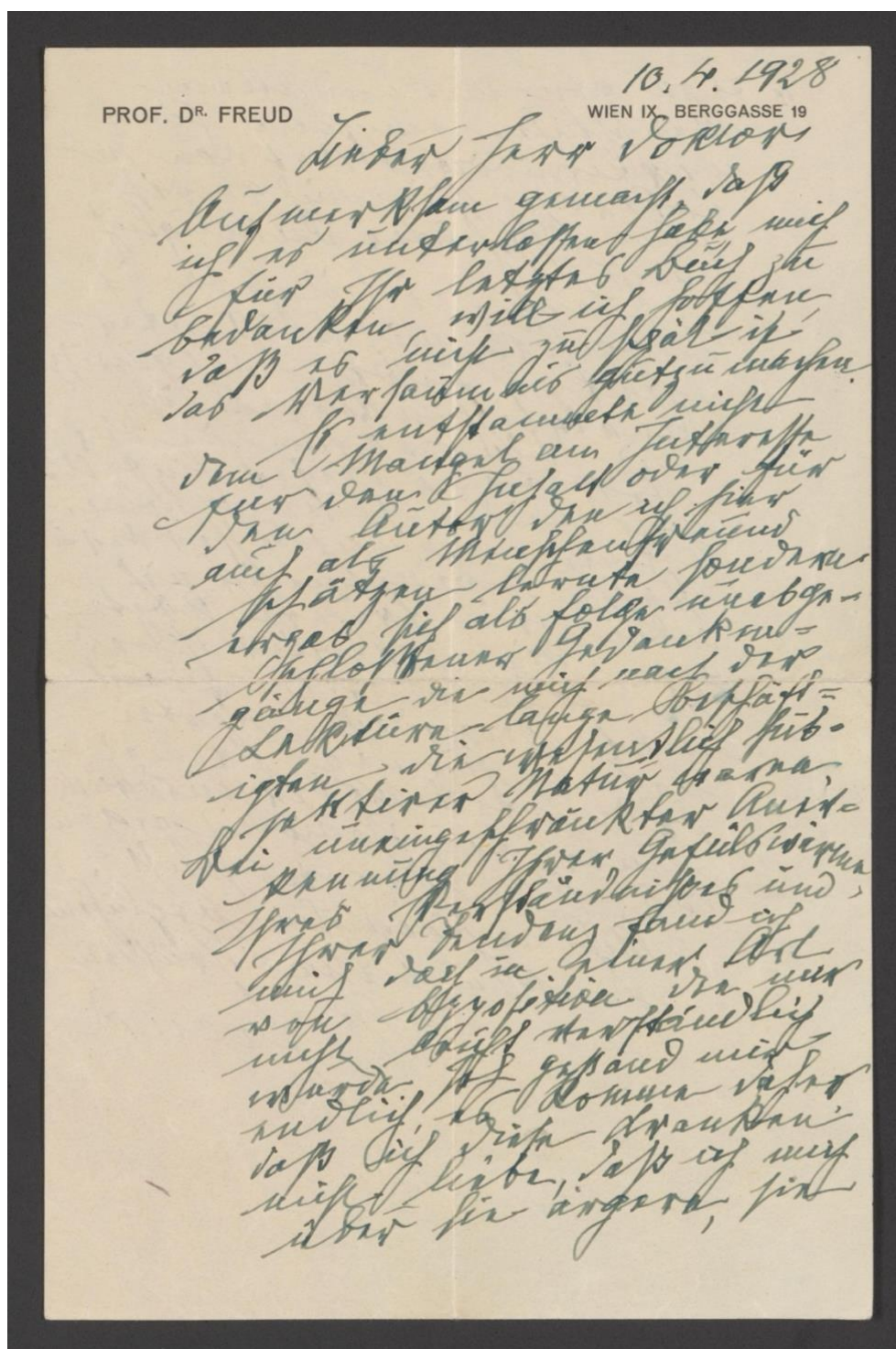
¹² Jean Allouch, *Vitalité du neutre, neutralité du vital. Sur la folie et son autre tour*, Paris, Epel, 2024.

lequel opère la psychanalyse ? Se retrouve-t-il unifié et à nouveau pris dans les rets des apories de la science moderne ? disparaît-il ? lui substitue-t-on une érotique comme le suggère la modification du « sujet spirituel » de Kandinsky en « érotique spirituelle » ?

Documents

Échos à l'article de Gloria Leff : "Accueillir la folie"

La lettre de Freud à István Hollós, datée du 4 octobre 1928, constitue une réponse tardive à l'envoi de *Mes adieux à la Maison Jaune*. Freud y exprime, avec une rare franchise, son trouble face à la folie, tout en interrogeant sa propre position à l'égard du ça. Le lecteur pourra se référer à l'article publié dans ce numéro 3 pour un développement plus approfondi des enjeux soulevés.



So sehr von mir und allem
Maussliche myside. Sinn
unerschütterlich Art von Ju-
solman die mich gewiss
zum Phosphor und täglich
macht. Lauch der Zeit sehr ist
zu gestört, mich selbst in der
stark zu finden was gewiss
analysiert in Kobalt ist
und sehr davon in der
für Klärung dieses furcht-
bar nicht weiter zu kommen
Nehmen Sie mich besser und
dass in der ersten ist mich
dabei in der ersten ist mich
gegen die Hypothese ist so
die folgen nicht immer deut-
lich geworden. Partei-
dass für den Formal-
das zu finden den Ausdruck
nicht vollständig genau
das ist aber was sonst?
Mit herzlichem Gruß
Vauk zu Ihnen
Ihr Freund

Transcription en allemand :

Lieber herr¹ Doktor,

Aufmerksam gemacht, dass ich es unterlassen habe mich für Ihr letztes Buch zu bedanken, will ich hoffen, dass es nicht zu spät ist das Versäumnis gutzumachen².

Es entstammte nicht dem Mangel am Interesse für den Inhalt oder für den Autor den ich hier auch als Menschenfreund schätzen lernte sondern ergab sich als folge unabgeschlossene Gedankengänge die mich nach der Lektüre lange beschäftigten, die wesentlich objektive Natur waren.³ Bei uneingeschränkter Anerkennung Ihrer Gefülswärme⁴, Ihres Verständnisses und Ihre Tendenz fand ich mich doch in einer Art von Opposition die mir nicht leicht verständlich wurde. Ich gestand mir endlich, es komme daher, dass Ich diese Kranke nicht liebe, dass ich mich über sie ärgere, sie so fern von mir und allem Menschlichen empfinde. Einen Merkwürdigen Art von Intoleranz die mich gewiss zum Psychiater untauglich macht.

Im Laufe der Zeit habe ich aufgehört, mich selbst interessant zu finden, was gewiss analytisch nicht korrekt ist, und bin darum in der Erklärung dieser Einstellung nicht weiter gekommen⁵. Können Sie mich besser verstehen? Benehme ich mich dabei wie frühere Ärzte gegen die Hysteriker, ist es die folge einer immer deutlichen gewordenen Parteinahme für den Primat des Intellekts, den Ausdruck einer feindseligkeit gegen das Es? Oder was sonst?

Mit nachträglichem herzlichem Dank und vielen Grüßen.

Ihr Freud

- **Proposition de traduction de la lettre de Freud à Hollós du 10 avril 1928**

Cher Docteur,

Mon attention ayant été attirée⁶ sur le fait que j'avais négligé de vous remercier pour votre dernier livre, je veux espérer qu'il n'est pas trop tard pour réparer l'omission⁷.

¹ Les règles des majuscules telles que Freud les a apprises sont différentes de celles qui sont appliquées aujourd'hui ; je retranscris donc les lettres telles qu'elles sont tracées par Freud.

² Tel que cela m'a été possible de le repérer, j'ai conservé les paragraphes comme ils se présentent.

³ Les phrases sont parfois longues et avec peu de ponctuation (cela arrive souvent en allemand), la ponctuation ou non ponctuation est fidèle au texte manuscrit original.

⁴ Pas de « h ».

⁵ Pas de double « m » ; on peut en *Kurrentschrift* ajouter à la place de la double consonne une barre sur la consonne simple ce que ne sait pas faire mon ordinateur.

⁶ Plus littéralement, « rendu attentif ».

⁷ Article indéfini (courant en allemand là où en français on mettrait peut-être un démonstratif ou un possessif).

Cela⁸ n'est pas venu⁹ d'un manque d'intérêt pour le contenu ou pour l'auteur que j'ai appris ici à connaître aussi en tant que philanthrope mais cela résulte plutôt de réflexions inachevées qui m'ont longtemps occupé après la lecture et étaient de nature essentiellement subjectives¹⁰. Avec une approbation sans limite pour votre chaleur humaine, votre compréhension, votre façon de vous orienter/mode d'abord/ orientation¹¹, je me trouvais pourtant dans une sorte d'opposition qui ne m'était pas facilement à compréhensible. Je m'avouai finalement que cela venait du¹² fait que je n'aimais¹³ pas ces malades, que je m'irrite contre eux de les ressentir si loin de moi et de tout ce qui est humain. Une forme curieuse d'intolérance qui me rend impropre au métier de psychiatre/incapable d'être psychiatre.

Avec le temps j'ai cessé de me trouver moi-même intéressant ce qui analytiquement est certainement incorrect et c'est pourquoi je ne suis pas arrivé plus loin dans l'explication /éclaircissement de cette position/attitude. Me comprenez-vous mieux ? Est-ce que je me comporte par là comme les médecins d'autrefois envers les hystériques ? Est-ce la conséquence d'un parti-pris¹⁴ devenu de plus en plus net pour la primauté de l'intellect, l'expression d'une hostilité envers le Ça ? ou quoi d'autre ?

Avec mes chaleureux remerciements et toutes¹⁵ mes salutations rétrospectives.

Votre Freud

• **Préface du livre *Das Ich und das Es* dans sa version hongroise originale de 1937.**

La préface de Hollós à la traduction hongroise du *Moi et le Ça*, rédigée avec Géza Dukes, expose les choix théoriques et linguistiques opérés pour traduire la notion freudienne de *das Es*, et revient sur la genèse du néologisme hongrois *őszvalami*. Une lecture plus détaillée est proposée dans l'article publié dans ce même numéro 3.

⁸ *Es*.

⁹ Passé.

¹⁰ Le verbe à la fin de la phrase est conjugué au pluriel « *waren* », ce n'est pas la lecture mais les réflexions inachevées qui étaient de nature subjective.

¹¹ *Tendenz* : terme particulièrement difficile à traduire en français qui est utilisé par exemple pour désigner un « courant » littéraire, un mouvement artistique aussi mais plus encore ; il est utilisé plus qu'auparavant dans l'entre-deux guerres ; on peut lire ce petit article pour aller sur le sujet :

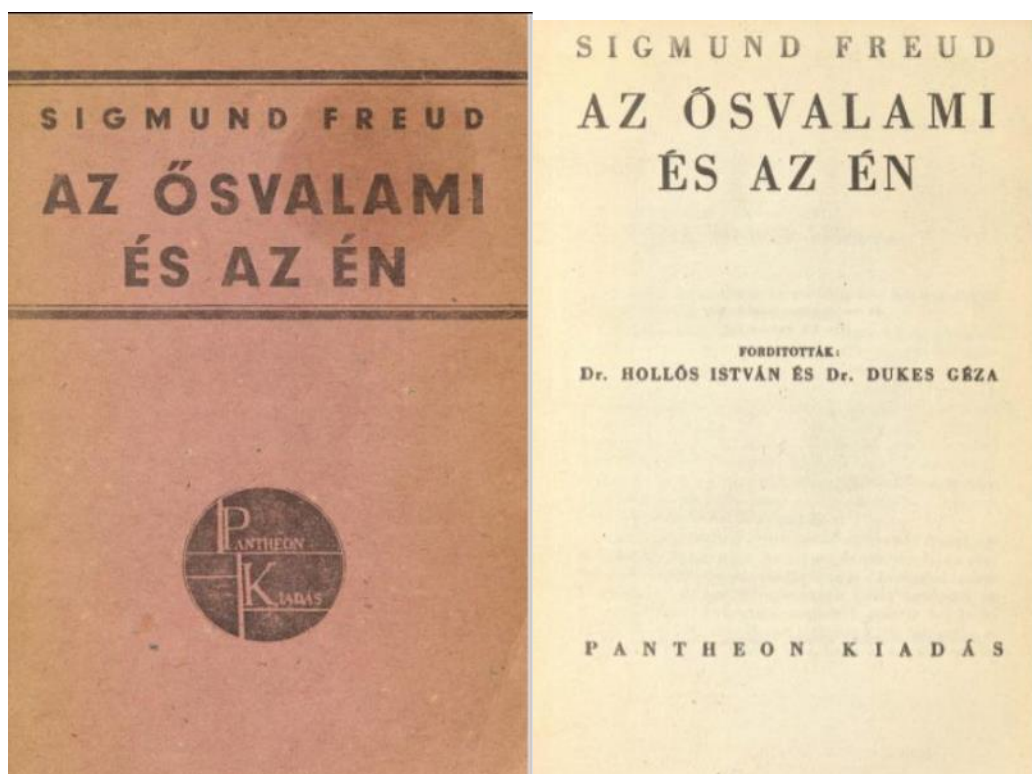
<http://revueperiode.net/georg-lukacs-la-litterature-proletarienne-tendenz-ou-prise-de-parti/>

¹² « *Es komme daher* » : cela venait de, il n'y a pas de « raison ».

¹³ *Liebe* : il s'agit d'« aimer » vraiment ; à distinguer de « *mögen* » (apprécier).

¹⁴ *Parteinahme*.

¹⁵ « *Vielen* », beaucoup en tout cas !



A fordítók előszava.

Freud jelen munkájának eredetije Das Ich und das Es címmel 1923-ban jelent meg először.

A magyar kiadás alkalmával röviden jelezni óhajtjuk, hogy ez a mű a lelki szerkezetnek, a fejlődéstani és dinamikai összefüggéseknek szemléletes képét tárja fel az olvasó előtt, aki ezzel a mai pszichoanalitikai lélektan egységes foglalatát is megtalálja benne. A lélekelemzés tudomány számára ez a munka úgy elméleti, mint gyakorlati szempontból alapvető jelentőségű. Hogy e sokfelé elágazó műnek csak magvát érintsük: itt válik nyilvánvalóvá, hogy magának az *és*-nek is egy része tudattalan, aminek vizsgálatában jutott el itt Freud a lelki *őstalanhoz*, a lelkinek a festivel határos fundamentumához.

Ezt a lelki őstalanjt Freud Groddeck nyomán *Es*-nek nevezte el. Ha Freud tünőre, színekben és árnyalatokban gazdag nyelve nehéz feladat elé állította is a fordítókat, a legnagyobb, szinte megoldhatatlannak látszó problémát az *Es*-nek minden tekintetben megfelelő magyar kifejezése okozta. A magyar lélekelemzés irodalom eddig leginkább az „őstün-és” névvel kísérte meg, hogy az új lélektani fo-

galom értelmét megadja. Az *Es* azonban éppen *és*-nek nem nevezhető. Az *Es* az ősi lelki, amelyben sajátos törvények uralkodnak, az *én* pedig az *Es*-ből lett újabb szerzemény és teljesen megváltozott tulajdonságaival módot talált, hogy a külvilággal közvetlen kapcsolatba jusson. Az *Es* elsődleges jellegével mintegy szemben áll az *én*-nel, amin nem változtat az sem, hogy az *én*-nek van egy az *Es*-be merülő tudattalan része.

Nemrég elhunyt nagy költőnk Kosztoldy Dező, aki mindenkor kész örömmel vetette magát nehezebb nyelvészeti kérdésekre, amikor az *Es* szó problémájával került szembe, hosszas mérlegelés után, egy alkalommal felkiáltott: Hát mi lehet az más, mint „ősvalami”! A költő intuícióját és a magunk megfontolásait egybevetve hiszünk, hogy Kosztoldy e trouvaille-ja valóban jól hangzan érzékelteti és híven tükrözi az *Es* értelmét. Mindazt a mélyről jövő lelkit, amit megérzünk, de tudatosan megfogni nem vagyunk képesek. „valami”-nek szoktuk jelezni. Kétségtelen, hogy mint minden új műszó, első hallásra az „ősvalami” is szokatlannak, talán furecsnak fog tűnni; ám, hogy valóban életképes-e, azt az erre egyedül illetékes bírő, az idő fogja eldönteni.

16

Texte traduit de cette préface à venir...

¹⁶ lien vers l'édition originale: <https://archive.org/details/freud-1937-osvalami/page/n5/mode/2up>