



Revue du

Littoral

■ Sa sainteté le symptôme

N° 41

Novembre 1994

Revue trimestrielle

E.P.E.L

Revue du Littoral

*école
lacanienne
de psychanalyse*

41.

Sa sainteté le symptôme

revue trimestrielle
29, rue Madame
75006 Paris

*publiée avec le concours du Centre national du livre
publiée avec le concours du groupe E.P.C.*

Revue du Littoral n° 41

Comité de rédaction

Danielle Arnoux (direction)
Bernard Casanova
Marie-Magdeleine Chatel
Laurent Cornaz
Roland Léthier

Secrétariat

João Benedito Rubini
29, rue Madame, 75006 Paris
45 49 29 36 (le matin)

Administration

E.P.E.L., 29, rue Madame, 75006 Paris
télécopie de la revue 42 03 49 00

Abonnements p. 205

260 F pour abonnement 1995
360 F à l'étranger

Distribution

Distique, 5, rue de la Taye
BP 65, 28112 Lucé cedex
téléphone 37 34 84 84 – télécopie 37 30 78 65
Comptoir à Paris
13, rue Ernest-Cresson, 75014 Paris
téléphone 45 45 79 32

Diffusion

Claudine Guilton

Crédits photographiques

Gerty Saruê : imagens
Jean-Claude Arnoux
Collection photothèque du musée de l'Homme

Couverture

Maquette
Pascal Vercken, 97, rue du Bac, 75007 Paris
Dessin : Xia Jia-nong

Fabrication

SA Transfaire, 04250 Turriers

SA SAINTETÉ LE SYMPTÔME

« Les cassettes du sens propre ».....	7
<i>Études carmélitaines</i>	
Histoires de symptômes, histoires d'âme.....	35
<i>Jacques Maître</i>	
Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté.....	53
<i>Jean Allouch</i>	
Deux textes de Marc-François Lacan.....	65
<i>présentés par Jacques Sédal</i>	
Un « saint » qui laisse à désirer.....	75
<i>Laurent Cornaz</i>	
Foi faite au sujet supposé savoir.....	89
<i>Lucien Favard</i>	
Le hoquet d'Aristophane.....	107
<i>Jean-Louis Sous</i>	
Dialogue avec le symptôme.....	115
<i>Marie-Magdeleine Chatel</i>	

APOSTILLE

L'afreudisiaque Lacan dans la galaxie de la langue.....	129
<i>Haroldo de Campos</i>	
Analytique du drapé.....	151
<i>Danielle Arnoux</i>	

LECTURE

Pierre Bayard, <i>Le paradoxe du menteur. Sur Laclos</i>	169
<i>Françoise Jandrot-Louka</i>	

DOCUMENT

Sur la répétition.....	177
Séance à la Société d'ethnographie le 14 janvier 1928.....	
<i>Échange entre Louis Marin et G. G. de Clérambault</i>	
183	
Résumés – Resúmenes – Abstracts.....	185
Abonnements.....	205



La « Madeleine Lebouc » de Pierre Janet, ou Pauline Lair Lamotte
Posture sur la pointe des pieds, profil
Photographie prise à la Salpêtrière

« Les cassettes du sens propre* »

A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet

Bruno de Jésus-Marie

CONFRONTATIONS

APRÈS LECTURE de l'examen psychiatrique, on se rappelle la parole de Madeleine, écrite en cette année 1893 où elle aboutit au délire : « Maintenant, il ne faudrait pas être surprise, chère sœur, si tu entendais dire que je suis *folle*. Plusieurs peuvent le croire sérieusement ».

Madeleine venait de faire l'éloge de la Pauvreté franciscaine qu'elle avait embrassée presque vingt ans auparavant et pratiquée jusqu'à l'abjection.

Que je souffre de voir que les pauvres ne comprennent pas généralement leur bonheur. Je demande au bon Dieu de leur envoyer des apôtres qui leur fassent découvrir qu'ils sont vraiment *les plus heureux*. S'ils le veulent, ils ont dès cette terre le *royaume des cieux* en partage.

Cette conclusion tout évangélique, sincère à coup sûr, se rapproche étrangement d'une réplique fort belle de la *Femme pauvre* de Léon Bloy :

On n'entre pas dans le Paradis demain ni après-demain, ni dans dix ans, on y entre *aujourd'hui* quand on est pauvre et crucifié.
– *Hodie mecum eris in paradiso*, murmura le prêtre qui s'en alla bouleversé d'amour.

* Suite à la publication de l'ouvrage de Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, les *Études carmélitaines* se livrent à une expertise théologique approfondie du cas. Après avoir rassemblé 37 pages de documents sous le titre général « A propos de la "Madeleine" de Pierre Janet », dans un numéro précédent, Bruno de Jésus-Marie, directeur des *Études carmélitaines*, se prononce ici. Nous avons choisi des extraits de ce texte intitulé par lui « Confrontations », in *Études carmélitaines*, Desclée de Brouwer, 1931.16, n° 2, p. 65-125. Les notes qui vont suivre sont celles du texte de Bruno de Jésus-Marie.

Au milieu du troupeau des indifférents, on rencontre des êtres épris d'absolu, qui n'ont pas la puissance de s'adapter à la médiocrité courante. Ces imaginatifs au cœur ardent sont vite séduits par l'idéal d'un François d'Assise, d'un Jean de la Croix, ils en voient tout l'excès, mais n'en perçoivent point la régulation surnaturelle ni la mesure prudentielle. La « folie de la Croix » est bien une Sagesse, mais ils ne remarquent point tout ce que cette Sagesse comporte d'équilibre ; combien, au Calvaire, les bras du gibet sont toujours immobiles, fixant ceux qu'ils tiennent dans une implacable mesure. La *Femme pauvre* a raison : « *Il n'y a qu'une tristesse, c'est de N'ÊTRE PAS des SAINTS.* » Chez les saints, comme en Dieu qu'ils imitent, les perfections en apparence les plus opposées s'harmonisent, « la Miséricorde et la Vérité, la Justice et la Paix s'embrassent ». Les saints ne montrent pas leur grandeur « pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre-deux¹ ». Non, ce n'est pas l'excès d'une seule vertu qui caractérise jamais le chrétien parvenu à l'héroïsme, mais bien une plénitude, une ordonnance. Chez les saints, tout est en paix car tout est en ordre. Ils sont splendides. Ils glorifient leur Seigneur dans la joie. Combien peu discernent ce triomphe ! Le diable aidant, on prend le petit Pauvre d'Assise pour un déséquilibré. Et pourtant, comme l'écrivait Dominique Bañes à sainte Thérèse :

Ce qu'on raconte de saint François, qu'on le tenait pour fou et qu'il se mit nu et puis se vêtit comme le plus pauvre, je l'adore parce que ce fut impétuosité de l'Esprit-Saint ; toutefois, vouloir imiter ces faits rares sans qu'il y ait cette impétuosité, c'est chose burlesque.

La vie étrange de Madeleine est-elle chose « burlesque » ou divine ? « Mélange », prononça le Père Poulain qui la connut et lui offrit ses *Grâces d'Oraison*. Ni le théologien ni le psychiatre ne s'opposent en principe à ce qu'il y ait mélange de naturel – morbide ou sain – et de surnaturel. Certes, Madeleine, toute mentale qu'elle fut, n'a pas déliré sans intermittences. Elle n'a « abouti » de façon patente qu'à l'âge de quarante ans, en 1893, après avoir suivi sa voie une vingtaine d'années.

Pour discerner l'esprit qui a poussé et maintenu Madeleine dans la solitude et dans la pauvreté, confrontons-la donc avec saint François d'Assise qu'elle-même a choisi pour père, avec saint Jean de la Croix et, surtout, avec sainte Thérèse d'Avila qui a servi de point de compa-

1. *Pensées* de Pascal, n° 358.

raison au professeur Janet. Le divin bon sens des modèles que nous propose l'Église catholique ne manquera pas d'éclater et les signes authentiques de la sainteté et de la mystique apparaîtront en relief sous nos yeux.

Critique de la vocation

Le Professeur Janet dit un jour à la sœur de Madeleine : « Je n'ai jamais vu une folle avoir tant de bon sens. » Ce jugement porté après une étude approfondie du sujet, combien de lettres, de témoignages ne le justifient-ils pas qui ont provoqué peut-être chez un lecteur indulgent une poussée de confiance !

Quand on étudie la photographie de Madeleine vers l'âge de seize ans, on est tout d'abord frappé par des caractères d'obstination et de mystère. Ce large front découvert abrite à coup sûr une pensée fermement établie et ne saurait trahir le regard mélancolique et tout embué de rêve. La bouche est serrée au-dessus d'un menton carré. Quand, dans ce fortin, la volonté déclenche une décision, celle-ci doit décrire sa trajectoire en perçant tous les obstacles. La passion renforce terriblement ce vouloir. « Nature aimante jusqu'à la folie », dira une sœur aînée dont le beau dévouement essaiera toujours d'entourer l'imprenable Madeleine.

Assurément, il y a au fond de cette âme une graine d'absolu qui va germer avec une excessive vitalité. Qu'une telle nature exige un sécateur toujours prêt, car les rameaux trop luxuriants épuiseront la sève ! Mais quelle force suppose un émondage pareil et aussi quelle sagesse ! [...]

La vie spirituelle possède un double système de circulation : le grand réseau circulatoire qui va de l'âme vers Dieu et de Dieu à l'âme et le petit réseau qui part de notre intérieur le plus profond vers l'extérieur et revient chargé d'expérience de l'extérieur à cet intérieur.

En vérité, la prière qui est une *élévation de l'âme* monte vers Dieu et l'âme redescend en elle-même lourde de grâces. Dans l'ordre des purifications, la nuit active précède et appelle la nuit passive. « Demandez et vous recevrez », montrez votre bon vouloir et le Seigneur achèvera, tel est le rythme normal de la vie spirituelle, ce qui suppose d'ailleurs que Dieu nous donne le vouloir et le faire.

Quant au petit réseau, il va de notre fond vers l'extérieur, disions-nous. En effet, la perfection chrétienne consistant dans la charité et non dans les œuvres extérieures, une vie d'amour profonde doit précéder toute activité apostolique ; un dépouillement intime, le détachement matériel. « Bienheu-

reux les pauvres en esprit ! » Saint Jean de la Croix a compris qu'il faut être pauvre, surtout de tout ce que les pauvres désirent, qu'il faut mortifier la convoitise. L'état de pauvreté chez un chrétien exige une purification des appétits, un vide intérieur qui fasse place à Dieu. C'est parce que « l'enrôlement sous la bannière du Christ exige au préalable la victoire sur soi-même » – selon la forte image de saint Bonaventure – que François embrassa un lépreux dont il avait horreur. Il fallait cette « conversion intrépide », exigée par saint Jean de la Croix à la base de l'édifice spirituel, ce piétinement héroïque du goût, pour mériter de prendre place parmi les pauvres au nom de Jésus-Christ. Il pouvait enseigner le Poverello : « *Celui-là, en effet, n'a aucunement renoncé au monde, qui réserve encore dans le secret de son cœur les cassettes du sens propre.* » (*Leg. Maj.* c. 7, § 2.)

Les dépouillements du saint d'Assise vont bien de l'intérieur vers l'extérieur.

En est-il de même chez Madeleine ?

Écoutons-la disserter sur la pauvreté :

Plus une âme est vide des choses **matérielles**, plus elle est dégagée des **biens de ce monde**, plus elle est pauvre et nue et plus Dieu la remplit, plus il l'enrichit de ses grâces spirituelles et divines ce qui la fait posséder le Ciel dès ici-bas. Ce dépouillement peut être en esprit ; et il n'est pas nécessaire qu'il soit effectif, mais alors, quand il est sincère, c'est plutôt une souffrance et une épreuve pour l'âme qu'il ne soit pas effectif. Quand Dieu fait la grâce de comprendre **le bonheur de la pauvreté**, il doit bien en coûter de renoncer à la **jouissance d'être pauvre**, et les vrais pauvres en esprit au sein des richesses ont un grand mérite, ce me semble.

Pauvreté matérielle, bonheur de la pauvreté, jouissance d'être pauvre, est-ce cela l'idéal d'un François d'Assise, d'un Jean de la Croix ? Le sacrifice de la volonté propre, des biens de l'esprit, Madeleine ne s'en préoccupe pas. Que fait-elle des biens d'ordre moral, d'ordre surnaturel auxquels il faut renoncer – affirme la *Montée du Carmel* – sous peine d'entamer la pureté de la foi de vaine gloire et de présomption, de zèle amer, d'attirance et d'estime seulement pour ce qui plaît, d'incapacité à suivre un bon conseil² !

La jouissance d'être pauvre, mais voilà qui peut être tout à fait naturel. Si étrange que le fait puisse paraître, la privation et la jouissance peuvent également conforter certaines natures portées vers l'absolu. At-

2. Livres III, chapitres 27 à 30.

tirées vers les extrêmes, elles ne se soucient pas de l'effort. Il ne leur coûte rien ou presque rien. Soigner une misérable pourvu qu'on ait la « consolation » d'être pauvre, qu'est-ce ? La recherche du goût violent nourrit ces natures. Il faut qu'elles jouissent à leur manière, fussent-elles en pâtir. Où elles pourraient montrer leur vertu, c'est en tendant vers le juste milieu prudentiel qui pour elles n'a pas de saveur.

*Pour arriver à aimer le tout,
Ne cherchez de satisfaction en rien.*

Rien, *Nada*, ni dans le domaine de la nature, ni dans celui de la grâce. Il ne s'agit pas de prétendre jouir de sa pauvreté, de s'en parer, de s'en flatter. Cette pauvreté dont on se délecte est une richesse. Elle ne fait point horreur, elle n'a point le visage du lépreux. Devant elle, Madeleine n'a jamais eu la nausée.

Le goût de Madeleine pour la misère et l'abjection semble donc venir de sa nature excessive et – pouvons-nous déclarer – morbide, comme il ressort de l'examen psychiatrique. Sa pauvreté n'est pas celle des saints. Elle n'est pas l'exigence d'une âme qui se dépouille, mais la pâture amère dont on s'empare pour en jouir. [...]

Comment les saints contrôlent-ils l'esprit qui les mène ?

Le saint abbé Dorothée observait très exactement la règle de ne point mettre sa confiance en soi-même. « Quand j'étais dans le monastère, dit-il, j'exposais tout ce qui me regardait à l'abbé Jean : car je n'avais jamais la présomption de faire quoi que ce soit sans son avis³. [...]

Telle est la façon de faire des saints. Ils ont une méfiance spontanée mais toute pacifique de leur jugement propre. Et il nous faut bien nous garder de confondre cette méfiance avec le doute de soi-même.

Saint François d'Assise savait avant saint Thomas d'Aquin que la vie érémitique est tout à fait périlleuse, que les mouvements qui nous portent à embrasser une existence aussi singulière doivent être contrôlés. Ce qui l'inquiétait surtout, c'était l'exemple du Christ : exemple souverainement apostolique. « François résolut de provoquer un jugement de Dieu et d'obéir aveuglément à la sentence, quelle qu'elle dût être... Il décida de s'en remettre à ce que lui commanderaient deux âmes particulièrement saintes. Il envoya donc le frère Masseo d'abord vers sainte Claire, puis vers le frère Silvestre qui poursuivait sa vie solitaire dans une des grottes du mont

3. Card. Bona, *Du discernement des esprits*, Tournai, 1840, p. 74.

Subasio... » Et Masseo revint. Il portait cette réponse : « Notre-Seigneur veut que tu continues de prêcher, car Dieu ne t'a pas appelé seulement pour ton propre salut mais pour le salut des autres⁴. » Alors saint François, qui avait toujours bien ouvertes « les cassettes du sens propre », s'écria transporté : « Eh ! bien, mettons-nous en route ! »
Maintenant, lisez Madeleine :

Je te l'ai dit, chère sœur, je suis dans des conditions tout à fait exceptionnelles. Le bon Dieu me doit et me donnera une assistance particulière. **Ce qui est règle générale au sujet de la direction ne saurait m'être appliqué.**

Sainte Thérèse condamne, et combien ! pareille prétention surtout chez les spirituels. « J'aurais mieux aimé la voir obéir à quelqu'un que communier si souvent », déclare-t-elle d'une « femme que tout le monde regardait comme une grande servante de Dieu » mais qui « n'avait pas de confesseur fixe⁵ ».

Opposons quelques textes thérésiens aux affirmations de la pauvre Madeleine.

Sainte Thérèse

Madeleine

Mon opinion est et sera toujours que **tout chrétien doit, lorsqu'il le peut**, communiquer avec des hommes doctes, et plus ils le seront et mieux cela vaudra.

Ceux qui marchent par les voies de l'oraison en ont plus besoin que les autres et cela à proportion qu'ils seront plus spirituels.

Vie, c. XXXIII.

Reçoit-on des ordres de faire certaines choses ou bien la connaissance de l'avenir, **on doit s'en ouvrir à un confesseur sage** et instruit et ne rien faire ni croire en dehors de ce qu'il dira. Une religieuse peut en parler aussi à sa prieure afin qu'elle lui donne un confesseur tel que je viens de le dire.

Quant à consulter un prêtre, je n'ai pas à y songer pour le moment. Je n'ai qu'à prier, à souffrir et à attendre. **J'ai été assez renseignée et rassurée sur le passé.** Je n'ai qu'à rester à l'état *passif*.

5 février 1897

Quand une voie de ce genre a été marquée et approuvée, **l'âme n'a plus qu'à y marcher sans chercher de nouvelles approbations.**

Sans date (lettre citée)

Avant mes dernières démarches, **j'ai consulté Dieu** qui m'a répondu clairement. **Je devais faire ce que j'ai fait.**

11 novembre 1894

Je dois être seule à l'apparence, mais la main que Dieu m'a tendue sera toujours là, visible pour moi.

Sans date (lettre citée)

4. Joergensen, *Saint François d'Assise*, p. 219 sq.

5. *Fondations*, c. VI.

Mais, qu'elle le sache bien, si elle n'obéit pas au confesseur et ne **se laisse pas guider par lui**, c'est une preuve que ses visions viennent du mauvais esprit ou d'une **terrible mélancolie**.

Fondations, c. VIII

Sainte Thérèse s'est ouverte de tout temps à de nombreux directeurs parce que la prudence surnaturelle l'exigeait. Ce n'est pas elle qui eût écrit : « *Il y a des vocations où l'âme ne peut s'ouvrir à plusieurs directeurs !* » (12 juin 1893). Elle voulait coûte que coûte tenir ouvertes les « cassettes du sens propre » et, certes, ce n'était pas à des ignorants qu'elle les confiait.

Mais, objecterez-vous, vous oubliez donc que Madeleine a été approuvée « non par un seul mais par quatre saints directeurs » ? Elle l'affirme, notamment le 11 août 1889. Les passages de Madeleine que vous confrontez ci-dessus avec des textes de sainte Thérèse sont tous postérieurs à 1893, époque de la grande crise. Avant l'entrée à la Salpêtrière, la pauvre Madeleine raisonnait mieux.

Je doute beaucoup qu'on puisse accuser uniquement le délire d'être cause de cette obstination à s'en tenir à la chose jugée autrefois. Je pense à une conclusion très forte de sainte Thérèse au fameux chapitre VII des *Fondations* : « Je suis persuadée... que bien souvent... elles obéissent bien plus à un naturel libre, peu humble et mal dompté, qu'à l'humeur mélancolique. » Voyez donc les conseils que Madeleine donnait à sa propre sœur le 16 août 1888, avant la crise : « *Ta position ne permet pas une direction comme celle que tu désires. C'est l'Esprit-Saint qui doit être ton guide principalement. Tu pourrais recevoir bien des conseils qui ne vaudraient pas ceux que te donne ta conscience faite par Dieu.* »

N'en doutez pas ! Madeleine – comme toutes celles de son genre – porte l'exclusive contre les directeurs qui ne seraient pas de son avis. N'est mandaté par Dieu que celui qui l'approuve dans sa voie étrange :

Dieu m'a conduite par un chemin tout exceptionnel et Il a donné *lumière* et *grâce* au guide qu'il m'a envoyé pour que j'y marche avec assurance. Ce guide m'est retiré maintenant, mais mon chemin est tout *tracé* et je n'ai plus qu'à continuer d'y marcher droit, sans m'en détourner comme je serais exposée à le faire en m'adressant à des directeurs qui n'auraient pas eu *grâces spéciales* pour bien juger de la voie où le bon Dieu me veut.

Jusqu'à ce que Dieu me fasse rencontrer un prêtre ou religieux qui ait reçu *lumière* comme avait eu le P. C... – ce qui peut bien ne plus arriver, Dieu ne faisant souvent cette grâce qu'une seule fois – je resterai comme je suis, me bornant à me confesser simplement sans entrer dans les choses de direction. J'ai une ligne de conduite à suivre qui est pour moi l'indication de la volonté de Dieu.

1893 (Vigile de l'Assomption – lettre citée)

Mais il est grand temps d'examiner cette direction initiale sur laquelle s'appuie Madeleine et qui lui suffit à jamais.

Ce qu'était le Père C. ? A coup sûr, un saint religieux. Était-il « bon théologien » ? Peut-être. Était-il naïf ? Nous nous permettons de poser cette question, car sainte Thérèse recommande aux âmes de ne pas chercher un Père « qui soit comme on dit, de leur humeur, mais... parfaitement désabusé des choses d'ici-bas ».

Le bon Père C. est encore, certes, un enthousiaste, et l'enthousiasme porte ombrage au jugement. Ne critiquons cependant pas trop vite. Vue par le dehors, Madeleine est éblouissante de pauvreté. Un directeur n'a pas tous les jours devant soi quelqu'un qui soit disposé à aller jusqu'au bout et qui réalise coûte que coûte. Le bon Père C. écarquille les yeux. « *C'est certainement une sainte âme – écrit-il – et je ne m'étonnerais pas qu'un jour elle fît des miracles* ». Il conclura un entretien avec la sœur de Madeleine par ces mots : « *Que voulez-vous ? De même que certaines âmes sont possédées du démon, d'autres sont possédées de Dieu. Celles-là, on ne les dirige pas, on se contente de les suivre pour les empêcher de s'égarer* ».

La finale est naïve. Il n'est pas si facile de suivre une Madeleine et moins facile encore de l'empêcher de s'égarer tout en cherchant ses traces ! Le bon Père en fera la dure expérience. [...]

Madeleine a obéi au Père C.

Mais où donc avez-vous vu Madeleine n'est pas obéissante ?

Sainte Thérèse aurait signé les lignes qui suivent :

Si l'on t'a défendu des prières de ce genre, tu dois te soumettre, ma bien chère S., car l'obéissance doit passer avant tout. N.-S. s'est plus dans ses apparitions à faire des commandements à des saintes qui ne pouvaient obtenir ensuite pour les exécuter les permissions des supérieurs. Elles se soumettaient et désobéissaient plutôt à N.-S. à qui elles se plaignaient de cette contradiction et N.-S. leur disait qu'elles avaient bien fait d'obéir à leurs supérieurs et, après les avoir ainsi éprouvées, il tournait ensuite la volonté des supérieurs qui ne s'opposaient plus à ses ordres.

Thérèse de Jésus a « horreur du déraisonnable ». Elle a « un profond respect de l'ordre naturel ». Maritain a mille fois raison⁶. Madeleine, au contraire, a dans le sang, malgré ce qu'on vient de lire, le goût de l'extraordinaire. Loin de garder secrètes ses « inspirations intérieures » (comme Thérèse, pressée par Dieu d'aller fonder à Pastrana, cachait les lumières reçues dans l'oraison pour obtenir un verdict plus indépendant du Père Vincent Baron), notre Madeleine dut les faire valoir au Père C. et l'empêcher ainsi de regarder la situation avec deux bons yeux clairvoyants. Il fit « toutes les représentations et observations » possibles, nous n'en doutons pas, mais il fut séduit par la très obéissante Madeleine que poussait une « force irrésistible ».

Si la femme triomphe si souvent malgré sa faiblesse, elle le doit à sa subtilité. Madeleine est intelligente : reconnaissons que presque toutes les femmes pareillement douées sont obéissantes... du moins en apparence. Tout l'art est d'arriver à commander en ayant l'air d'obéir. Sans fixer ici la part du tempérament naturel, de la tendance morbide et de la volonté délibérée, en vérité avec quelle adresse notre solitaire tourne l'obstacle ! L'obéissance, elle s'arrange pour ne pas la rencontrer sur sa route, et elle a un sens stratégique plein de finesse – consciente ou non – pour trouver le chemin libre devant elle. Le Père C. connaîtra toujours ses bêtises une fois faites. Alors, il la cingle. Il lui expédie, par exemple, ce billet fait d'un extrait de Bossuet :

Je dis qu'il y a deux choses consécutives à la pénitence : la mortification du corps, l'humiliation de l'esprit... Il est nécessaire, afin que le sacrifice soit plein et entier, de dompter et l'esprit et le corps – le corps par les mortifications, et l'esprit par l'humilité, – et *il ne faut pas douter que ce soit une action sans comparaison plus excellente d'humilier son esprit devant Dieu que de châtier son corps pour l'amour de lui, de sorte que l'humilité est la partie la plus essentielle de la pénitence chrétienne, d'autant que l'âme est ce qu'il y a de principal en la nature humaine*⁷.

Le Père C. humilie Madeleine comme il faut. Mais, là, il rejoint le goût particulier de sa fille spirituelle qui, à force d'aimer l'abjection, a pu, de bonne foi, se croire humble. Mouvement inverse encore une fois : l'humilité est au centre de l'âme et rayonne vers l'extérieur, l'humiliation mord et corrode par l'extérieur et peut n'atteindre jamais le centre

6. *Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation, Études carmélitaines*, avril, n° 2, p. 108.

7. Les mots en italiques sont soulignés par le Père C.

de l'âme. L'une est avant tout : esprit, l'autre est essentiellement : actes. La matière est peut-être la même, mais d'un côté, on vide ; de l'autre, on échafaude. Est-ce instinct, délire ou calcul ? Ne jugeons pas. Madeleine fortifie le rempart qui rend inexpugnable sa volonté propre.

Donc, consciemment ou non, Madeleine adopte une tangente qui la préserve en fait de l'obéissance. Tout comme Louise du Néant⁸ – qui, deux cents ans avant elle, fut hospitalisée à la Salpêtrière – Madeleine **le Bouc se croit, se veut obéissante.**

Le Père C. avait affaire à forte partie. Quoi qu'il en soit il fut un excellent modérateur. Rosalie la cancéreuse lui écrivait : « Elle n'est pas tombée dans ses extases depuis le temps où vous lui avez défendu, mais maintenant elles reparaissent ».

Est-ce simple coïncidence ? Ce bon Père disparaissant, tout alla au plus mal, le Docteur Janet l'a reconnu. Voyez plutôt...

Depuis 1891, se sentant très fatigué, il avait prié Madeleine de s'adresser à un autre prêtre. Elle choisit celui qu'avait connu Rosalie. Or, la nuit de Noël 1892, Madeleine se met à souffrir étrangement des jambes. En janvier 1893, elle entre à l'hôpital de la rue Championnet. En février la crise de délire commence. Le Père C. meurt en juillet.

Pour compléter notre critique, il faut que nous recourions à un témoin de premier plan, le Professeur Janet, que Madeleine appelait : « mon Père ». Ce n'était pas simple caprice :

J'ai, en arrivant ici il y a cinq ans, demandé conseil à M. l'Aumônier (qui est mort). Je n'aurais pu écrire pour le docteur sans être assurée que c'était dans la volonté de Dieu... Sa réponse a été *très affirmative*... je ne pouvais avoir *une double direction*. Puisque pour le moment je suis *malade* et sous *l'obéissance du docteur*, je n'ai point à demander de conseils ailleurs.

28 mars 1901

Madeleine qui cependant « tient beaucoup à ses idées et à sa manière de voir⁹ » livre-t-elle véritablement « les cassettes du sens propre » à son directeur laïque ? Là où le Père Poulain semble bien avoir échoué¹⁰, le Professeur Janet du moins réussit-il ?

8. Henri Bremond, *La conquête mystique*, tome V de *L'histoire littéraire du sentiment religieux*, c. VIII.

9. Lettre du R.P. Pa, du 14 février 1902.

10. « Je lui ai répété qu'il sera mieux de rentrer à M. quand elle sera convalescente. Mais j'ai vu que cette idée-là ne prend pas sur elle. » (17 septembre 1908). Et pourtant Madeleine avait écrit du Père Poulain : « Il paraît vraiment s'intéresser à mon âme. Sa lettre m'a fait du bien. » (1^{er} juin 1902). « Il me pose beaucoup de questions qui me forcent à écrire. » (23 octobre 1902). « J'ai fait ces derniers temps un travail nécessaire après

Nous pourrions suivre dans le volumineux dossier : *De l'Angoisse à l'Extase* les fluctuations morbides de la docilité de Madeleine. Docilité superficielle, même lorsque le docteur agit avec autorité.

Ce serait aller contre sa volonté (au D^r Janet) d'écrire de longues lettres surtout du genre de celles que je t'envoie...

15 mai 1896

Le médecin me défend de parler de moi dans mes lettres.

5 février 1897

Madeleine enregistre sincèrement les défenses et... ne se prive ni de noircir du papier en long et en large ni de parler de soi !

Elle défend âprement sa personnalité, refuse l'hypnotisme, la suggestion, tout ce qui agirait en quelque manière sur sa volonté, dût sa guérison en dépendre. Et pourtant elle gardera jusqu'à la mort un souvenir fidèle au professeur du Collège de France.

Mais n'est-ce pas précisément à cause de la liberté intérieure qui lui est laissée que cette direction laïque plaît à Madeleine ? Elle en fait l'aveu de manière implicite dans cette page savoureuse que le docteur intitule : *L'optimisme extatique de Madeleine*¹¹.

– « Rien de tout ce qui m'est révélé n'est et ne peut être contraire aux enseignements de l'Église. J'ai eu la révélation que, dans tout ce que je vous ai dit de mes lumières et de mes consolations, il n'y a rien que la théologie la plus sévère puisse critiquer. »

– « Mais faisons une simple supposition. Si un prêtre avait par hasard sur ce point une autre opinion ? »

– « J'évite ces suppositions inutiles, je ne dis aux prêtres que ce qu'ils peuvent entendre. (*Elle s'est toujours méfiée des prêtres malgré un grand respect apparent, car elle s'est fait une religion personnelle*).

Je vous ai dit certaines choses que je ne vous aurais pas dites si vous étiez prêtre ».

– « Mais enfin, si par hasard un prêtre soupçonnait quelque chose de vos idées et ne les approuvait pas entièrement ? ».

– « **Ce serait fâcheux, mais que voulez-vous que j'y fasse, je ne pourrais rien changer, ce qui est vrai serait toujours vrai ».**

Ne nous scandalisons pas. A cette époque, Madeleine a « abouti ». On observe et on soigne son délire à la Salpêtrière. [...] Les « cassettes du sens propre » ? elles sont pleines, elles sont bourrées. Elles sont devenues les « cassettes de la volonté de Dieu ». [...]

avoir écrit. C'est une image pouvant servir de preuves. J'y ai travaillé la nuit », écrit-elle encore (30 juin 1902).

11. *De l'angoisse à l'extase*, op. cit., tome I, p. 121.

Invraisemblance des états mystiques

Dans une lettre à son aînée, Madeleine expose ainsi sa conception de la quiétude basée sur sa propre expérience :

A ta place, chère Sœur, il me semble que j'évitais une oraison qui pourrait me conduire à des désirs trop grands d'une vie autre que celle qui t'est faite actuellement. Je ferais cette oraison assez courte, de manière à ne pas être exposée à tomber dans un repos pouvant dégoûter de l'action, à une immobilité dangereuse pour certains tempéraments, surtout dans un milieu où on ne peut s'abandonner à ses impressions sans risquer de manquer à ses devoirs. Je ne sais pas si tu es comme moi, mais l'oraison de quiétude ne peut m'être habituelle, je n'y puis entrer que malgré moi, lorsque Dieu m'y oblige, malgré les efforts que je fais pour ne pas tomber dans ce repos très doux, trop doux parce que je m'y abîme trop et que j'ai trop de peine d'en sortir. Je suis obligée d'éviter l'inaction et mon grand refuge est de faire des actes intérieurs d'humilité et de faire, comme je puis, des prières vocales.

Si tu t'aperçois, chère Sœur, qu'après avoir été dans cette quiétude tu avais plus de peine à remplir ton devoir, plus de dégoût de ta mission, je crois que tu ne devrais pas hésiter à renoncer à cet état qui peut convenir à une religieuse dans une communauté ou à une personne vivant dans la solitude, mais qui est souvent dangereux pour une personne vivant dans le monde. Quand on s'abandonne à cette quiétude, il n'est pas toujours facile d'en sortir.

La lecture attentive de ce précieux document nous permet de faire cette triple constatation :

- Madeleine est convaincue de l'origine divine de sa quiétude. Mais rien ne nous dit que la condition essentielle de l'expérience mystique, Madeleine la remplisse.
- Madeleine ne distingue aucunement la véritable quiétude de la fausse. Il semble que toute quiétude soit bonne pourvu qu'elle soit « praticable ».
- Des fruits, à proprement parler vertueux, de la quiétude il n'est pas question.

« Je n'y puis entrer que malgré moi, lorsque Dieu m'y oblige. »

Il s'agit donc d'une oraison passive, mystique. Le directeur qui conclurait ainsi sans plus d'examen à l'intervention divine manquerait gravement à la prudence. Il existe un excellent moyen de contrôle que nous allons voir.

Madeleine estime que cet état de « repos très doux, trop doux » peut seulement convenir « à une religieuse dans une communauté ou à une personne vivant dans la solitude ». Elle ignore donc complètement *le fond même de l'état mystique*.

Qu'on nous permette d'étendre ici la question puisque aussi bien Madeleine a soi-disant connu le mariage spirituel. C'est à propos de l'oraison d'union que sainte Thérèse déclare :

Je vous l'assure, ce n'est pas le défaut de solitude qui vous empêchera de vous disposer à cette véritable union qui consiste à faire de notre volonté une même chose avec la volonté de Dieu. C'est là l'union que je désire pour moi et que je voudrais voir en vous toutes, de préférence à ces transports délicieux auxquels on donne le nom d'union, et qui le méritent sans doute, **s'ils sont précédés de celle que je viens de dire. Mais si, au sortir de cette suspension, on a peu d'obéissance et beaucoup de propre volonté, à mon avis on aura été uni à son amour-propre et non à la volonté de Dieu.**

Ce texte du cinquième chapitre des *Fondations* est renforcé par un autre texte du troisième chapitre des *Cinquièmes Demeures*, écrit quatre ans plus tard, en 1577 :

Ne vous inquiétez plus alors de cette autre union délicieuse dont j'ai parlé. **Ce qu'elle a de plus précieux, c'est qu'elle procède de celle dont je parle maintenant**¹², et qu'on ne peut arriver à la première si l'on n'est bien affermi dans la seconde, qui consiste dans la soumission de notre volonté à celle de Dieu.

L'argumentation est facile. Si l'union délicieuse *procède* de l'union de conformité et « qu'on ne peut arriver à la première sans être bien affermi dans la seconde » ; étant établi que l'indépendance et l'obstination se sont accrues sans cesse chez Madeleine jusqu'à lui faire inscrire « Volonté de Dieu » sur les « cassettes du sens propre », Madeleine n'a vraisemblablement pas connu l'état mystique. [...]

Saint Jean de la Croix est très net : il ne s'agit pas de plaquer la volonté de Dieu sur la sienne, mais de vider la sienne pour faire place à la volonté de Dieu. [...]

Tissons notre petite coque, en renonçant à notre amour-propre, à notre volonté, à tout attachement aux choses de la terre, en produisant des œuvres de pénitence, d'oraison, de mortification, **d'obéissance**, et d'autres encore, que vous savez bien... Et puis, qu'il meure, qu'il meure, ce ver!...

Cinquièmes Demeures, c.II.

12. « ... que lo que hay de mayor precio en ella es por proceder de esta que ahora digo... »

Madeleine n'est jamais « morte », aussi ne s'est-elle jamais changée en papillon mystique. [...] Le « repos très doux, trop doux » où Madeleine s'abîme, qu'elle fuit parfois – elle est alors fort sage, – qu'est-il donc? De quelle nature est son sommeil? [...]

Égocentrique, Madeleine n'est pas la goutte d'eau qui va se perdre dans l'Immensité divine. Sa contemplation se borne à voir tout l'Océan dans cette pauvre goutte d'eau. Elle a prétendu enfermer Dieu dans « les cassettes du sens propre » afin d'en jouir. Ses consolations procèdent alors de sa nature. Elles se terminent en Dieu? Disons pour le moment qu'inconsciemment elles ont Dieu pour prétexte. Nous étudierons plus loin l'illumination de Madeleine. Demeurons à présent dans les limites de notre deuxième constatation : Madeleine ne distingue aucunement la véritable quiétude de la fausse. Il semble que pour elle toute quiétude soit bonne pourvu qu'elle soit « praticable ». Pesez ces réflexions utilitaires ; les seules : « *Quand on s'abandonne à cette quiétude, il n'est pas toujours facile d'en sortir.* » C'est fâcheux d'être exposé « à tomber dans un repos pouvant dégoûter de l'action... surtout dans un milieu où on ne peut s'abandonner à ses impressions sans risquer de manquer à ses devoirs ! » C'est là du pur utilitarisme, excellent d'ailleurs.

Il n'y a donc pour Madeleine ni bonne ni mauvaise quiétude. Il n'y a qu'un état de consolation et sainte Thérèse va nous aider à le qualifier :

Il est un péril contre lequel je veux vous mettre en garde. Je l'ai déjà signalé ailleurs (*Fondations*, c. VI) et j'y ai vu tomber bien des âmes d'oraison, spécialement des femmes que notre faiblesse naturelle y expose davantage. Il se rencontre des personnes qui à la suite de beaucoup d'austérités, d'oraisons et de veilles, ou simplement par débilité de tempérament, ne peuvent goûter une consolation intérieure sans que leur nature en soit subjuguée.

Éprouvant un certain plaisir intérieur en même temps qu'une faiblesse, une défaillance physique, spécialement si elles entrent dans ce qu'on appelle le sommeil spirituel... **elles confondent le plaisir avec la défaillance et se laissent entièrement absorber par celle-ci.** Plus elles s'abandonnent, plus l'absorption augmente, parce que la nature s'affaiblit de plus en

Madeleine

Je suis comme un enfant dans les bras de sa mère qui de temps en temps ouvre les yeux et goûte le bonheur d'être dorloté, puis se rendort. **Ainsi mon âme se rend compte de temps en temps qu'elle est bien et qu'elle jouit de divines consolations, puis elle retombe dans l'assoupissement de l'ivresse, elle se perd**

plus. Et elles prennent cela pour un ravissement. Moi, je l'appelle un hébètement et je dis alors que ces personnes ne font que perdre leur temps et détruire leur santé.

Quatrième Demeures, c. III.

J'en connais quelques-unes, d'une grande vertu, qui demeuraient **sept ou huit heures dans cet état, et qui prenaient cela pour un ravissement.** Tout exercice pieux les impressionnait outre mesure... Supposez maintenant qu'il s'agit d'une personne d'un tempérament faible et dont l'esprit, ou plutôt l'imagination, au lieu d'être mobile, s'est à peine attachée à un objet qu'elle s'y fixe, sans plus s'en détourner. Il en sera d'elle comme de bien des personnes qui, pensant à une chose, même étrangère à Dieu, restent tout absorbées : natures indolentes... C'est un peu ce qui se passe dans l'état dont je parle, suivant les caractères, le tempérament et le degré de faiblesse. Si, avec cela, la mélancolie s'en mêle, oh ! alors, elle remplira l'imagination de mille délices agréables... La même chose arrive aux personnes épuisées de pénitences. Elles n'ont pas plus tôt commencé à goûter la douceur sensible de l'amour, qu'elles s'y livrent tout entières. **A mon avis, leur amour serait bien plus parfait, si elles ne se laissaient pas ainsi hébéter,** car, en ce degré d'oraison, elles ont le pouvoir de résister

Fondations, c. VI

Si on l'en croit, Madeleine a résisté à son alarmante quiétude. Cela n'a pas suffi. Alors sainte Thérèse prononce : « Dieu ne la destine qu'à la vie active... Elle acquerra autant de mérites par la prière vocale et l'obéissance que par la vie contemplative et même davantage¹³. »

dans les flots de la grâce... Il arrive quelquefois que je sors de ces états n'ayant qu'un souvenir vague, c'est celui que j'étais avec Dieu.

De l'angoisse à l'extase, I, 47.

Mes consolations sont en ce moment trop fréquentes pour que je puisse dire leur nombre. Il arrive quelquefois qu'elles ont duré plusieurs jours sans interruption, même des semaines. Alors je ne sais pas comment je vis... Il me faut un grand secours de la grâce pour continuer d'agir un peu quand même. Je lutte de toutes mes forces contre les états de sommeil dans la journée. Je me prive d'assister aux offices, d'aller devant le Saint Sacrement, parce que je suis alors trop exposée à tomber dans ces états-là. J'évite d'être tranquille quand je ne suis pas dans ma chambre et qu'il peut y avoir des témoins. J'arrive ainsi à dominer ce sommeil et à cacher mes impressions, mais les délices intérieures n'en sont pas moins de plus en plus grandes. Si je me sens un peu à l'abri, je cesse de me mouvoir et je tombe tout de suite dans un ravissement dont rien ne peut me tirer.

loc. cit.

13. *Quatrièmes Demeures, c. III.*

Mais c'est bien ce que fait Madeleine – tout au moins à certaine époque, – rappelez-vous. Elle se réfugie dans la prière vocale, elle fait des actes intérieurs d'humilité... [...]

Madeleine ne ferait donc des actes d'humilité que lorsqu'elle cesse de vivre en contemplative ? [...]

Pauvre Madeleine, il vous semble que votre « volonté doit en quelque sorte se trouver unie à celle de Dieu. Mais c'est aux effets et aux œuvres produites que l'on reconnaît les véritables grâces d'oraison il n'y a pas de meilleur creuset pour s'éprouver soi-même ».

« **De l'humilité ! de l'humilité !** » réclame encore notre sainte Mère quand vous lui demandez que faire pour obtenir la quiétude.

Si nous nous humilions, si nous nous détachons véritablement – et non point seulement par l'imagination qui si souvent nous trompe, **car il faut que le détachement soit absolu, – le Seigneur, j'en suis persuadée, ne nous refusera pas cette grâce**¹⁴.

L'humilité est donc non seulement l'effet principal qui permet de reconnaître la véritable oraison surnaturelle, mais elle en est la condition toute première.

Or, le 20 mai 1899, Madeleine écrit à sa sœur :

Ah ! ma chère S., chaque jour j'ai l'occasion de mieux apprécier la grâce que Dieu nous a faite d'avoir connu et reçu les conseils d'une âme vraiment humble. C'est à ses leçons d'humilité que je dois de n'avoir pas perdu l'esprit dans toutes les épreuves et tentations auxquelles je me vois soumise. Là est seulement le seul remède contre la folie et le désespoir.

Donc, Madeleine est humble.

Pardon, ce n'est pas si facile. L'humilité, c'est la fleur du détachement profond. Elle ne peut s'ouvrir au milieu des roseaux du sens propre et de l'amour propre. Tant qu'ils ne sont pas arrachés – et tel est le cas, nous le savons, – il ne saurait y avoir humilité réelle, mais seulement : rêve d'humilité. Cette illusion fera son chemin, croyez-le. Sainte Thérèse le dit : « L'habitude de parler comme si nous avions une vertu contribue beaucoup à nous persuader que nous la possédons¹⁵. » Les bonnes âmes généreuses qui rêvent humilité, comme d'ailleurs elles rêvent amour, utilisent très facilement les expressions des saints. Elles

14. *Quatrièmes Demeures*, c. II

15. *Chemin de perfection*, c. XXXVIII.

s'emparent d'un cœur si sincère de leur humilité qu'elles s'en font un manteau qui n'est pas du tout un déguisement volontaire. L'effet n'en est pas moins désastreux. Au plus nous nous persuadons ainsi, au moins nous sommes humbles, car nous nous éloignons toujours davantage de la réalité. « *L'humilité, c'est la vérité* », définit sainte Thérèse. L'humilité est la mort de l'illusion. On se voit tel que dans le miroir d'une conscience droite. Tel qu'on désire ? Non ; tel qu'on est dans la lumière crue du don d'Intelligence. La pauvre Madeleine ne s'est peut-être jamais si rapprochée de l'humilité authentique que dans sa jeunesse, lorsqu'elle disait à sa sœur : « *Je suis trop orgueilleuse pour chercher à m'excuser.* » [...]

Illuminisme et délire

Madeline n'est pas une mystique. Que penser de son ascèse ?

Nous savons par des témoins oculaires¹⁶ que l'existence de la pauvre fille était réellement pénitente. Nous pouvons la croire quand elle dit :

Je suis dans une position où il n'est pas possible de simplifier. J'ai besoin de très peu... Tu m'as envoyé bien plus que ce qui était nécessaire... Tu as mis dans le paquet des choses qui auraient pu te servir. Oh ! je te suis bien reconnaissante, mais surtout ne recommence plus, chère Sœur... J'ai déjà trop de vêtements. Je les considère comme un dépôt dans ma chambre, mais tout de même, si j'étais témoin d'une grande misère, est-ce que tu ne me permettrais pas d'en disposer ?

17 septembre 1893

Ce sens de la mortification, plus exactement de la privation, Madeleine ne le perdra pas à l'hôpital. Voyez ce qu'elle écrit le 3 mars 1901, alors que, selon l'expression du Professeur Janet, elle est « suffisamment améliorée pour essayer de reprendre dans Paris sa vie de travail et de dévouement » : [...]

Le Docteur, lui, ne consent à me laisser partir qu'ayant des ressources assurées et fixes... Je dois subir toutes les conséquences de la pauvreté... Pour lui, c'est de la vraie *folie*.

Le Docteur a mille fois raison de prêcher à sa malade la vie normale, qui, somme toute, est bien ici surtout la vie vertueuse. Mais, la pauvre fille a besoin de sa misère, comme nous – hélas ! – de nos aises. [...]

16. *Études carmélitaines*, d'avril, p. 37 à 39.

[...] Pauvre Madeleine ! C'est dans ce milieu tragique qu'elle aboutit au délire. [...]

J'ai tenu à te donner ces détails, chère sœur, pour que tu juges bien que **ma maladie a quelque chose de particulier auquel les médecins ne peuvent rien voir.**

7 ou 11 mai 1893

Cette interprétation « mystique » de ses contractures démontre à quel point Madeleine s'orientait déjà vers l'illuminisme. Ce sera bientôt, l'intervention manifeste du démon, la hantise du complot, la double dénonciation à la Préfecture et au cardinal Richard et plus tard le voyage à Rome. Dans quelle mesure sa vie de privations dans un cadre dramatique a-t-elle conduit Madeleine à cette exaltation délirante ? Cette vie – que peut-être elle ne pouvait pas ne pas mener, « déterminée » qu'elle était par une *force irrésistible* – a certainement joué sur l'évolution de son état morbide [...]

Combien le psychiatre a raison de demander, pour avoir ses apaisements, « le développement progressif et harmonieux de la vertu sans évolution, vers l'idée fixe » que nous ne saurions constater chez Madeleine ! Le bon père C. se retranchait derrière ce jugement simpliste : « *L'exaltation, combien vite elle tombe devant la réalité !* » En fait, dans certains cas (et dans celui-ci tout le premier) la pratique intempérante de la pauvreté, le trop libre exercice de la pénitence corporelle décuplent l'exaltation. [...]

Comment parler, dès lors, des Nuits de Saint Jean de la Croix ? Patiente ! Madeleine, écrit M. Janet « tombe souvent dans des états bien plus terribles qu'elle appelle elle-même « des états de torture » et qui se présentent complètement comme des délires mélancoliques anxieux... Ces souffrances et ces grands délires de damnation ont existé chez les mystiques classiques comme les extases et les sécheresses. Sainte Thérèse a eu des crises de ce genre qui duraient deux ou trois semaines... Sainte Chantal vécut les dernières années de sa vie dans une agonie morale ininterrompue.

Mais je dois laisser de côté ces descriptions classiques pour ajouter simplement l'observation d'une pauvre mystique contemporaine. »

Que va nous dire le Docteur Janet ? Hélas ! j'en suis honteux pour sainte Thérèse et pour sainte Chantal.

Dans cet état, surtout pendant la première période, la malade est nettement agitée... Non seulement elle va et vient dans la cour, elle sort brusquement et rentre précipitamment dans la salle, mais elle parle vivement à tort et à travers, elle se plaint, elle crie même de temps en temps, elle est capable quelquefois de faire des actes assez graves. C'est autrefois pendant les crises de torture que Madeleine allait trouver le commissaire de police pour lui faire des révélations sur les préparatifs d'assassinat du président de la République, sur un complot d'anarchistes qui se préparaient à faire sauter la Bourse, ou sur les crimes odieux commis « par les vendeurs de chair humaine ». C'est aussi pendant des états de ce genre qu'elle a écrit et envoyé sa lettre aux députés pour leur signifier « qu'ils trahissaient tous la France et que leur infâme conduite était démasquée »...

De l'angoisse à l'extase, I, 165, 166.

Madeline délire. Pourquoi donc la comparer aux grands mystiques dont le bon sens est toujours avéré ? Madeline délire et elle fait de l'illuminisme en grand :

Madeline a vu une mouche sur son oreiller... « c'est la figure que le diable a prise pour pénétrer dans ma tête si je m'endors ; vous dites bien qu'il y a des microbes malfaisants, pourquoi ne voulez-vous pas croire que le diable entre dans une mouche pour faire souffrir. Celle-ci s'est acharnée sur mes yeux et m'a causé des cauchemars et des souffrances inouïes, ce n'est pas une mouche ordinaire, croyez-le bien ».

De l'angoisse à l'extase, p. 168.

Dieu ne me répond plus, il ne me connaît plus, il me repousse il me hait, il m'a jetée dans les bras du démon... Il vient de se faire en mon âme une tempête qui a tout bouleversé et tout découvert. Oui, depuis longtemps je suis le jouet du démon, c'est lui qui m'a conduite ici, c'est lui qui me fait marcher sur la pointe des pieds, c'est lui qui a fait des marques sur mes pieds...

De l'angoisse à l'extase, p. 171.

Nous le croirions volontiers, si neuf fois sur dix la maladie n'expliquait ces caricatures de sainteté. [...]

La stigmatisation des saints va de l'intérieur à l'extérieur, mouvement qu'une fois de plus nous ne constatons pas chez Madeline.

Pour ne pas être accusée d'autosuggestion, elle écrit à sa sœur le 11 novembre 1895 : « Avec les souffrances que j'ai, il n'est pas possible de ne pas penser au crucifix ni au purgatoire, mais il me semble que ce ne sont pas les pensées qui causent les souffrances mais les souffrances qui causent les pensées ». Très bien : l'excès de ses propres douleurs appelle

la pensée de la crucifixion ; toutefois, de plaies d'amour reçues au préalable dans l'âme, nulle trace. [...]

Il faut distinguer l'extase *conséquente* à une contemplation d'amour intense de l'extase *antécédente*, opération miraculeuse de Dieu. De la première il ne saurait être question ici, puisque nous avons établi que Madeleine n'a point dû connaître l'état mystique proprement dit, n'ayant jamais sacrifié sa volonté propre.

On demandait un jour à saint Jean de la Croix comment l'âme entrait en extase ; il répondit : en reniant sa volonté propre et en faisant celle de Dieu. L'extase n'est pas autre chose que l'acte par lequel l'âme sort d'elle-même pour se jeter en Dieu. N'est-ce pas ce que fait celui qui obéit ? Il sort de soi, abandonne l'amour-propre et, ainsi allégé, ne respire plus qu'en Dieu¹⁷.

Quant à l'extase *antécédente*, qui n'est pas une « faiblesse » – suivant le mot bien connu de sainte Hildegarde – (faiblesse consécutive à l'absorption d'amour surnaturel), il est impossible de l'éviter. C'est ce qu'on appelle : « ravissement, élévation, vol de l'esprit, enlèvement. C'est tout un. » Et sainte Thérèse continue :

Ici, nul moyen de résister... C'est la plupart du temps tout à fait impossible. Très souvent, en effet, sans réflexion préalable, sans nulle coopération personnelle, vous vous trouvez saisi par un mouvement d'une force et d'une impétuosité inouïes. Vous voyez, vous sentez cette nuée s'élever en haut, ou si vous le voulez cet aigle puissant vous emporter sur ses ailes... Mon âme était emportée, et presque toujours ma tête suivait ce mouvement, sans que je pusse la retenir : quelquefois même, rarement pourtant, mon corps aussi était emporté, au point de se trouver élevé de terre.

Vie, c. XX.

Nous savons quels efforts Madeleine faisait pour persuader au Docteur Janet qu'elle ne touchait plus terre. Chez elle ce sont les pieds qui se contractent et dressent le corps ; chez sainte Thérèse, c'est l'âme qui enlève le corps, ravie qu'elle est par Dieu.

17. Édition de Barcelone, 1693.

18. « Une fois, ce repos commencé l'après-midi s'est prolongé jusqu'au lendemain soir... Par moments, je crois que je n'en sortirai plus et que je m'en irai ainsi tout doucement... *Si cela m'était possible, je marcherais pour lutter contre ces états, mais dans ce moment-ci je souffre trop dans les pieds...* » (21 juillet 1897).

Et Madeleine, qui veut s'élever de terre à tout prix, a le pouvoir de sortir de l'extase¹⁸, au moins sur l'ordre de son directeur laïc :

Madeleine est dans un sommeil profond avec l'apparence du ravissement, ne réagissant à aucune stimulation durant plusieurs heures. Je lui dis sans élever la voix : « Levez-vous et venez avec moi » ou, si elle semble ne pas entendre, j'emploie la formule qui lui plaît... « Demandez à Dieu qu'il vous permette de vous lever et de venir avec moi. » Après quelques moments, elle se lève avec lenteur, s'habille correctement et m'accompagne. Pendant cette marche, elle évite correctement les obstacles, et si quelqu'un lui demande de passer par un endroit particulier, ou lui dit un mot, elle obéit et elle répond. Elle a donc passé du sommeil le plus profond à l'état de simple recueillement. Inversement, si à ce moment je ne lui parle plus, elle s'immobilise de nouveau. Elle est donc retombée du recueillement à l'extase et au ravissement.

Elle sait elle-même qu'elle peut en augmentant ou en diminuant les mouvements rendre l'état de sommeil plus ou moins profond...

Ces états sont donc tous analogues : ce qui est important, c'est simplement l'immobilité, la suppression de l'action plus ou moins complète.

De l'Angoisse à l'extase, I, 48, 49.

Le Professeur Janet est vraiment tout-puissant. Madeleine l'est cependant bien plus que lui. Comme il lui demandait pendant la guerre si elle était encore pareillement absorbée, elle lui répondit, presque scandalisée : « *Oh ! vous ne voudriez pas, en ce temps-ci !* »

C'est nous qui sommes scandalisés, car nous avons sainte Thérèse en main et nous lisons : « C'est une lutte terrible et qui sert de peu lorsque Dieu veut agir, car il n'y a pas de pouvoir contre son pouvoir...¹⁹ » Ainsi, non seulement Madeleine peut « en argumentant ou en diminuant les mouvements rendre l'état de sommeil plus ou moins profond », comme l'a constaté le Docteur Janet, mais elle peut supprimer radicalement ses sommeils ! Nous nous trouvons devant un cas d'illuminisme très accusé, sinon de supercherie. En effet, pourquoi Madeleine n'a-t-elle pas toujours freiné puisqu'elle savait qu'elle devait faire tout son possible « pour empêcher ces états qui ne sont pas du tout la perfection quand bien même ils viendraient du bon Dieu » ? Elle mentait donc effrontément lorsqu'elle écrivait à sa sœur dans la même lettre du 3 juin 1896 : « Dieu m'a accordé le plus souvent qu'il n'y paraisse rien et je compte que cette grâce me sera entièrement accordée » ?

19. *Vie*, c. XX.

Non, Madeleine ne mentait pas²⁰. Souvenez-vous bien que si elle peut ce qu'elle veut, c'est à son insu. Il y a beau temps que sur les « cassettes de son sens propre » elle a écrit en gros caractères : volonté de Dieu.

Elle est sincère, mais dans l'illusion totale. Elle eut été suffoquée, si sa sœur lui avait déclaré que, de certains silences, elle déduisait qu'elle tenait étonnamment à l'extraordinaire.

Après expériences, le Père C. y vit clair. « *Elle a son système à elle de supposition, – écrit-il le 3 novembre 1892, – je n'avais pas à contredire pour ne pas l'attrister davantage.* » [...]

Le Docteur Janet n'est pas du tout convaincu. Madeleine déclare :

C'est Dieu qui, par son commandement, rend les choses morales, c'est Dieu qui me dit qu'il m'aime, c'est lui qui règle mes ardeurs, c'est Dieu qui le veut.

« Comment savez-vous que Dieu le veut ? réplique le Docteur. Comment reconnaissez-vous qu'il l'a dit, puisque c'est toujours vous qui parlez en son nom, puisque vous lui faites dire tout ce que vous voulez ?... J'ai bien peur que vous ne baptisiez vos amours de divins afin d'en jouir sans scrupule²¹. »

Madeleine proteste énergiquement, car elle a aussi une foi ardente, invincible, en sa sincérité. Et c'est bien exact qu'elle n'est pas vicieuse. Le Docteur Janet, à la page 76 de son premier tome, lui a fait un certificat qui vaudra toutes les indulgences du moraliste : « Madeleine, qui est en réalité et qui a été toute sa vie la plus pudique et la plus chaste des femmes, perd toute pudeur dans certaines crises d'extases... ».

20. « Nous avons vu combien il est difficile de parler de la sincérité ou du mensonge des névropathes. Le problème est ici particulièrement délicat, car il s'agit d'un délire religieux. Madeleine n'est ni sincère ni menteuse au sens usuel des mots : elle affirme et elle croit dans son état anormal des choses qu'elle ne croirait pas dans son état normal ; elle ne sait plus conformer l'expression à sa pensée, car elle ne sépare plus sa pensée de l'expression. » *De l'angoisse à l'extase*, I, 451. « Pour nous, le symbole est l'expression de l'objet mais il n'est pas l'objet lui même ; l'imaginaire... n'est pas une réalité du monde extérieur. Pour Madeleine, la présence du symbole équivaut toujours à celle de l'objet, et la pensée de l'imaginaire à la contemplation extérieure. Elle a fait la remarque bizarre que sa salive a effacé une tâche d'encre, et elle ajoute par comparaison : « C'est comme le sang du Christ qui efface les péchés du monde. » Pendant quelque temps après cette remarque, elle va dire qu'elle crache du sang et que sa salive est le sang du Christ. » *Id.*, I, 450.

21. *De l'angoisse à l'extase*, tome I, p. 122 à 124.

Ces extases sont pathologiques, voilà pourquoi Madeleine échappe aux condamnations sévères portées par l'Église contre les divagations licencieuses des Illuminés de tous les âges.

Quelle est donc l'activité productrice de Madeleine ? Tout ravissement, fût-il d'une heure, doit apporter un « immense profit²² ».

Nous avons longuement parlé de l'humilité, condition et fruit de l'oraison. Nous n'y reviendrons pas. Mais nous insisterons sur un critère d'importance plus capitale encore : la charité pour le prochain. [...]

Confrontons une dernière fois l'attitude de Madeleine avec l'enseignement de sainte Thérèse :

Sainte Thérèse

Non, mes sœurs, non, le Seigneur veut des œuvres, Il veut, par exemple, que, **si vous voyez une malade que vous pouvez soulager, vous laissiez hardiment votre dévotion pour l'assister, que vous lui témoigniez de la compassion, que sa souffrance soit la vôtre**, et que, s'il en est besoin, vous jeûniez pour qu'elle ait à manger ; et cela moins pour l'amour d'elle, que parce que telle est la volonté de votre Maître. Voilà la véritable union à sa volonté. Il veut encore que si on loue hautement une personne en votre présence vous vous en réjouissiez beaucoup plus que si on vous louait vous-même. A la vérité, cela est facile, car, lorsqu'on est humble, on souffre au contraire d'entendre son propre éloge. **Il est excellent encore de se réjouir lorsqu'on voit briller les vertus de ses sœurs, de déplorer leurs fautes autant que les siennes propres et de s'efforcer de les couvrir.** [...]

Madeleine

Elle refuse d'ailleurs de rendre le moindre service ; tandis que d'ordinaire elle se précipite dès qu'une malade a une crise d'épilepsie et aide à la secourir, **elle entend en extase le bruit de la chute et continue à écrire** : « Oui, puisque vous me le demandez, **je sais que C... a une attaque, mais cela ne me trouble aucunement, ma jouissance reste la même**, il me semble que tous les bruits de l'enfer ne la diminueraient pas. **Je suis élevée à une hauteur où rien ne peut plus m'atteindre.**

De l'angoisse à l'extase, I, 64 [...]

Nous ne croyons pas qu'on puisse qualifier d'*héroïque*²³ la charité de Madeleine envers Rosalie. C'était une cancéreuse, oui, mais le penchant

22. *Vie*, c. XX.

23. « On voit aspirer soudain à des choses héroïques. », *Vies*, c. XX.



Dessin fait par Pauline Lair Lamotte

de Madeleine pour l'abjection trouvait-il peut-être satisfaction dans les soins qu'exigeait la pénible maladie ? Nous avons le droit de le penser.

Madeleine a fait des actes d'une générosité excessive, elle n'a point pratiqué les vertus héroïques de l'âme purifiée. Alors qu'à Ségovie saint Jean de la Croix se fait violence pour descendre de la grotte où il demeure absorbé et répond doucement aux âmes qui l'assiègent ; Madeleine, jusqu'au terme de sa vie de pauvreté, fuit le commerce des hommes, des siens, et se replie dans une concentration stérile. Cela est condamnable. Sainte Thérèse enseigne que l'exercice de l'oraison

doit céder le pas aux devoirs tracés par l'obéissance ou l'intérêt spirituel du prochain. [...]

Ce texte du cinquième chapitre des *Fondations* est une condamnation sans appel de l'attitude de Madeleine.

En 1903, encore immobilisée, Madeleine – à qui ne manquait pas le goût de la direction spirituelle – écrivait :

Je pourrais, tout en restant étendue, consoler et encourager une de ces âmes persécutées. Il doit y avoir tant de très embarrassées en ce moment, auxquelles je pourrais être utile par mon expérience.

1^{er} avril 1903

La présente étude est destinée à exaucer ce vœu, car, je le répète, le cas de Madeleine a une portée générale, essentiellement pratique. Ce ne sont pas les lacunes d'une âme généreuse jusqu'à l'excès, et dont l'état pathologique motive ou atténue les erreurs, qu'il importait de saisir²⁴. Elles ne servent qu'à souligner les dangers d'illusion et la nécessité d'un contrôle et d'un frein, sur les impulsions les plus sublimes. Les cas de fausse mystique ne sont pas si faciles à découvrir qu'on n'ait besoin de s'exercer au discernement, car il y a non seulement un charisme mais un art du discernement. Voyez donc :

Jusqu'à présent, j'ai pu me confesser et communier régulièrement, Monsieur l'Aumônier a paru *très surpris* lorsque je lui ait dit ce que les

24. Dans une remarquable étude : *La psychologie de la conduite (Vie intel.* avril 1930), Roland Dalbicz déclare pourtant : « ... je voudrais mettre en relief la grande leçon psychologique qui me paraît se dégager de cet ouvrage (de Pierre Janet). Cette leçon, c'est l'intérêt de l'étude de la pensée morbide. C'est un fait formidable que l'existence de la pensée morbide, et il est curieux de constater que de ce fait l'humanité moyenne tend à détourner ses regards. »

médecins pensaient de ma maladie. Il m'a dit : qu'il était loin de se douter de cela, qu'il ne m'avait jamais trouvée « exagérée ».

3 juin 1896

Et c'était l'aumônier de la Salpêtrière et il confessait Madeleine régulièrement !

Cher lecteur, nous avons fait le procès de la pauvre fille dans un but très pratique. [...]

Un saint est un être suprêmement harmonieux. L'Amour l'a crucifié, aussi ses bras le tendent dans l'équilibre. Il rayonne la Paix, car chez lui c'est la « tranquillité de l'ordre ».

Pourquoi ne serait-il pas joyeux ?

La joie de Thérèse d'Avila, la joie de François d'Assise, ces joies divines, Madeleine ne semble pas les avoir connues au cours de sa vie vagabonde. C'est qu'elle a vécu dans l'inquiétude. Son existence errante se détache sur un fond noir. Sous la forme négative du dénuement, l'absolu l'a séduite. Elle a vécu dans cet excès, loin de la prudence, loin de la sagesse. Elle n'est pas « sainte » car elle n'est pas harmonieuse. [...]

Ce n'est pas sans motif que l'Église a supprimé la vie anachorétique, et donc toute vie religieuse hors cadre, au concile de Trente ! Il y a tant d'âmes excentriques qui n'ont qu'en marge le goût d'agir ! Le cloître leur fait peur. Il étouffe à petit bruit l'esprit d'indépendance. Bien naïvement elles diraient avec Madeleine :

Pour moi, le cloître doit être une solitude intérieure, une privation absolue de toute satisfaction trop naturelle du cœur.

14 octobre 1894 [...]

Nous avons terminé le procès de Madeleine, entrepris du point de vue spirituel. Qu'elle nous pardonne d'avoir fait l'avocat du diable ! C'est pour le bien des âmes que nous avons tenté de mettre à nu la sienne. Qu'elle n'ait plus « peur de donner une *idée fausse* de ce qui s'est produit sur les saints » et en eux ! Elle n'est pas comme ils sont : un chef-d'œuvre.

– Son don n'est pas intégral : elle a réservé les « cassettes du sens propre ».

– La proportion due à la Beauté lui fait défaut : elle a manqué de prudence, de sagesse.

– Nulle splendeur enfin : un jour inquiétant, longtemps sinistre, l'environne.

Madeleine n'est pas un chef-d'œuvre spirituel.

Et c'est pour nous une tristesse ! Car elle a aimé Dieu, elle a tendu vers Lui comme elle a pu. Elle est morte dans son amour.

.....
Je voudrais bien avoir sa place au ciel !

Ces derniers mots sont du prêtre qui l'a confessée et communie la dernière semaine.

Elle s'est éteinte seule.

Et une voix douloureuse nous demande : « Est-il donc possible qu'une âme qui a aimé Notre-Seigneur comme elle l'a aimé, qui a, de bonne foi, suivi la voie dans laquelle elle était entrée, évitant la jouissance, recherchant la douleur, et cela par l'amour *exagéré*, si l'on veut, de Jésus Crucifié, est-il donc possible qu'un Dieu bon et aimant la laisse tomber pareillement dans l'illusion ? »

Dieu permet l'illusion, mais récompense tout bon vouloir. Tout concourt au bien de ceux qui l'aiment.



Pauline Lair Lamotte
Photographie prise à la Salpêtrière

Histoires de symptômes Histoires d'âme

Essai de psychanalyse sociohistorique

Jacques Maître

LA QUESTION des rapports entre religion et symptôme resterait vaine si on ne commençait pas par circonscrire le débat. Je propose de parler du catholicisme, tel qu'il se présente dans notre pays et en évitant de mêler les époques sans précautions. Du côté du symptôme, il faut au moins distinguer d'emblée entre la visée psychiatrique et l'interprétation psychanalytique.

L'attitude de « Madeleine Lebouc¹ » qui veut rester fidèle à son vœu de pauvreté radicale est posée par Janet comme symptôme psychiatrique : une femme instruite, formée au métier d'institutrice, parlant couramment l'anglais, manifeste une incapacité de gagner sa vie ! La référence religieuse ne se trouve aucunement prise en compte par le médecin, qui s'en tient au comportement sans s'occuper de la culture où ce comportement prend du sens. A l'inverse, du côté de la théologie mystique, l'évaluation d'un cas interfère étroitement avec le diagnostic des psychiatres.

Un livre de Jean-François Six, *Névrose et sainteté*, propose sur le dossier de sainte Thérèse de Lisieux certaines interprétations qui se veulent psychanalytiques² ; René Laurentin fait le bilan de cette tentative par l'évaluation suivante : Thérèse « en est sortie indemne » ; la question est alors de savoir si la « névrose » a été guérie dès lors que Thérèse accédait à la sainteté. L'interprétation psychanalytique est implicitement assimilée à un verdict psychiatrique.

1. Jacques Maître, *Une inconnue célèbre. Madeleine Lebouc / Pauline Lair Lamotte (1853-1918)*, Paris, Anthropos, 1993, collection « Psychanalyse ». Par suite d'une coquille, l'année de naissance indiquée fautivement sur la couverture est « 1863 ».

2. Jean-François Six, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux. Névrose et sainteté*, Paris, Seuil, 1972, et *Thérèse de Lisieux au Carmel*, Paris, Seuil, 1973.

PSYCHANALYSE ET SOCIOHISTOIRE

Les théologiens considèrent couramment l'interprétation psychanalytique de faits religieux comme dévalorisation qui ramènerait le haut vers le bas, alors que, à leurs yeux, l'inspiration jungienne ne présenterait pas cette fâcheuse orientation. Réciproquement, l'attitude du fidèle qui se veut « enfant de Dieu » confortera un freudien dans la lecture de ce sentiment religieux comme symptôme de dépendance infantile à l'égard des figures parentales.

Évoquer les rapports qui jouent entre religion et symptôme oblige à prendre en compte la sociohistoire, car « la religion » n'est pas une réalité uniforme à travers les siècles et les sociétés. Encore faut-il s'équiper des moyens théoriques et méthodologiques nécessaires à une investigation psychanalytique articulée sur les processus sociohistoriques. C'est ce que j'ai tenté d'amorcer en profitant de l'essor qu'ont pris l'histoire de la spiritualité et la psychanalyse au cours de notre siècle³.

L'articulation de la psychanalyse sur des dossiers sociohistoriques

La visée épistémologique de cette démarche s'appuie initialement sur le concept d'*idéologie*, posé à l'interface de la psychanalyse et des sciences sociales. Je l'ai défini comme agencement de représentations, valeurs et pratiques sociales dont la légitimité se circonscrit dans un groupe ; en même temps, l'idéologie constitue un objet investi par chaque sujet selon les modalités de son histoire familiale et personnelle. Ainsi, une dialectique s'établit entre la sphère idéologique assurant la

3. Mon thème général est constitué par la mystique féminine affective développée en Europe occidentale depuis la réforme cistercienne ; pour commencer, j'ai écrit quatre monographies cliniques approfondies sur des cas datés des alentours de 1900, en vue d'aboutir à un ouvrage de synthèse longitudinale traversant la période qui se déroule depuis Hildegarde de Bingen (1098-1179) jusqu'à Thérèse de Lisieux (1873-1897). Références : *L'autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy « Introïbo »*, Paris, Anthropos, 1994, avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu, collection « Psychanalyse » ; *L'orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, Paris, Éditions du Cerf, sous presse, préface dialoguée de Michèle Bertrand et Ginette Raimbault, collection « Sciences humaines et religion » ; *Les stigmates de l'hystérique et la peau de son évêque. Laurentine Billoquet (1862-1936)*, Paris, Anthropos, 1993, préface d'Émile Poulat, collection « Psychanalyse » ; *Une inconnue célèbre. Madeleine Lebouc / Pauline Lair Lanotte (1853-1918)*, ouvrage cité ; *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*. Actuellement en cours de rédaction.

régulation du groupe et la sphère idéologique en tant que partie prenante dans le champ de la subjectivité⁴.

La religion – du moins dans les confessions dominantes en Europe – est une institution sociale reposant ouvertement sur l'affirmation d'un au-delà (au-delà des déterminations concrètes qui limitent tout sujet), avec les affects, les représentations, les pratiques et les normes correspondants, ce qui permet de proposer au sujet une satisfaction de ses désirs qui s'affranchit dans une certaine mesure du contrôle exercé par les processus secondaires. L'emprise de la religion s'ancre dans l'interface entre le renforcement qu'elle procure aux idéologies des groupes les plus divers et le discours qu'elle tient aux sujets : ce dispositif capte l'adhésion des individus à des stratégies sociales dont la nature déterminée échappe ainsi aux acteurs eux-mêmes, et il légitime socialement chez ces mêmes individus des processus psychiques qui, sans cela, seraient tenus par les instances de contrôle social pour un refus pathologique de la réalité. Dans cette perspective, la religion institue et propose notamment un langage, une imagerie et des contraintes du jeu social légitime (les enjeux et les règles).

L'investigation sociohistorique devra d'abord établir et exploiter méthodiquement le dossier de telle façon que la démarche propre à la psychanalyse puisse se dérouler d'une façon aussi clinique que possible. Les processus sociohistoriques auront été reconstitués sur les points essentiels où ils donnent sens aux subjectivités et offrent au désir des chemine-ments légitimes ; on établira comment ce qu'ils proposent répond concrètement aux pulsions des sujets. Telle est du moins la visée idéale qui a guidé mes travaux sur l'expérience mystique.

En psychologie historique, les données de base sont constituées par les œuvres culturelles et la recherche psychologique s'attache fondamentalement à la culture ; dans une orientation différente, plus clinique, il s'agit de s'attacher en profondeur à une (ou plusieurs) personne(s) nommément désignée(s). Les travaux de deux chercheurs américains peuvent fournir respectivement une certaine illustration de ce clivage⁵.

4. J'ai explicité cette conception dans un article déjà ancien, « Sociologie de l'idéologie et entretien non-directif », *Revue française de sociologie*, 16, 1975, 248-256.

5. Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, et Rudolf M. Bell, *L'Anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUF, 1994.

Toutefois, Rudolf M. Bell, malgré son orientation assez clinique, considère la démarche psychanalytique comme hors de portée quand on traite des dossiers historiques :

La théorie psychanalytique, appliquée à un problème historique, devient facilement purement descriptive ou réductionniste ; et même lorsqu'elle prétend être explicative, elle ne permet pas d'atteindre à la preuve. Les serpents, les crapauds et les bêtes féroces abondent dans les hallucinations des saintes anorexiques ; mais pourquoi devrions-nous considérer qu'elles ont une signification tant sexuelle que religieuse⁶ ?

Une réponse peut être fournie : l'interprétation mettant en jeu les pulsions inconscientes devra s'appuyer sur le discours du sujet et sur des éléments tels que rêves ou les actes manqués. Ainsi, la psychanalyse sociohistorique ne se contente pas de tendre à une posture clinique, elle veut mettre en œuvre une clinique du sujet référée à la coupure introduite par Freud. Reste à voir si on dispose des éléments nécessaires.

Monographies cliniques

En psychanalyse sociohistorique, il me semble que le matériel de l'interprétation analytique existe dans les cas les plus favorables. Il consistera notamment en écrits, en propos et en éléments de biographie. La mystique offre ici des ressources particulières, du fait qu'elle donne classiquement lieu à une écriture (par la personne elle-même ou par un témoin privilégié), au recueil attentif des dires et à des récits de vie. Toutefois, la sociohistoire doit en tirer au clair les conditions de production et de transmission, ce qui permet ensuite de récupérer des échos du discours et du vécu. Cette démarche sera clinique dans la mesure où elle s'attachera à la façon dont tel ou tel sujet investit et métabolise dans son histoire personnelle des éléments de sa culture et de son existence⁷.

6. *L'anorexie sainte*, *op. cit.*, p. 22-23.

7. Dans un certain nombre de cas, la levée du pseudonymat sera le préalable à l'établissement d'une monographie clinique approfondie, notamment lorsque la personne aura fait initialement l'objet de publications théologiques, psychiatriques ou psychanalytiques évitant de révéler sa véritable identité. On connaît bien les travaux suscités par l'identification des cas de Freud. De même, Jean Allouch a pu consacrer une monographie clinique approfondie à Marguerite Anzieu, l'*Aimée* présentée dans la thèse de Lacan.

Comme on procède habituellement dans le travail clinique, les généralisations peuvent venir de rapprochements entre des cas individuels typiques. Analyser des fantasmes que sollicite l'imagerie du Sacré-Cœur se pratique par deux voies : interpréter sa figuration et les textes ecclésiastiques qui en donnent une codification officielle est tentant, mais risque de rester dans le domaine culturel ; prêter attention à ce que telle mystique dit de ses fantasmes par rapport au Sacré-Cœur sera d'emblée plus clinique et pourra, dans un second temps, permettre une relecture psychanalytique des données iconographiques ou herméneutiques. De toute façon, dans un travail fondé sur la sociohistoire du catholicisme, il restera essentiel de prendre en compte l'insertion du sujet dans le champ religieux. C'est encore Rudolf M. Bell qui conclut d'une façon très démonstrative :

Parmi le nombre total incalculable d'anorexiques au Moyen Âge, seule une petite partie, probablement, réussit à convaincre leurs parents, puis les officiels de l'Église, que leur comportement étrange était inspiré par Dieu. [...] Nous cherchons à comprendre ces femmes et éventuellement à en tirer des conclusions concernant notre propre monde, mais cela nous est possible uniquement dans la mesure où nous conservons à l'esprit les dimensions psychologiques du jeûne délibéré, mais aussi les impératifs culturels de la sainteté médiévale, parce que l'anorexie sainte se situe à la croisée de ces deux chemins⁸.

MADELEINE / PAULINE

Virtuosité religieuse et symptôme

Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, la psychiatrie française constituait pour une bonne part ses catégories en médicalisant des phénomènes « religieux » observés dans le cadre de troubles présentés par des patients à l'hôpital. Les traits merveilleux qui foisonnent dans l'hagiographie traditionnelle se retrouvaient dans les dossiers de malades, au point que des maîtres illustres, comme Charcot, Bourneville, Legué, Gilles de La Tourette, étendent leurs diagnostics à des cas historiques (Thérèse d'Avila, Jeanne Féry, Jeanne des Anges) ou à des mystiques de leur époque (Louise Lateau). Les faits imputés par les théologiens à l'action d'êtres surnaturels – Dieu ou démon – deviennent des symptômes de maladies mentales, où l'« hystérie » tient le devant de la scène.

8. *L'anorexie sainte, op. cit.*, p. 29.

Il y a un siècle, aux origines de la psychanalyse et de son antidote, le janétisme, on trouve une affirmation commune : Thérèse d'Avila serait la patronne des hystériques. Stigmates de la Passion chez les mystiques et stigmates médicaux de l'hystérie s'entrecroisent dans un sabbat où une Laurentine Billoquet (1862-1936) fait pour nous figure de danseuse étoile. Depuis Catherine de Sienne jusqu'à Marthe Robin (1902-1981), l'anorexie sainte sera interprétée religieusement comme « inédie », virtuosité stupéfiante chez des femmes qui se veulent nourries par la seule Eucharistie. Les recherches de Bell sur l'« anorexie sainte » ont été inspirées initialement par une conférence que Janet avait donné à Harvard⁹, où il soulignait les rapports étroits de l'expérience mystique avec l'anorexie. Janet n'a pourtant pas repris ce thème dans le gros ouvrage qu'il a consacré à « Madeleine Lebout », *De l'angoisse à l'extase*. De même, il y a renoncé au diagnostic d'hystérie posé lorsque sa patiente était hospitalisée à la Salpêtrière. Mais il entend expliquer psychiatriquement la vie mystique à partir du cas typique de Madeleine, quitte à concéder que celle-ci n'est pas géniale comme Thérèse d'Avila. L'illustre professeur du Collège de France considère l'extase comme fondement de la religion ; il veut instituer une véritable expérience sur les sentiments religieux essentiels, en observant les processus psychiques de l'extase au Laboratoire de psychologie de la Salpêtrière, dans les meilleures conditions scientifiques. Il s'aventure ainsi sur le terrain occupé par les théologiens, qui useront de leur propre logique pour se défendre en rejetant Madeleine du côté de la folie, bien loin de la mystique « authentique ». Janet et ses adversaires théologiens auront du moins fonctionné dans une certaine connivence, l'un et les autres enfermant Madeleine dans son statut psychiatrique de malade.

Les théologiens arriveront à surenchérir en fantasmant sur le caractère pathologique des symptômes observés chez Madeleine. Ainsi, faisant flèche de tout bois, le Père Bruno de Jésus-Marie¹⁰ épingle sa sollicitude dans les soins prodigués à une amie cancéreuse, Rosalie Bourland ; alors que le dévouement mystique aux cancéreux est traditionnel depuis la disparition de la lèpre, le religieux veut y voir, dans

9. Ouverture de l'année universitaire 1906-1907.

10. Cf. ce même numéro p. 7. Ce religieux, fondateur des *Études carmélitaines*, était un carme, donc un fils de Thérèse d'Avila. En rejetant Pauline vers la maladie mentale et l'absence de vie mystique, il défendait sa mère symbolique contre la théorie iconoclaste de Janet.

le cas de Madeleine, le symptôme des goûts pathologiquement morbides correspondant bien à ce qu'on peut attendre d'une fausse mystique :

Nous ne croyons pas qu'on puisse qualifier d'héroïque la charité de Madeleine envers Rosalie. C'était une cancéreuse, oui, mais le penchant de Madeleine pour l'abjection trouvait-il peut-être satisfaction dans les soins qu'exigeait la terrible maladie ? Nous avons le droit de le penser.

Alors, pourquoi ne pas le penser de bien des mystiques authentifiés par l'Église ? Encore ne trouve-t-on chez Madeleine aucun trait de la coprophilie fréquente chez les virtuoses de cette tradition : baiser sur les plaies, succion du pus (chez Catherine de Sienne, par exemple).

Pour échapper à la gravitation autour du statut de malade mentale où on a tenté d'enfermer Madeleine, il fallait d'abord collecter les éléments d'une investigation sociohistorique comme base d'un travail clinique. Le point de départ fut l'identification de la personne comme étant Pauline Lair Lamotte, troisième fille d'une famille bourgeoise de Mayenne. A sa naissance, en 1853, une certaine mésentente marque les relations entre les parents ; le père, chapelier, est républicain et internationaliste (sous le Second Empire !), et il aime faire admirer la nature à ses filles ; la mère lui reproche de s'attacher trop peu à faire prospérer le commerce. Derrière les rideaux de son petit lit, Pauline enfant entendra souvent sa mère et sa tante maternelle dauber l'incurie économique du père. L'aînée, Sophie, titulaire du brevet, commencera très jeune à gagner sa vie, entamant une carrière d'institutrice au Mans, où elle deviendra une figure marquante de l'enseignement libre. Ayant acquis la même formation, Pauline semble destinée au même avenir professionnel. A 19 ans, elle partira pour Londres, afin de se placer comme préceptrice dans une famille. Pendant ce temps, Sophie est devenue tertiaire franciscaine et elle a pris comme directeur de conscience un capucin, le Père Conrad ; figure maternelle qui tiendra toujours une place majeure dans la vie de Pauline, elle inculque sa spiritualité à sa cadette. Mais la ligne de celle-ci va diverger en la faisant basculer dans une expérience mystique.

A Londres, en 1873, pour aller chaque matin entendre la messe à la chapelle des franciscaines, Pauline traverse le quartier de la Tour, l'endroit d'Europe où la misère du prolétariat industriel atteint ses degrés les plus extrêmes au témoignage d'Engels (1845) et de Marx (1867). Elle écrit à son aînée :

On n'a pas idée de ce que sont les pauvres en Angleterre. [...] Je pouvais comparer la pauvreté de saint François avec cette misère hideuse.

Dès lors, elle découvre pour toujours sa vocation : suivre l'exemple de saint François, abandonner son patronyme, son rang social et son patrimoine, vivre parmi les miséreux dans un extrême dénuement et trouver son bonheur dans les seules ressources de l'amour divin.

La posture de Pauline prend toute sa portée idéologique, à l'articulation du sociohistorique et du subjectif, si on considère le conflit qui oppose à l'époque les franciscains et les capucins, bien que les deux ordres soient issus de saint François. Devant la surexploitation du prolétariat, les franciscains estiment que le témoignage évangélique passe par la lutte pour la justice sociale ; leurs rivaux considèrent cette thèse comme favorisant le socialisme et la révolution, car mettant l'accent sur les biens matériels alors que les biens spirituels seuls sont nécessaires. Tertiaire franciscaine dans la branche dirigée par les capucins, Pauline subvertit le débat en déclarant qu'elle s'applique à elle-même le principe selon lequel seuls les biens spirituels répondent à un besoin réel. Une telle façon de révoquer les enjeux constitutifs du champ social est proprement mystique. Elle conduit Pauline à partager le sort du sous-prolétariat parisien sur la butte Montmartre aux lendemains de la Commune.

Bien sûr, sous l'angle psychanalytique, ce choix traduit des symptômes : l'écho d'une enfance où Pauline était coincée entre une mère acariâtre et un père détaché de l'argent. Le père auquel Pauline s'identifiera, François d'Assise, fils de négociant dans une cité commerçante, vécut au début du capitalisme marchand dans le dénuement, la marginalité, l'impotence économique, la souffrance, et finalement les blessures de la stigmatisation. Il se trouvera idéalisé, mais dans une figure de dévalorisation sociale. Le patronyme sous lequel Pauline vit dans les bas-fonds parisiens – Lebouc – est également significatif. La connotation hypervirile du « bouc » a bien pu signifier la revendication d'avoir un père qui fasse mieux le poids en face de la mère que Prosper Lair Lamotte en face de Sophie Fouésil. Toutefois, le bouc émissaire de la Bible est battu, rejeté, chassé dans le désert, espace du dénuement mortel. C'est encore une figure de père détrôné qui se dessine ici.

Pauline accède à la guérison quand elle accepte de reprendre sa place dans la constellation familiale, donc dans l'histoire des Lair Lamotte, portant à nouveau son « vrai » patronyme, parlant de ses maladies comme banalement somatiques, menant sa vie de femme dans la pratique ascétique et maternante de la spiritualité franciscaine.

Une décennie ponctuée de délires

Pourtant, la décennie des 40 ans, inaugurée par la mort du Père Conrad, aura été marquée chez Pauline par des oscillations extrêmement éprouvantes. Chaque crise la fait passer successivement par des phases de tentation, de sécheresse, de torture (allant à certains moments jusqu'au délire), d'extase et de consolation, alors que son état ordinaire reste l'équilibre.

Le symptôme qui conduisit initialement Pauline vers les hôpitaux était une contracture très douloureuse au bas des jambes, qui l'obligeait à marcher sur la pointe des pieds. N'ayant pu en déterminer ni la cause ni une thérapie appropriée, Janet conclut à une démarche hystérique typée. Moins de trois mois après l'arrivée de sa patiente dans le service de Fulgence Raymond, il présentait le cas dans ce sens au III^e Congrès international de psychologie (Munich, 6 août 1896). De son côté, Pauline expliquait le rehaussement de ses talons par un début de lévitation : elle s'attendait à finir par décoller du sol et partir à travers les airs pour Rome où elle remplirait une mission assignée par Dieu, consistant à obtenir du pape la proclamation du dogme de l'Assomption de la Vierge. Janet disait que Pauline avait inventé ou cru inventer ce dogme ; en réalité, Pauline ne faisait que se référer à la piété commune de l'époque. Pour Janet, l'idée même de lévitation était un non-sens ; Pauline en alléguait la banalité dans les hagiographies. Une fois guérie, elle considérera de telles idées comme des bêtises et s'étonnera d'avoir pu tenir des propos aussi absurdes. Vingt ans plus tard, Janet réfléchira sur l'évolution de la maladie et sur les multiples déformations qui se seront installées sur le squelette de sa patiente. Il révoquera le diagnostic d'hystérie et postulera une syringomyélie. Les péripéties des discours tenus respectivement par Janet et Pauline illustrent bien la dialectique du médical et du religieux autour du symptôme dès que celui-ci est posé comme chargé de symbolisme.

Un autre thème analogue est celui des stigmates de la Passion. A partir de la Toussaint 1896 et jusqu'en 1899, Pauline présente 23 fois des plaies sanglantes sur le cou-de-pied et parfois sur le sein gauche. Janet se mobilise avec toute sa curiosité pour étudier dans des conditions scientifiques privilégiées un phénomène assez courant au XIX^e siècle, mais observé d'ordinaire à l'intérieur d'institutions catholiques. D'accord avec les Charcot, Bourneville et Bernheim, Janet pense qu'il peut être dû à un processus psycho-physiologique, d'autant plus qu'il exclut dans le cas de Pauline toute éventualité de simulation et que ces

plaies apparaissent le plus souvent à l'époque de la menstruation. Pauline reste beaucoup plus sereine. Elle est extrêmement ennuyée de la gêne causée par ces hémorragies.

Avec les souffrances que j'ai, il n'est pas possible de ne pas penser au crucifix ni au purgatoire, mais il me semble que ce ne sont pas les pensées qui causent les souffrances, mais les souffrances qui causent les pensées. [...] Souffrant depuis longtemps de rhumatismes, je pense qu'il a plu à Dieu de donner à mes douleurs une forme qui rappelle que la souffrance est une participation au crucifiement que Jésus a voulu endurer pour nous sauver. Ce n'est pas lorsque j'ai reçu ces marques que j'ai le plus souffert.

Toujours raisonneur, Janet lui objecte que sa plaie du côté est à gauche, alors que les crucifix la figurent ordinairement à droite ; Pauline rétorque tranquillement, avec tout son bon sens :

Le grand Christ dans l'église de la Salpêtrière a la plaie à gauche et à la place du cœur.

Elle aurait pu ajouter que la plupart des stigmatisés ont eu la plaie à gauche, notamment Louise Lateau (1850-1883), le cas le plus célèbre de l'époque.

Les thèmes délirants se développent surtout dans les phases de « torture », avec des modalités persécutives et apocalyptiques. Leurs références historiques sont clairement les attentats anarchistes, l'alliance franco-russe abhorrée par Pauline, les faits divers des bas-fonds de Paris. Cancer, crimes, cannibalisme, carnages et catastrophes constituent chez elle les éléments d'une fascination devant l'horreur du corps tué, dépecé, dévoré. Il s'agit aussi de son propre corps, comme le montrent certains de ses délires. Le combat entre les êtres surnaturels est souvent la trame du scénario. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que ces épisodes ne forment pas le courant de la vie ordinaire chez Pauline durant son hospitalisation. Elle ne s'est d'ailleurs jamais trouvée internée et elle circule librement dans Paris, sauf certains jours où le médecin la juge trop perturbée.

La tâche que se fixe Janet consiste à centrer son travail sur Pauline comme « extatique » en faisant de ce terme un concept psychiatrique chargé de symptômes et en lui donnant la portée du fondement essentiel des sentiments religieux. Le cas devient un exemple typique de la mystique. Ce dernier point sera vigoureusement contesté par les théologiens, qui se montreront donc d'accord avec le médecin pour majorer la place

des symptômes psychiatriques. Tout doit se trouver rapporté à l'interprétation délirante que Pauline a donnée par moments, au cours de la décennie de ses 40 ans, devant les souffrances que lui causaient ses contractures musculaires et les cycles de sa thymie. Ni les uns ni les autres ne voudront entendre le discours tenu par Pauline comme sujet, où affleurent ses symptômes au sens psychanalytique, en rapport avec sa place dans l'histoire familiale.

Le saint, rebut de la jouissance

La théologie mystique distingue classiquement entre les « phénomènes extraordinaires » selon qu'ils sont naturels, diaboliques ou divins. A l'époque même où on cesse de brûler les sorcières pour les déférer aux magistrats et aux médecins, le discernement des esprits devient pointilleux et les exploits corporellement spectaculaires suscitent une méfiance croissante des autorités ecclésiastiques. Quand des théologiens dévalorisent Madeleine Lebouc en réduisant son histoire à un dossier hospitalier de délirante, ils omettent ce qui les gêne : Madeleine a lutté toute sa vie contre la tendance au delirium¹¹ et elle a fini par y réussir définitivement, grâce à ses directeurs de conscience. Jacques Lacan écrit « *Le saint est le rebut de la jouissance*¹² » ; cette remarque peut s'appliquer à ce qui se passe pour Madeleine dans le réel ; elle renonce une fois pour toutes aux jouissances extatiques de la Salpêtrière, afin de rester fidèlement dans l'axe de sa « vocation » mystique.

Conformément à la doctrine classique en théologie mystique, le Père Conrad a toujours détourné Pauline de se complaire dans les phénomènes extraordinaires, alors même qu'il la considérait comme une sainte. Dans les périodes où elle était sujette à des extases, il lui interdisait d'assister à des cérémonies. Les délires ne commencent qu'à la mort de son père spirituel.

Janet avait bien relevé que les prêtres donnaient toujours d'excellents conseils à Pauline, mais il n'a pas saisi la nature de la relation qui légitime la direction de conscience. Valorisant la fonction médicale du « directeur » dans la psychothérapie des malades, notamment « psychasthéniques », il est vexé de constater que son autorité sur Pauline

11. Je prends ce terme au sens défini par Jean-Claude Maleval et Didier Cremniter, « Délire psychotique ou delirium névrotique. Essai de différenciation structurelle », *Bulletin de psychologie*, 1987, 40, n° 378, 21-36.

12. *Télévision*, Paris, Seuil, 1974, p. 29.

reste subordonnée à la volonté de Dieu. Or, dans la doctrine catholique, le directeur de conscience n'a autorité qu'au nom de Dieu et sous le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique.

PAULINE ET PIERRE

La virtuosité mystique de Pauline ne consiste pas dans les symptômes neuropsychiatriques qui fascinaient Janet : extases, stigmates de la Passion, délires religieux, inappétence. Elle se traduit dans le social par la « vocation » qui met en œuvre le retournement de la doctrine des capucins. Dans la subjectivité de Pauline, elle constitue une relation directe à l'existence de Jésus, depuis la conception de celui-ci jusqu'à sa crucifixion. Les modalités de ce vécu correspondent à la grande tradition mystique qui, depuis la réforme cistercienne, reste centrée sur la participation ici et maintenant à l'humanité de Jésus comme né d'une femme et destiné à la mort.

Pauline sur le divan

Dès la première année de son hospitalisation à la Salpêtrière, Pauline exprime d'abondance ses fantasmes mystiques. Ainsi, à la fin de 1896, Janet la fait s'allonger sur un divan au Laboratoire de psychologie, s'installe à proximité dans un fauteuil et donne à sa patiente la consigne d'exprimer sans réticences tout ce qui lui viendra à l'esprit. Pauline se voit assister à la vie de Marie, Jésus et Joseph aux alentours de la Nativité ; elle prend place dans la Sainte Famille et s'identifie tantôt à la mère, tantôt à l'enfant. Méconnaissant à la fois les racines culturelles de l'expérience mystique et l'expression de l'inconscient, Janet lui fait la leçon, relevant que la naissance réelle de Jésus se situe 1896 ans plus tôt. Psychiatrisant le « symptôme », il ne tient pas compte du fait que le discours de Pauline s'inscrit alors dans la légitimité mystique instituée au sein du catholicisme. Il en soupçonne par moments la signification psychanalytique, mais refuse d'y entrer.

Dieu m'a mise, murmure-t-elle pendant l'extase, dans un singulier endroit, dans une sorte d'armoire comme on enferme un objet précieux, une statue ; mon état tout passif me permet de rester dans la position où il m'a mise, je me sens bien au chaud et je ne souffre pas du manque d'air.

Janet commente pour le lecteur :

Où donc est-elle placée ? D'ordinaire j'ai peu de sympathie pour les symboles inventés par l'école Freudienne et systématisés d'une manière

absurde ; mais je ne peux m'empêcher de me souvenir ici que M. Freud a parlé de ces individus qui en rêve sont enfermés dans des armoires douces et tièdes. Il a soutenu que ces armoires étaient l'utérus de leur mère et que les individus rêvaient à leur vie fœtale. Est-ce que Madeleine n'est pas en train de se mettre dans le sein de Marie ? [...] Elle est Jésus lui-même dans l'utérus de sa mère.

Janet refuse son contre-transfert

Campé dans sa revendication du statut de « directeur », Janet entend quelque chose du transfert qui s'exprime sous le discours de Pauline, mais il se défend comme un beau diable, notamment à propos des séances qu'il organise à Noël 1896 au Laboratoire de psychologie.

Si l'on songe que pour Madeleine à ce moment-là je suis saint Joseph on voit que dans cette affaire j'ai joué un singulier rôle. [...] Je n'ai qu'un rôle secondaire et effacé, comme le pauvre saint Joseph lui-même dont j'ai revêtu le personnage. Je dois commander au nom de Dieu et non en mon nom personnel.

Le professeur se trouve « dans le rôle peu enviable de saint Joseph ».

Selon la saga de la Sainte Famille, Joseph n'est qu'un père officiel, faisant figure de père sans être géniteur, sans avoir de rapport sexuel avec son « épouse » ; il ne sera nommé le père ni dans le discours de la mère, ni dans celui de l'enfant. La fonction directoriale de Janet tourne à la caricature dans cette posture de faux-père, mis en place seulement pour sauver des apparences.

Le recul de Janet devant son contre-transfert et son désintérêt pour la place de Pauline dans l'histoire familiale des Lair Lamotte prennent leur sens comme symptôme dans le vécu religieux du médecin lui-même.

J'ai été jusqu'à 18 ans très religieux et j'ai toujours conservé tout en les réfrénant bien des dispositions mystiques¹³.

Adolescent, il avait fait une dépression très grave, à tonalité mystique, qui l'obligea à interrompre assez longtemps ses études. Son principal moyen de défense contre le retour de telles crises fut la pratique compulsive des sciences naturelles, sous la forme d'un herbier, mais aussi d'habitudes classificatoires assez caricaturales. C'est dire l'enjeu

13. Janet, dans l'article « Autobiographie psychologique », *Les Études philosophiques*, 1946, nouvelle série, n° 1, p. 82-87.

de sa relation avec Pauline, entre la fascination d'un contact direct avec le vécu mystique et la terreur de se trouver englouti dans l'émotion religieuse ; on se rappellera que la tension entre la fascination et la terreur définit précisément le sentiment du sacré dans la théorie classique de Rudolf Otto¹⁴.

Selon la théorie de Janet,

l'extatique est un scrupuleux qui tend vers l'hystérie, qui s'en approche momentanément sans jamais y atteindre tout à fait ». Les extases de Madeleine présentent les caractères essentiels de toutes les extases des mystiques les plus authentiques. Je dirai même, au risque de scandaliser, que la description des symptômes observés sur Madeleine me semble dans la limite des erreurs possibles plus exactes que les descriptions faites d'après des écrits lointains de mystiques traditionnels.

Janet fait ici allusion à Charcot, Legué, Gilles de la Tourette, Bourneville et Richer, qui avaient travaillé de seconde main. Mais le désir de l'emporter sur eux par l'observation directe d'une mystique n'est pas seul en cause.

Il y a dans l'extase quelque chose qui nous pousse à nous identifier, une joie qu'on voudrait partager.

Dans une série retentissante d'articles sur « Le mysticisme et ses retentissements pathologiques », parus en 1906 dans la revue des jésuites, *Études*, le Père Lucien Roure formule une remarque très éclairante pour nous :

Il y a trois quarts de siècle, au moment de la grande vogue de l'éclectisme rationaliste, on affecta de désigner par ce mot [« mystique »] tout ce qui était croyant, en particulier tout ce qui se réclamait du catholicisme. Cela n'allait pas sans quelque arrière-pensée. Dans l'intention des disciples de Cousin, mystique sonnait un peu comme illuminé ou déséquilibré. Appliquée au catholicisme, la qualification dispensait d'un plus ample examen. Elle le rangeait parmi les doctrines du sentiment ou de croyance par opposition aux systèmes philosophiques, fruits de la raison éclairée.

En revanche, depuis le XI^e siècle, l'Église

entend par mysticisme toute communication directe de l'âme avec Dieu. [...] L'âme élevée à l'état mystique saisit Dieu par une connaissance expérimentale.

14. *Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917.

Nous percevons ici comment Janet en vient à opposer dans une certaine mesure un désordre des sentiments à un ordre de la raison, donc à chapitrer Pauline comme une élève qui a mal compris le cours du professeur. Il met ainsi l'accent sur les comportements les plus échevelés, les symptômes psychiatriques les plus graves. A la fin de sa vie, il expliquera son orientation vers la psychologie de la religion par la problématique de sa jeunesse :

Je satisfaisais mes tendances religieuses et mon goût des sciences naturelles par l'observation précise, la classification et la critique.

Son rival viennois aurait peut-être vu là un moyen par lequel séparer l'affect de la représentation.

De leur côté, les théologiens valident l'expérience mystique comme connaissance authentique de Dieu ; ils vont donc relativiser les phénomènes extraordinaires. Critiquant une conférence prononcée par Janet sur Pauline sous le titre « Une extatique à la Salpêtrière » (1901), le Père Lucien Roure affirme :

La vie mystique, dans son plein épanouissement, dépasse le degré extatique. C'est dire combien il est superficiel de confondre l'extase et le fait mystique, de prendre, avec M. Pierre Janet, degrés d'extase comme synonymes de degrés d'oraison.

Finalement, à l'âge de 85 ans, Janet aura subi l'influence de Bergson et fera dans une certaine mesure retour à sa propre tentation d'adolescent en valorisant la portée métaphysique de l'expérience mystique ; pour y parvenir, il laissera Pauline en arrière, au bord d'un chemin trop parsemé de symptômes psychiatriques.

Nous n'osons plus dire que le mystique n'est qu'un malade, car il faudrait avouer que l'humanité toute entière l'est autant que lui, et nous le considérons comme un visionnaire et un révolutionnaire¹⁵.

Il revient sur son cas favori pour en conjurer les prestiges :

La malade Madeleine dont j'ai étudié les belles extases présentait un délire religieux, mais n'avait rien d'une mystique¹⁶.

15. « La psychologie de la croyance et le mysticisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, 44, p. 407.

16. « La psychologie de la croyance et le mysticisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, 43, p. 354.

La virtuosité spirituelle vient-elle sacraliser ou sacrifier le symptôme ? L'investissement idéologique du catholicisme constitue-t-il un choix d'objet qui magnifie le symptôme en lui conférant une signification religieuse sublime ou qui l'exorcise par un traitement ascétique du désir ? La stratégie ecclésiastique ne manque pas ici de s'appuyer sur des médecins catholiques pour disqualifier les phénomènes quand ils peuvent être ramenés à des symptômes psychiatriques. En 1931, à propos de Pauline Lair Lamotte, le Père Bruno de Jésus-Marie écrit dans la revue *Études carmélitaines* :

Nous sommes en pleine période de renouveau mystique. Pareille époque est toujours accompagnée d'une rançon d'illumination et de quiétisme.. Il est clair que le diable a beau jeu pour caricaturer l'action divine. La nature est là, avec ses misères, toute prête à trahir. C'est l'heure ou jamais de rapprendre, Dieu aidant, l'art de discerner le faux esprit du véritable et donc d'établir des critères qui vailent devant le psychiatre et devant le directeur de conscience. Prêtre et médecin peuvent fort bien s'entendre, l'expérience nous l'a prouvé en plusieurs occasions. Loin de pâtir du contrôle de la science, le surnaturel sort libéré de tout un équipage douteux..

Le monde ecclésiastique est devenu de moins en moins avide de performances spectaculaires dans le domaine mystique. Il serait pourtant faux de croire que les stigmates de la Passion, les anorexies saintes, les prophéties, et ainsi de suite ne trouvent plus leur place au XX^e siècle. Parmi bien d'autres, les cas de Gemma Galgani (1878-1903), Marie-Thérèse Noblet (1889-1930), Laurentine Billoquet (1862-1936), Thérèse Neumann (1898-1962), Marie-Julie Jahenny (1850-1941), Marthe Robin (1902-1981), du Père Pio, illustrent suffisamment la survivance de cette religiosité. Mais la mode en est passée dans le catholicisme officiel ; on la retrouve, notamment à travers certains médias, charriée dans le magma des hétérodoxies telles que les médecines parallèles, le spiritisme, les OVNI ou l'astrologie.

Pour démêler les références aux deux sens du terme « symptôme » – psychiatrique ou psychanalytique – on peut considérer des cas d'expérience mystique où ne foisonnent pas les « phénomènes extraordinaires ». Thérèse de Lisieux (1873-1897) fournit ici un exemple de modernité. Proclamée par Rome la plus grande sainte de notre époque, elle n'aura présenté aucun trait religieusement spectaculaire, mais, avec Dieu, elle a expérimenté à corps perdu un rapport modelé sur la relation du tout-petit avec la mère (ou à un père maternisé). Plus précisément,

il me semble qu'elle met en œuvre un « complexe de la mère morte » au sens d'André Green¹⁷ ; mais qu'en est-il de son symptôme, connoté par une angoisse lancinante d'être anéantie ? Son autobiographie s'articule autour de moments psychiquement décisifs, où elle n'a plus été après comme avant. Elle les dit comme bonds dans la découverte de sa « petite voie » mystique ; on peut les interpréter comme élaborations de traumas précoces. Enfin sont venus les propos qu'elle tint durant les dernières semaines de sa vie, où elle retrouvait le parler patois de sa nourrice pour commencer à mettre en mots les « agonies primitives » de sa première enfance. Chez beaucoup de mystiques, mais d'une façon particulièrement aiguë chez Thérèse, le rapport entre le nourrisson et la nourricière, voire entre le bébé et l'utérus, ne manque pas d'être invoqué sans détours, avec bien plus de force qu'une simple rhétorique de la comparaison : le langage mystique ne fournit pas une métaphore, il dit la chose même : une des dernières lignes écrites par Freud à la fin de sa vie conclut :

Mysticisme : l'auto-perception obscure du règne, au-delà du Moi, du Ça¹⁸.

17. « La mère morte », chapitre 6 de *Narcissisme de vie. Narcissisme de mort*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.

18. «Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es», *Gesammelte Werke*, tome XVII, p. 152.



Pauline Lair Lamotte
Contracture des jambes
Photographie prise à la Salpêtrière

Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté

Jean Allouch

Tosca, me fai dimenticare Iddio
Scarpia

ACCUEILLIR LE SYMPTÔME, c'est-à-dire tout d'abord l'isoler, le localiser, le situer en tant que tel, il y a de nombreux appareils pour ça ; pour la plupart, ces appareils ne datent pas d'hier¹ et tournent aujourd'hui plus ou moins rond. Qualifions-les, d'une façon très générale, d'« idéologiques », pour marquer qu'ils comportent notamment, chacun, une petite idée de ce en quoi le symptôme consiste, et, du coup, sur la façon de faire avec (ceci, le plus souvent, dans la visée de sa dissipation).

La psychanalyse, elle aussi, véhicule sa petite idée du symptôme, elle est même singulièrement active – souvent non sans raison – dans son entreprise de la greffer dans la tête ou le cœur ou l'estomac de tout un chacun. Pourtant, dans le même temps, cette idée se durcit, se rigidifie, perd de son efficacité. Il arrive même que l'on tienne alors compte des remarques critiques qui lui sont adressées (Wittgenstein²).

Lacan savait que sa stratégie à l'endroit du symptôme ne pouvait être autre que de mouvement, que de déplacement de la problématique elle-même. Grande leçon de Freud qui, déjà, s'y employait. Freud découvrait que la contracture hystérique a raison de désigner le souvenir trauma-

1. Citons l'exemplaire étude historique d'un moment déterminant du conflit de deux de ces appareils : Ian Dowbiggin, *La folie héréditaire, ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle*, trad. de l'anglais par Guy Le Gaufey, préface de Georges Lanteri-Laura, Paris, E.P.E.L., 1993 ; on y lira ce que fut le conflit de deux de ces « appareils idéologiques ».

2. Cf. Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo science, Wittgenstein lecteur de Freud*, Combas, éd. de l'éclat, 1991, ainsi que Françoise Davoine, *La folie Wittgenstein*, Paris, E.P.E.L., 1992.

tique, et Lacan que Marguerite Anzieu, au plus fort de sa folie, répondait à une question qui lui venait bel et bien de son histoire. Au regard d'autres abords possibles, dont certains ne sont pas exempts de sauvagerie, cet accueil du symptôme garde sa pertinence. Pourtant il aura fallu qu'ultimement « sinthome » vienne, chez Lacan, situer le symptôme un peu autrement que cela n'avait été fait jusque-là. L'homophonie avec *saint-homme* suffit à elle seule à indiquer qu'ainsi était une nouvelle fois mise en œuvre une certaine démarque de la psychanalyse vis-à-vis de la religion.

Il y aurait, selon de tardives mais nombreuses indications de Lacan, à la fois *voisinage* et *antinomie* entre psychanalyse et religion – un terme qui désignait pour lui celle qu'il considérait comme la vraie, la dalinienne religion catholique, apostolique et romaine³. Voici tout d'abord quelques textes qui l'indiquent, contemporains de l'exploration et de l'exploitation du nœud borroméen. Il ne va s'agir pour l'instant, en une première boucle, que d'*indiquer* ce voisinage et cette antinomie ; nous ne méconnaissons pas qu'ainsi présentées, ces indications sont quasi illisibles, mais les prendre en gerbe présente cet intérêt de localiser l'ultime moment de ce questionnement chez Lacan.

VOISINAGE : sans prétendre qu'elle soit la première de cette liste à l'indiquer, voici, le 13 novembre 1973, l'affirmation selon laquelle psychanalyse et religion sont situées dans la même catégorie, celle qui rassemble ce que Lacan appelle les « discours lévogyres », ceux de « la bonne série » :

a, b, c, / b, c, a, / c, a, b,

ou encore, si l'on préfère (mais ça n'a ni exactement le même sens ni la même portée) :

R, S, I, / S, I, R, / I, R, S.

3. « [...] c'est ça le sens de ce que j'ai avancé sous un mode apparemment de sous-estime de l'imaginaire – tant que vous ne prendrez pas le symbolique corps à corps, vous n'en viendrez pas à bout. Ni du même coup de ce que, mon Dieu, j'appelle sur mon papier l'église, mais qui est le christianisme. Parce que c'est là que le christianisme il vous baise. Il est la vraie religion. C'est ce qui devrait vous y faire regarder à deux fois. Il est le vrai dans la religion. » Jacques Lacan, *Les non-dupes errent*, séminaire inédit, séance du 11 décembre 1973.

Pourquoi « la bonne » série ? La réponse de Lacan ne fait pas état de l'ordre alphabétique (pourtant mis en œuvre), mais d'une autre détermination : parce que c'est la série où le réel vient avant le symbolique. *Réalisant le symbolique de l'imaginaire*, la religion, non sans un humour peut être involontaire, est RSI (un nom qui fera titre, pourtant, du prochain séminaire ! carrément !), tandis qu'en *imaginant le réel du symbolique*, sa voisine, la psychanalyse est IRS (un nom moins parlant, sans vrai homophone).

L'affirmation de ce voisinage n'aura, chez Lacan, rien d'isolé ni d'erratique. De nombreuses fois, dans son séminaire de l'année suivante (RSI), il engouffrera son dire dans la rainure ainsi ouverte, affirmant par exemple, le 17 décembre 1974, que la religion est vraie parce qu'elle affirme que Dieu existe, autrement dit qu'il est « la personne supposée au refoulement », le 11 février 1975 que la réalité psychique freudienne est exactement la même chose que la réalité religieuse, le 8 avril qu'il n'y a de rapport sexuel qu'avec Dieu, etc.

ANTINOMIE : Elle n'est pas moins clairement manifestée lorsque Lacan déclare, le 29 octobre 1974 et bien évidemment à Rome, que si la religion triomphe, c'est que la psychanalyse aura échoué⁴, ou encore, dans son séminaire, le 11 mars 1975 que ce Dieu somme toute tribal n'est qu'un « complément bien inutile », le 18 mars que « s'il y a un Autre réel, il n'est pas ailleurs que dans le nœud », ou encore lorsque, le 15 avril, il tente de substituer à la réalité psycho-religieuse quelque chose qui soit beaucoup plus *court*, une réalité opératoire.

Ces deux traits, voisinage et antinomie, constitueront donc les deux brèves parties du présent exposé.

Laisser entendre que cette tension voisinage/antinomie ne serait qu'une affaire de pure lecture de Lacan dénoterait un certain aveuglement. La tendance de la psychanalyse à s'imposer comme la religion à la fois furtive, sauvage et honteuse qu'elle n'est pas paraît aujourd'hui

4. « [...] Rome, malgré tout, c'est un lieu qui conserve une grande portée, et tout spécialement pour la psychanalyse. [...] Ils [« les rapports de la psychanalyse avec la religion »] ne sont pas très amicaux. C'est en somme ou l'un ou l'autre. Si la religion triomphe, comme c'est le plus probable, – je parle de la vraie religion, il n'y en a qu'une seule de vraie – si la religion triomphe, ce sera le signe que la psychanalyse a échoué. C'est tout ce qu'il y a de plus normal qu'elle échoue, parce que ce à quoi elle s'emploie, c'est quelque chose de très très difficile. » Jacques Lacan, « Conférence de presse au Centre culturel français de Rome », in *Lettres de l'École freudienne*, n° 16, 1975, p. 6-7.

suffisamment marquée pour qu'il ne soit point besoin d'insister. Ajoutons pourtant qu'avec son « Nom-du-Père », son « discours de l'Autre », sa « Parole pleine », son *Éthique de la psychanalyse*, etc., Lacan n'aura guère fait pour parer à ce danger que, certes, il n'ignorait pas.

Réciproquement, si le temps semble révolu où la psychanalyse s'occupait de la religion en la distinguant comme une illusion, en revanche n'est pas révolu celui où la religion, la chrétienne, s'occupe de la psychanalyse à des fins qu'il faut bien dire incorporatrices. En France, cette opération s'illustrait de noms aussi portés aux nues que ceux de Ricœur ou de Dolto. L'incorporation « ricœurante » prit la sournoise et *successful* voie de l'herméneutique⁵ ; celle de notre Françoise chérie ne réalisait l'antinomie religion/psychanalyse que pour mieux mettre la seconde dans une parenthèse⁶ constituée par la première – tout comme si une parenthèse n'avait aucun effet sur ce qu'elle comprend.

Pour la psychanalyse, la question n'est pas à proprement parler de réagir à cela..., peine perdue. A quoi convertirait-elle donc les convertis ? Saura-t-elle donc régler sa position à l'endroit de la religion d'une façon qui rende inopérantes ces tentatives et qui l'empêche, elle-même de se faire religion, même pas vraie ? C'était sans doute le pari de Lacan. D'où son audace à cet endroit, dont rien n'assure pourtant qu'elle ne se soit pas déjà retournée contre lui.

Effectuons donc un second tour, lui aussi à l'enseigne du couple voisinage/antinomie.

Voisinage

Voici, preuve supplémentaire et actuelle du possible bon voisinage psychanalyse religion, trois pages datées du lendemain de la mort de Lacan, et signées de son frère Marc-François⁷. Marc-François eut la vocation un 13 mai 1926, entra en religion le 8 septembre 1931 (se faisant désormais appeler « François » en hommage à François d'Assise) et fut ordonné le premier mai 1935. Cette décision de son frère, nous dit-on⁸, rendit Jacques furieux. Pourtant, cette prétendue réaction ne

5. L'anglais fait ici allusion au mode selon lequel Lacan serait reçu aux États-Unis d'Amérique.

6. On sait, selon le propre témoignage de Françoise Dolto, qu'elle n'aurait décidé de se déclarer chrétienne qu'après avoir cessé, non moins publiquement, de pratiquer l'analyse.

7. Cf., dans ce même numéro, p. 65.

8. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993, p. 32.

l'empêcha pas d'inscrire, dès la deuxième page de dédicace de sa thèse (publiée le 7 septembre 1932) et d'une façon typographiquement ambiguë⁹ :

A MON FRÈRE
EN RELIGION
LE R. P. MARC-FRANÇOIS LACAN
Moine bénédictin de la congrégation de France
A toi, Marc.

Ces trois pages montrent qu'il s'en faut d'un presque rien pour que l'ensemble du frayage de Lacan serve la bonne cause. Elles attestent que ce frayage s'y laisse inscrire plutôt aisément. Déjà leur titre joue de cette ambiguïté sur laquelle Lacan Jacques aura tenté de prendre appui, lui, pour une démarque ; ça s'intitule en effet :

Lacan [même pas Jacques !] *et la recherche de la VÉRITÉ* [majuscules in texte].

Ce Révérend Père, qui, peu avant de mourir tout dernièrement, mit tant en émoi Élisabeth Roudinesco¹⁰, commence par déclarer que, depuis la mort de Jacques Lacan (c'est-à-dire : la veille !) il y en a qui « parlent moins de lui que de leur propre position à son égard ». Lui, Marc-François, va nous « rappeler qui il était ». Et l'on ne voit pas en effet pourquoi l'on invaliderait, dès son départ, cette fraternelle entreprise de dire qui était Jacques Lacan pour de vrai.

Qui était donc Lacan, selon Marc-François ? Un *homme*, qui cherchait la *vérité*, et qui, pour la chercher, ouvrait un chemin qui était la *parole*. On a là les trois termes qui titrent les trois parties de ce court texte. Qui niera qu'ils sont « lacaniens » en diable ? L'homme est « un insondable mystère », nous dit Marc-François, et ce n'est certes pas au nom de l'incessant questionnement de son frère que nous pourrions lui donner tort.

Jacques Lacan, c'est d'abord un homme, attentif à l'homme, à sa réalité toujours inaccessible, à son désir dont le caractère propre est de ne jamais pouvoir être satisfait.

Si ce n'était cette insistance sur « homme » (on verra quelle montagne, ou mieux : quel Sinaï, cache cette souris), comment ne pas souscrire à ces affirmations bien informées ? Certes, l'on peut douter que

9. Une des rares dédicaces reprises dans l'édition de 1975 de la thèse.

10. Au point de lui faire prendre les vessies de Marc-François pour les lanternes de Jacques.

Jacques Lacan ait été « attentif à l'homme » et non pas à la femme, ou au sujet, ou à la folie, ou à bien d'autres choses encore, mais passons.

Car la suite immédiate nous réserve une fort jolie pirouette. Marc-François poursuit en affirmant qu'il ne suffit pas de dire que cet homme, Jacques Lacan, était humain (pour nous, ce serait au contraire déjà bien trop ! – ou trop peu, car la question, pour chacun, depuis Auschwitz, est bien plutôt de se positionner à l'endroit de ce qui est inhumain dans l'homme¹¹). Autrement dit, selon Marc-François : ce n'est pas sa contribution à la psychanalyse qui permet de dire qui était Lacan puisque, au contraire, c'est parce qu'il était cet homme unique qu'il était, nommé Jacques Lacan, qu'il a mis en valeur la découverte inaugurée par Freud. Telle est donc la pirouette : il y a comme une essence nommée Jacques Lacan, transcendante par rapport aux actes du monsieur.

Mais quelle découverte ? On l'attend, – et il vient : l'inconscient. Quel inconscient ? L'inconscient

[...] désigne l'homme lui-même dans cette dimension de son mystère qui ne donne aucune prise à sa conscience.

On a lu Jacques : l'inconscient n'est pas le non conscient. Comme pour mieux nous le prouver, l'on ajoute un autre classique du lacanisme (du lacanisme – des compagnons¹², c'est-à-dire pré-topologique) : le centre de l'homme est « ailleurs qu'en lui-même ».

Reformuler ce qui est ainsi dit en présentant entre guillemets la phrase « Je ne suis pas ce que je pense » offre alors à Marc-François le bénéfice d'une attaque latérale contre Descartes, c'est-à-dire (selon lui) contre toute prétention à connaître ce qu'est « je ». Même non référée, la citation est sans doute exacte, elle néglige seulement son envers (qui, lui, met Dieu quelque peu à mal) : « là où je suis, je ne pense pas ». Et voici, par cette légère pichenette, Jacques Lacan dissocié de

11. Comme le dit un survivant juif à l'endroit de son père qui, ayant donné sa parole à ses geôliers du camp de Pithiviers, refusa, malgré les supplications de sa femme, par pur idéalisme, et alors même qu'elle lui apportait un billet de train, de se soustraire à l'extermination : « Conserver un sens de la morale dans cet enfer ! il n'a pas su s'adapter à ce qui est inhumain. Et moi, sa fille, je le lui reproche. C'est affreux ! », in Claudine Wegh, *Je ne lui ai pas dit au revoir*, Paris, Gallimard, 1979, p. 58.

12. Ah cette actuelle nostalgie du compagnonnage ! Elle va désormais jusqu'à modeler l'idée que l'on a du couple conjugal. Compagnons, on fait un bout de chemin ensemble : *homo viator*, image chrétienne notait Jacques Lacan.

Descartes et associé à cet humanisme qu'il vomissait et qui, dans ce texte de Marc-François, n'a pas encore dit son dernier mot.

Passons donc sur la suite, sur la recherche de la vérité dans la relation à l'Autre (occasion pour Marc-François de nous rappeler que Pilate a posé la question « Qu'est-ce que la vérité ? ») ; passons sur l'impossibilité à dire toute la vérité, sur le réel comme inaccessible, sur le fait que « la santé comme la sainteté exige que nous cherchions la vérité et, pour cela, que nous l'écoutions parler », sur la remarque que « Lacan n'a pas parlé pour autre chose que pour ouvrir la porte à la parole qui vient d'ailleurs », c'est-à-dire de la « présence réelle » de l'Autre (une remarque certes pas malvenue au moment où le frayage de Lacan va se faire savoir) ; passons sur toutes ces belles et bonnes vérités lacaniennes qu'égrène Marc-François pour en venir à sa conclusion :

La parole de Jacques Lacan inquiète les hommes, car elle les oblige à sortir de leur fausse paix, en posant la vraie question que voici. En effet, je n'ai pas à me demander : « Que posséder ou que savoir pour devenir un homme heureux ? ». Mais la vraie question à me poser, c'est : « Qui m'appelle à trouver, dans sa recherche, le sens de ma vie ? »

Ici s'impose la mention d'une réaction personnelle car, à une première lecture, cette ultime question m'a, à proprement parler, sidéré. En effet il se présentait, étant donné le contexte, deux et seulement deux réponses possibles : Jacques Lacan et – Dieu. Pas moins ! Dieu serait là non pas masqué mais au contraire révélé, dans sa présence réelle, par celle de Jacques Lacan. Seraient-elles donc une seule et même présence ? On attend donc sa canonisation, comme il a annoncé celle de Dolto – Après un ministre des affaires étrangères, verrons-nous donc l'évêque de Paris venir bénir le 5, rue de Lille ?

Pourtant grincer ne serait pas de mise si cela ne devait pas nous permettre de noter ce qui vaut pour la leçon que nous recevons de Marc-François : psychanalyse (prise côté psychanalyste, la chute du texte l'indique clairement) et religion sont susceptibles de converger, voire de communier en Dieu.

Antinomie

Venons-en à l'antinomie. En traiter en général serait oisieux ; Lacan ne la faisait valoir qu'à l'aide du borroméen. Mieux vaut donc l'aborder d'une façon ponctuelle. Mais où ? Avec l'introduction du « sinthome » en 1975, la réponse paraît toute trouvée : à l'endroit du symptôme.

Or, à cet égard, il n'est à ma connaissance pas de cas plus exemplaire que celui de Pauline Lair Lamotte, la « Madeleine » de Pierre Janet.

Il n'y a pas beaucoup de monde, aujourd'hui en France, pour soutenir la cause des monographies cliniques approfondies, « aujourd'hui », c'est-à-dire alors même que l'on commence à s'apercevoir, dans la médecine la plus morcelante et la plus technicienne, que s'en passer est une démission de la raison¹³. Si nous devons à Jacques Maître d'avoir accès au cas de Pauline, c'est parce qu'il est l'un des très rares à avoir joué le jeu de la monographie clinique approfondie. Comme il a fait, à l'endroit de Pauline, un énorme travail dont, du coup, il dispense ses lecteurs, nous pouvons nous risquer à tirer quelques conséquences de ce cas. Grâce à lui, nous avons nous aussi directement affaire à certains éléments textuels du cas. Mais il a fait plus que de nous offrir ce corps textuel ; il a dessiné, déjà, les planches d'anatomie, il a, très remarquablement et à l'opposé de Janet, refusé de dissocier Pauline de son ancrage dans le religieux, tant et si bien que notre abord du cas peut prétendre, à tort ou à raison, aller à l'essentiel, autrement dit à ce à partir de quoi s'ordonnerait l'ensemble des détails significatifs. Nous le risquons donc, sous son contrôle.

Ramassons ainsi le cas de Pauline, en mots choisis aussi précis que possible : Pauline était *tenue* en sainteté (et en santé) par la reconnaissance de cette sainteté que lui offrait *l'acte* de son directeur de conscience, le fabuleux Père Conrad. Cette reconnaissance lui était *nécessaire* et *suffisante* – ce que démontre ce qui se passe lorsqu'elle lui

13. Pourquoi ? Et pourquoi est-ce spécialement grave en psychanalyse et en psychiatrie ? On peut lire pas mal d'articles faisant justement valoir tel point, tel trait, telle interprétation d'un cas de la clinique classique. C'est souvent intelligent, informé, travaillé, etc. A quoi tient donc ce malaise, suscité par ces lectures ? Traitons-le wittgensteiniennement, autrement dit par un jeu de langage. Soit un tableau, une peinture. Je puis, dans la salle du musée, m'adresser à quelqu'un qui est avec moi et lui montrer du doigt telle tache rouge, lui faire valoir qu'elle contraste avec telle autre couleur, que ce rouge se retrouve là-bas aussi bien, qu'il est associé à telle figure ou à telle façon de peindre par touches menues, etc. Le tableau comportera bien ce que je dis qu'il comporte, mon interlocuteur pourra le vérifier. L'aurais-je pour autant interprété ? En aurais-je rendu raison ? Non. Pourquoi ? Parce que la véritable épreuve, comme pour le rêve ou le rébus, est celle de l'interprétation d'ensemble, c'est-à-dire de l'ensemble des détails en tant que cette interprétation d'ensemble permet de situer chacun d'eux. Faute de quoi je vais finir par déclarer, cette fois intempestivement, que le tableau est rouge parce que j'aurai, en effet, montré du rouge dans le tableau.

fait défaut. L'efflorescence symptomatique (délire de persécution, contractures hystériques, stigmates, hallucinations, etc.) survient en effet chez Pauline à *l'instant même* où elle sait que son directeur de conscience va mourir. Elle sera dès lors prise en charge par un autre appareil idéologique, prévu pour accueillir de tels événements symptomatiques, passant ainsi de la religion à la psychiatrie – tout au moins est-ce ce que, avant Jacques Maître, on a pu imaginer.

Or l'important, notons-nous, est désormais que jamais elle n'accordera à Janet l'autorité qu'elle avait reconnue et admise chez Conrad ; autrement dit elle n'admettra jamais que la psychiatrie puisse donner sens à ce qui lui arrive d'épouvantable et de jouissif. La religion, sa voie, comme elle l'appelle avec précision, garde pour elle de part en part et sans relâchement aucun, le dernier mot pour l'ordonnement de sa vie.

Ces limites en lesquelles Pauline contient l'intervention de Janet sont repérables tant en ce qui concerne le transfert que le symptôme.

TRANSFERT : son lien à Janet n'est certes pas mince ; elle n'hésite pas, par exemple, à lui demander de la commander, de diriger sa vie comme le faisait le Père Conrad. Lorsque par exemple il arrive à Janet de lui dire « C'est à vous de voir ce que vous préférez », elle lui hurle à quel point cette phrase lui a fait mal au cœur :

Quelle cruelle déception, alors que je me croyais tenue, vous me rejetez livrée à moi-même. C'est mal ce que vous faites là : quand Dieu vous a chargé d'une direction, vous ne devez pas l'abandonner de vous-même sans une marque bien certaine du changement de la volonté de Dieu. [...] Si je vois que vous me laissez libre, ma frayeur augmente, que va-t-il arriver de moi ?¹⁴

Mais est-ce pour autant manifester qu'il y eût un transfert sur Janet ? Est-ce donc que nous serions en présence d'un cas de transfert du transfert, ce qui, d'un point de vue lacanien, serait une hérésie ? Jacques Maître l'affirme, et je me permets d'ouvrir avec lui maintenant ce débat. J'avance que parler d'un tel transfert sur Janet ne va pas, pour la raison suivante : Pauline donne une limite précise, stricte et indépassable à la direction qu'elle attend en effet de Janet. D'une part, on l'aura entendu dans la citation ci-dessus, elle situe Janet comme un directeur

14. Jacques Maître, *Une inconnue célèbre, la Madeleine Lebouc de Janet*, Préface de G. Lanteri-Laura, Paris, Anthropos, 1993, p. 64.

de conscience, lui intimant de régler son action non pas sur son savoir de médecin mais sur la Volonté divine, et Jacques Maître n'a pas manqué de noter que Janet était, lui, vexé de voir ainsi son action située comme dépendante d'une divine Volonté. Mais d'autre part et surtout elle lui signifie qu'il y a tout un domaine, *qui est pour elle l'essentiel*, où elle n'attend rien de sa direction :

Je vous ai fait la promesse de vous obéir, je voudrais simplement pouvoir obéir en tout et pouvoir me dire que toujours pendant toute ma vie je pourrai vous obéir sans avoir à critiquer jamais, et malgré moi je suis obligée de me représenter des cas où je serai forcée de manquer ma promesse. Je crois que je me verrai emportée un jour au-dessus de vous par une puissance à laquelle vous ne croyez pas, toute mon obéissance actuelle ne devient-elle pas une tromperie ? *Je vous dois obéissance, mais quand il s'agit d'une question religieuse, c'est à l'autorité ecclésiastique que je dois me soumettre [...]*¹⁵

Autant dire qu'elle met toute sa vie dans ce que cette vie a de plus irréductible, hors l'intervention de Janet.

Mais quelle autorité ecclésiastique ? Nulle autre que celle du Père Conrad, qui lui a donné quelque chose d'éminemment précieux et de définitivement essentiel : la reconnaissance, la légitimation de sa voie (d'une façon qui continue, dit-elle, à être effective par-delà sa mort). Ainsi la voit-on également refuser de prendre un autre directeur de conscience :

Il y a des vocations où l'âme ne peut s'ouvrir à plusieurs directeurs. Dans ces cas-là, le bon Dieu sait pourvoir comme il lui plaît aux besoins de cette âme. Je sens que pour moi il ne serait plus *possible* d'avoir un autre directeur,¹⁶

écrit-elle à sa sœur Sophie, qui a très bien vu le problème, juste avant la mort de Conrad. Deux mois plus tard, elle donne à sa sœur la raison de sa position, un argument aussi pesé qu'une encyclique : un autre directeur n'aurait pas nécessairement eu des « [...] *grâces spéciales* pour bien juger de la voie où le bon Dieu me veut¹⁷ ». Sur ce point, elle ne variera jamais.

15. Jacques Maître, *Une inconnue célèbre...*, op. cit., p. 283.

16. *Ibid.*, p. 230.

17. *Ibid.*, p. 232.

Ces « grâces spéciales », voici bel et bien son désir en tant que son désir est désir de l'Autre¹⁸. Ce désir est réglé sur la figure d'un sujet supposé savoir, présentifiée par le Père Conrad qui donc s'avère ainsi un objet insubstituable comme tel. D'où la gravité de ce qui se passe, chez Pauline, à sa mort.

Si le transfert, ainsi que Lacan le fit valoir, n'est pas répétition d'affects, de sentiments, de situations déjà vécues et déplacées sur « la personne du médecin » (Freud) mais position du sujet à l'endroit du sujet supposé savoir, il ne saurait y avoir de transfert de transfert, et Lacan explicitement écartait cette possibilité (ce qui veut aussi dire qu'il n'y a pas de « tranches » d'analyse¹⁹). La mort de celui que Pauline supposait savoir quelle était la Volonté divine à son endroit la mettait donc devant un problème spécifique : comment désormais se maintenir (ou mieux : « être maintenue ») dans cette Volonté en l'absence de celui qui, dans le plus concret de sa vie, la disait ? La symptomatologie survient alors comme réponse et non réponse à cette question.

En saisir la portée implique de préciser comment le Père Conrad aura mérité l'extrême confiance que lui accorda Pauline. Il faudrait ici lire et commenter dans son détail la superbe lettre à Pauline où il lui donne ses directives tout en reconnaissant que l'exigence franciscaine qu'elle réalise en tant que « tertiaire isolée » était bel et bien, comme elle le prétendait, sa voie. Ces directives sont contenues en deux règles :

1. ne croire que l'état de pure et nue foi (autrement dit, ne pas s'attacher aux dons de l'âme puisqu'il s'agit, cette âme, de la faire mourir – pas moins !)

2. aller toujours par le non-voir (autrement dit se soumettre), formule de Jean de la Croix dont on trouvera une autre version dans *Marguerite, ou l' Aimée de Lacan*²⁰.

SYMPTÔME : Les limites dans lesquelles Pauline cantonne l'action de Janet se retrouvent aussi au niveau de ses symptômes et de leur interprétation. Un exemple seulement, celui de la célèbre légèreté de Pauline, symptôme d'ailleurs étroitement associé aux contractures et aux stigmates. Janet, ne croyant pas à cette légèreté, propose à Pauline,

18. Il arriva à Lacan d'identifier le désir à la grâce.

19. Ceci rejoint ce que nous notions, grâce à Marc-François Lacan sur le psychanalyste comme Dieu. On appréciera aussi, à ce propos, la justesse de la notion de « psychanalyste d'élection », introduite par Conrad Stein.

20. Jean Allouch, *Marguerite, ou l' Aimée de Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1990.

façon traitement moral, de la peser dans le moment où elle se sent portée et presque voler. Si ce qu'elle dit est exact, la balance indiquera un poids inférieur à son poids usuel ! Comment n'en conviendrait-elle pas ? Janet n'oubliait qu'une chose, Satan, qui parfois conduit le bal, et qui pouvait bien, rétorquait-elle à son psychiatre, inscrire le poids qu'il voulait sur ce qu'elle n'hésite plus, après ce forçage janétique, à appeler sa « balance laïque ». Elle ajoute :

[...] permettez-moi de vous dire que mon devoir est de consulter l'Archevêque de Paris.

Janet [*que l'on sent plutôt soulagé par cette possible démarche*] : – Écrivez à l'Archevêque, Madeleine, je vous en prie, et je mettrai moi-même la lettre à la poste !

– Que dites-vous là, c'est une méchanceté ? Pourquoi me renvoyez-vous aux prêtres ? vous savez bien qu'ils ne peuvent pas comprendre mes révélations particulières ?

Puis, clairvoyante :

Si je pense comme vous, tout l'édifice de ma croyance croulera²¹.

On ne peut être plus clair.

Où l'on laisse au laïque sa balance laïque

Voici donc la leçon de Pauline : elle nous prie, nous aussi, de ne pas aborder le symptôme avec une balance laïque. Autant dire de ne pas négliger qu'il tient hypothétiquement lieu de sainteté.

Comme celle de Marguerite Anzieu, la maladie de Pauline guérira par une rentrée au bercail de la religion. Ou plutôt, car, elle, elle ne l'a jamais quitté, par cette possibilité acquise de se maintenir dans la direction de Conrad par-delà la mort de Conrad. Très exemplairement, sa maladie fut son deuil.

C'est aussi dire que, de part en part, elle aura été un moment de son transfert sur le Père Conrad, ce qu'il lui aura fallu traverser pour accéder à cette position où, désormais, peu lui importait qu'« au-moins-un » vivant proclame le caractère absolument fondé de sa voie. Elle aura été son hypothétique sainteté lorsque cette sainteté n'était plus reconnue par personne.

21. Jacques Maître, *Une inconnue célèbre...*, op. cit., p. 283.

Deux textes de Marc-François Lacan

Jacques Sédot

J'AI RETROUVÉ, par hasard, Marie-Magdeleine Chatel cet été dans des circonstances fort tristes, aux obsèques de Serge Leclair à Argentière.

La conversation du dîner avec quelques amis vint à porter sur la mystique, sur ce numéro en préparation. Nous en arrivâmes au frère de Jacques Lacan avec qui j'avais eu un échange épistolaire et que j'ai rencontré une fois, alors que j'étais allé à l'abbaye d'Hautecombe rendre visite au père abbé, un ami de jeunesse. De là, l'idée de cette publication.

Marc-Marie Lacan, devenu en religion Marc-François (25 décembre 1907-5 mai 1994), est entré à l'abbaye d'Hautecombe en Savoie en 1929 après des études de philosophie et de droit à Paris. Il a toujours poursuivi son travail en philosophie, tout en devenant un théologien spécialiste de théologie patristique et médiévale et un exégète.

Dans les années 1950, il avait fait un long séjour à la faculté de théologie jésuite de Fourvière à Lyon, où il avait travaillé plus particulièrement avec le Père Henri de Lubac sur la théologie médiévale et avec le Père Xavier Léon-Dufour pour l'exégèse.

Le premier texte a été rédigé par Marc-François, le 10 septembre 1981, le lendemain de la mort de Jacques Lacan. Il l'a prononcé ultérieurement lors d'une messe célébrée à Paris à Saint-Pierre du Gros-Cailhou à la mémoire de son frère. J'avais connu ce texte, en son temps ; c'est Jean Allouch qui me l'a communiqué à nouveau en juillet dernier.

Le second texte est l'essentiel d'une lettre (je n'ai supprimé que trois paragraphes concernant des vivants, ou plus personnels) qu'il m'a écrite à la suite de l'envoi tardif de l'ouvrage collectif que j'avais dirigé *Retour à Lacan* ?¹

1. Fayard, 1981, épuisé.

Dans la lettre qui accompagnait ce livre, je lui demandais en particulier si, à son avis, Jacques Lacan ne demeurerait pas hanté par la question de la Trinité, et si son interrogation sur la paternité ne demeurerait pas tributaire de ce lieu théologique, ainsi qu'en témoigne son séminaire du 20 novembre 1963 sur « Les noms du Père ».

Il me répondit deux jours après, cette longue lettre, 4 pages manuscrites, écrites d'un trait de plume, où il exprime le sens de la recherche de Jacques Lacan.

Je remercie Dom Michel Pascal, Père abbé de Notre-Dame de Gana-gobie, qui m'a autorisé à publier ces deux textes où l'on peut trouver une proximité surprenante de vocabulaire, sinon de pensée, chez les deux frères.

octobre 1994

LACAN et la recherche de la VÉRITÉ

Marc-François Lacan

†

Paix

10 septembre 1981

JACQUES LACAN a parlé. Pourquoi ? Pour le savoir, faut-il écouter ceux qui, depuis sa mort, parlent moins de lui que de leur propre position à son égard ? Ce n'est pas le bon moyen. Ce qu'il faut, c'est rappeler qui il était.

Il était un homme ; cet homme cherchait la vérité ; le chemin qu'il ouvrait pour la chercher était la Parole.

L'homme

Les sciences de l'homme sont sans doute ainsi appelées parce qu'elles nous enrichissent d'un savoir sur diverses fonctions de l'homme ; ce faisant, elles nous permettent de masquer et d'oublier notre ignorance de l'homme lui-même, notre inattention au fait que chaque homme est un mystère. Un mystère qui reste insondable.

Jacques Lacan, c'est d'abord un homme, attentif à l'homme, à sa réalité toujours inaccessible, à son désir dont le caractère propre est de ne jamais pouvoir être satisfait.

Dans le monde intellectuel, il était classé, tantôt comme psychanalyste, tantôt comme philosophe, voire comme poète, ou encore comme structuraliste, surréaliste, acteur... La liste pourrait s'allonger. Or il est avant tout un homme, dont il ne suffit pas de dire qu'il était humain. Sa contribution à la psychanalyse, si importante qu'elle soit, ne permet pas de dire qui il était. Bien au contraire, c'est parce qu'il était cet homme unique, nommé Jacques Lacan, qu'il a pu mettre en valeur la

découverte inaugurée par Freud : celle de l'inconscient. Mise en valeur telle, que le monde des psychanalystes ne l'a pas accueillie sans émoi.

Mais qu'est-ce donc que l'inconscient ? En entendant ce mot, chacun se soucie d'en demander une définition. Un tel souci révèle le plus souvent, moins une recherche de la clarté, que la fuite devant un mystère qui inquiète et qui cependant caractérise la vie psychique dans sa réalité.

L'inconscient échappe à toute définition ; il désigne l'homme lui-même dans cette dimension de son mystère qui ne donne aucune prise à sa conscience. Parler à l'homme de l'inconscient, c'est lui rappeler ce qu'il s'applique à oublier ; c'est le sauver de cet oubli que tout est organisé pour favoriser en cette fin du XX^e siècle. C'est lui rappeler en effet que son centre est ailleurs qu'en lui-même. C'est lui faire découvrir que le chemin à suivre n'est pas celui que Descartes a inauguré. « Je pense, donc je suis. » Cette déduction sur laquelle Descartes prend appui va-t-elle lui permettre de connaître ce « Je » qui pense ? Lacan réplique : « Je ne suis pas ce que je pense. »

La vérité ainsi formulée jaillit de la découverte de l'inconscient, autrement dit de l'homme lui-même. La reconnaissance de l'inconscient permet à l'homme d'avoir accès à sa réalité ; loin de s'enfermer dans les limites de sa vie consciente, il doit s'ouvrir à une relation qui le constitue, à une relation avec l'Autre. Une telle relation suscite une recherche : la recherche de la vérité, de la vérité sur l'Autre et, inséparablement, de la vérité sur l'homme, constitué par sa relation à l'Autre.

La vérité

Jacques Lacan : un homme, donc un chercheur de vérité.

La vérité : ce mot fait peur. Chacun, comme Pilate, réagit en disant : « Qu'est-ce que la vérité ? » et en s'en allant, sans attendre la réponse.

Lacan a découvert, grâce à Freud, le moyen d'entendre la réponse. « Freud, écrit-il, a su laisser, sous le nom d'inconscient, la vérité parler¹. »

Laisser parler la vérité, voilà le moyen, le seul, de la connaître. Aucun « savoir » ne donne accès à cette connaissance. Écouter la vérité est l'unique nécessaire. Si la conscience peut entendre la vérité, il arrive souvent cependant qu'elle s'y ferme. L'inconscient est la voix de la vérité refoulée ; plus précisément il est la voie, c'est-à-dire le chemin, par lequel elle passe, lorsque l'homme a refusé de l'entendre.

1. « La science et la vérité », p. 233 des *Écrits*, tome II, Seuil, coll. « Points ». Conférence de 1965.

Ici prend place l'intervention du psychanalyste. Il se tait ; mais il invite à parler, pour chercher à entendre la vérité qui va passer par des chemins inattendus, la vérité dont va peut-être accoucher – non sans douleur – l'homme qui parle.

Ce que Lacan invite le psychanalyste à écouter, est-ce le malade ? C'est bien plutôt la vérité que celui-ci a refoulée, la vérité de son désir. C'est ce type d'écoute qui fonde sa méthode de psychanalyste. Il s'agit d'écouter la vérité pour pouvoir la dire. Mais Lacan sait « qu'il est impossible de dire toute la vérité ; c'est par cet impossible que la vérité tient au réel². »

Le réel est en effet inaccessible dans sa plénitude. Nous le réduisons à ce que nous en savons. Nous pouvons toutefois nous ouvrir à la connaissance du réel, et répondre ainsi au désir profond qui nous constitue. Mutiler ce désir nous rend malades, psychologiquement ou spirituellement. La santé, comme la sainteté, exige que nous cherchions la vérité et, pour cela, que nous l'écoutions parler.

La parole

Nous pouvons répondre maintenant à notre question initiale : « Pourquoi Jacques Lacan parle-t-il ? » Car, depuis sa mort, il parle encore.

On lui a reproché son style, et l'obscurité qui le caractérise. Il réplique « Il suffit de dix ans pour que ce que j'écris devienne clair pour tous³. »

Il faut ajouter ceci : chaque fois qu'un homme est porteur, non d'un savoir à communiquer, mais d'une parole invitant à chercher la vérité et, pour cela, à l'écouter, il se heurte à un refus qui se masque souvent derrière une accusation : « Ce qu'il dit est impossible à entendre. » (*Cf. Évangile selon saint Jean 6,60*)

Lacan n'a pas parlé pour autre chose que pour ouvrir la porte à la Parole qui vient d'ailleurs, à cette Parole de l'Autre dont l'inconscient atteste la présence ; cette présence est réelle, et sa réalité est manifestée par la peur qu'elle provoque et le refus d'écouter qui est le fruit de cette peur.

A travers l'œuvre écrite de Lacan, que faut-il donc chercher ? Un enseignement oral inachevé et figé ? Nullement. Ce qu'il faut découvrir, c'est un homme en quête de vérité, vérité qui est le trésor évoqué dans

2. *Télévision*, p. 9, Seuil, 1973.

3. *Ibid.*, p. 71.

la fable : il fallait creuser le champ pour trouver le trésor caché. Ce trésor de la vérité appartient à ceux qui apprennent par expérience que ce trésor n'est rien qu'on puisse posséder.

Le bonheur de l'homme, c'est de désirer s'ouvrir à la Parole de l'Autre. Ce désir est suscité par une présence sans laquelle l'homme n'est plus lui-même et grâce à laquelle jaillit de lui une parole qui rend témoignage à la vérité, une parole qui exprime son désir toujours nouveau de la source de sa vie d'homme.

La parole de Jacques Lacan inquiète les hommes, car elle les oblige à sortir de leur fausse paix, en posant la vraie question que voici. En effet je n'ai pas à me demander : « Que posséder ou que savoir pour devenir un homme heureux ? » Mais la vraie question à me poser, c'est : « Qui m'appelle à trouver dans sa recherche le sens de ma vie ? »

Marc François Lacan
moine bénédictin

Lettre à Jacques Sédât

Marc-François Lacan

Abbaye d'Hautecombe
Saint-Pierre-de-Curtille
73310 Chindrieux
Tél. : 79 63 26 12

Vendredi 3 décembre 1982

Monsieur,

[...]

UN FAIT est à rappeler : Jacques, au début de sa carrière, a pendant un certain temps signé : Jacques Marie, puis Marie a disparu de la signature. Quelqu'un pourrait-il donner le sens de ce fait ? En tout cas, il en a un.

D'autre part un autre fait est évident : Jacques a, toute sa vie, cherché à traverser le miroir, cherché le vrai dont tous les miroirs ne procurent que l'illusion.

Le vrai au sens biblique : non pas le vrai, qualité de la pensée, mais le vrai qui donne sens à la vie et est au-delà de toute pensée, le vrai qui est le réel.

Ma relation à mon frère se situe au cœur de cette quête qui implique le refus du savoir comme moyen d'accès à ce réel. Notre amitié de toujours était reconnaissance mutuelle de deux personnes en quête du réel ; et je crois qu'il m'a initié à cette quête.

J'ai choisi mon chemin, alors qu'il en avait choisi un autre. Et celui qu'il avait choisi me semble parallèle à celui de Spinoza. Les deux chemins sont quête d'une Éthique. C'est là que reparaît le « Saint ».

Spinoza a sûrement exercé une influence décisive sur mon frère qui le connaissait à fond. Et Baruch Spinoza s'insère assurément dans la tradition biblique, dans l'affrontement même avec la synagogue qui l'a exclu.

Quelle relation entre mon frère et la tradition chrétienne ?

Voilà *la* question qu'il faut poser.

Est-il possible d'y répondre ?

Voici au moins des jalons indiquant la direction dans laquelle il faut la chercher.

La tradition chrétienne donne à la personne une place qu'on peut dire fondamentale. Dans la lumière de cette tradition dont il a cherché à avoir une connaissance profonde, Jacques a cherché à être, non un saint, mais une personne.

Une telle recherche comporte des exigences – des exigences éthiques – et quelles exigences ! Être une personne implique les relations dans lesquelles la tradition chrétienne place « le Père » que Jésus nous a appris à nommer.

Ici, j'attire votre attention sur l'expression : « ton nom que tu m'as donné », employée deux fois par Jésus parlant à son Père Saint, en Jean 17, 11 et 12.

Être une personne exige d'un homme qu'il se situe par rapport au père, qu'il prenne conscience de cette relation « fondamentale » qui fait de lui un homme. Et une autre prise de conscience est nécessaire : celle de la dimension que Freud a nommée « inconscient ». Mon frère a voulu explorer l'inconscient, précisément pour être une personne.

Mais c'est bien de la tradition chrétienne qu'il tenait le *but* de sa quête : être une personne.

Et dans la tradition chrétienne, la dimension de la personne qu'est l'inconscient n'était pas nommée ainsi, mais elle était présente sous le nom de mystère.

Toute personne est mystère pour l'homme croyant dans le Dieu de Jésus-Christ. Ce mystère vient de ce que la personne humaine est, dans la tradition chrétienne, relation au Père de Jésus-Christ – cette relation étant en rapport avec la relation au père humain, rapport que le mot d'*analogie* signifie. La relation au père humain est analogue à la relation au Père de Jésus-Christ – c'est-à-dire que la première ressemble à la seconde, et *non* l'inverse. La seconde en effet est Tout Autre que la première.

Et c'est ce que veut dire le mot : saint.

Vouloir être une personne, ce n'est pas vouloir être saint. Mais c'est le chemin nécessaire pour entrer dans une relation quelconque avec Le Saint.

Être une personne, dans la tradition chrétienne, c'est prendre conscience du mystère de sa relation à Dieu. Là se situe l'ouverture à la Parole de Dieu, cette Parole qui est appel à l'homme et, du même coup, révélation de celui qui appelle. Car cette Parole appelle l'homme, la personne humaine à nommer Dieu Père, à nommer Père celui qui est Le Saint.

Je m'arrête là – espérant avoir été jusqu'ici cohérent et clair.

Vous voyez comment l'exploration de l'inconscient, activité de mon frère, n'a pas pu être menée par lui, initié à la tradition chrétienne, sans que le nom du Père y apparaisse sous le nom de l'Autre.

L'appel à la sainteté a été « réduit » par lui à l'appel à être une personne « connaissant le bien et le mal », c'est-à-dire à une personne dont la situation est celle du « pécheur » dans la tradition chrétienne.

Pécheur, oui. Mais personne quand même. Et cela donne le sens de sa recherche, qui aurait pu le mener à la conversion. Qui oserait dire où elle l'a mené ? Mais, depuis la mort advenue le 9 septembre 1981, la réponse est définitive.

Je crois donc avoir répondu à votre question relative à la Trinité dans la recherche de mon frère.

La Trinité ? Ce mot abstrait fait partie d'un vocabulaire théologique qui nous établit au niveau d'un savoir théorique.

Le Père, le Saint, l'Autre.

Cela nous introduit au niveau de la relation du Symbolique au Réel.

Jacques a labouré en restant dans le domaine de l'analyse, de la psych-analyse.

La tradition chrétienne lui ouvrait une autre voie de recherche, celle de l'Esprit, du « Pneuma » (πνεῦμα), de la « rouah » hébraïque.

C'est cette troisième dimension de l'homme biblique (*cf.*, I Thessal 5, 23) qu'il a laissée ouverte, mais qu'il n'a pas pu analyser, car elle n'est pas du domaine auquel l'analyse a le pouvoir d'accéder. L'analyse ne peut mener qu'au seuil.

En théologie, la relation du symbolique au réel est la condition du langage. Et le réel, c'est non pas l'Être, mais Dieu, cet Autre que la révélation biblique nomme le Saint, et que Jésus nomme Père Saint.

Le symbolique, c'est le nom qui intervient dans la relation de dialogue entre Jésus et Dieu. Nous sommes appelés à participer à ce dialogue : et répondre à cet appel, c'est « prier », c'est nommer le Père, ce dont l'Esprit seul nous rend capables (Galates 4,6 ; Romains 8,15)

Jacques priait-il ?

Il a cherché à être une personne, c'est-à-dire ce « réel » capable de répondre à l'appel de Dieu en priant.

Quant à la question de la Trinité, c'est une question étrangère à la révélation chrétienne et à son expression théologique, du fait de son caractère abstrait. C'est par contre une question philosophique à laquelle Hegel, par exemple, donne une réponse philosophique.

Nous, chrétiens, sommes en danger d'en faire autant quand nous parlons de la Trinité. Et nous succombons, dans cette épreuve, lorsque nous oublions que nous sommes des personnes et que nous avons à être ce que nous sommes, à savoir des personnes.

Impossible de prier le Père, de croire en lui, sans être et sans se soucier de devenir une personne avec sa dimension « d'inconscient », d'ouverture sur le mystère.

Voilà ce que je vous propose comme témoignage sur mon frère.

Si, sur certains points, il manquait de clarté, vous pouvez me demander de préciser. [...]

Il me reste à vous remercier,

D'abord de m'avoir demandé cette réponse : écrite d'un trait, elle m'a amené à élucider, en approfondissant mon expérience, la façon de poser certaines questions.

Je vous remercie ensuite de l'envoi du livre. [...]

En attendant une rencontre, je vous souhaite, au-delà du retour à Lacan, un retour toujours renouvelé au réel, dans un sentiment amical.

Marc-François Lacan

Un « saint » qui laisse à désirer

Laurent Cornaz

... On ne saurait mieux le situer [le psychanalyste] objectivement que de ce qui dans le passé s'est appelé : être un saint.

Un saint durant sa vie n'impose pas le respect que lui vaut parfois son auréole.

[...] Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite.

Ce pour réaliser ce que la structure impose, à savoir permettre au sujet, au sujet de l'inconscient, de le prendre pour cause de son désir.

[...] Le seul ennui pour les autres, c'est qu'on ne voit pas où ça le conduit.

Moi, je cogite éperdument pour qu'il y en ait de nouveaux comme ça.

Télévision, p. 28-29.

MIDI. Sur l'agora d'Athènes, Diogène, une bougie à la main, cherche un homme. Y en a-t-il un qui puisse s'appeler : homme ? Vingt-quatre siècles plus tard, Lacan, apostrophant les analystes, ne cherchait-il pas lui aussi, à rencontrer un homme, quelques hommes ? Mais, face à la meute de ceux qu'il appelait « la canaille », il n'érigea pas son mépris ou son amertume en système ; il se fit seulement le récipiendaire de la provocation du cynisme moderne¹. Si de l'homme peut advenir en ce siècle, c'est, dit-il, à partir de ce point d'abjection où nous convoque la toujours possible perversion de la science. Mais il dit plus : cette

1. Par cette expression, je vise les dénégations « éthiques » de l'utilitarisme qui se prévaut de la science et non les philosophes de l'Antiquité. Diogène et ses émules qu'on a appelés cyniques et dont se réclamèrent les premiers stoïciens, s'opposèrent de toute la virulence dont ils étaient capables au conformisme de leur temps ; ils se reconnaîtraient plus sûrement aujourd'hui dans le mouvement punk que dans ce que j'épingle sous le nom de cynisme moderne.

place d'abjection, le christianisme aurait permis à certains de s'en approcher, en étant saints. Et l'analyste serait situable objectivement en tant qu'il se tient, en homme averti, à cette place du manque d'objet où croît la science.

A la question de Diogène, Lacan répond. Il en répond, par delà les siècles et pas sans le christianisme – « la vraie religion » –, en situant l'analyste à partir du « saint ».

Comment ceux qui se font un idéal de la freudienne *Laienanalyse*, peuvent-ils le suivre ? La pratique analytique ferait d'eux, sans qu'ils le sachent ni même ne le veuillent, quelque chose comme des saints, et qui plus est des saints déçus ! En quoi cette « à-père-perdu-e » cogitation lacanienne fait-elle interprétation aujourd'hui pour qui, comme moi, ne saurait mieux se « situer objectivement » dans sa lecture, que de son transfert à Lacan ?

Jacques, le pécheur

Lacan se disait lui-même « assez maître de la langue » française² pour savoir qu'aucun mot du dictionnaire ne répondait d'avance à la nouveauté qu'il avançait. Il recourait donc très souvent à la périphrase, et en particulier quand il situe le psychanalyste de « ce qui, dans le passé, s'est appelé : être un saint ». Une telle périphrase ne dit pas que le psychanalyste est un saint. Retenons la référence faite au passé. En un autre temps, être un saint, ça voulait dire quelque chose. Et quoi ? Nous pouvons faire l'hypothèse que nul autre que son frère ne le saurait mieux dire. Marc-François Lacan, son « frère en religion » comme l'énonçait la dédicace de la thèse de 1932³, savait, pour avoir choisi de le vivre, ce que le mot saint veut dire. Il vivait encore au présent cet autre temps, ce temps d'une foi qui pour Jacques Lacan avait basculé sans retour dans le passé. Il en donne une définition à la fois précise

2. Jacques Lacan, « Joyce le symptôme II », in *Joyce avec Lacan*, Navarin, 1987, p. 36.

3. Jean Allouch fait état de cette dédicace dans « Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté », publié dans ce numéro, en notant que c'est « une des rares dédicaces reprises dans l'édition de 1975 ». Précisons tout de même que les mots « en religion » ont été supprimés lors de cette réédition.

et suffisamment subtile pour qu'il y trouve à situer la quête de son grand frère. Il écrit⁴ :

... Jacques a cherché à être, non un saint, mais une personne.

Qu'est-ce donc qu'être une personne ?

Être une personne, dans la tradition chrétienne, c'est prendre conscience du mystère de sa relation à Dieu.

Pour Marc-François, le mot saint ne qualifie pas la personne humaine, mais le mystère de sa relation à Dieu, le mystère de la filiation divine, de ce Dieu trine qu'Augustin s'émerveillait de découvrir au plus intime de lui-même :

La relation au père humain est analogue à la relation au Père de Jésus-Christ – c'est-à-dire que la première ressemble à la seconde, et non l'inverse. La seconde en effet est Tout Autre que la première.

Et c'est ça que veut dire le mot : saint.

Vouloir être une personne, ce n'est pas vouloir être un saint. Mais c'est le chemin nécessaire pour entrer dans une relation quelconque avec Le Saint.

Ces définitions permettent à Marc-François de « situer objectivement » – à l'instar de son frère, mais en théologien – la quête du psychanalyste :

Mon frère a voulu explorer l'inconscient, précisément pour être une personne

déclare-t-il. Et il ajoute :

Vous voyez comment l'exploration de l'inconscient, activité de mon frère, n'a pas pu être menée par lui, initié à la tradition chrétienne, sans que le nom du Père y apparaisse sous le nom de l'Autre.

L'appel à la sainteté a été *réduit* par lui à l'appel à être une personne *connaissant le bien et le mal*, c'est-à-dire à une personne dont la situation est celle du *pécheur* dans la tradition chrétienne.

Il est parfaitement clair pour Marc-François que son frère, quand bien même

4. Les citations qui suivent sont tirées de la lettre à Jacques Sédal du 3 décembre 1982, p. 65, dans ce numéro. (Les termes mis en italiques sont soulignés par Marc-François Lacan.)

il a cherché à être une personne, c'est-à-dire ce *réel* capable de répondre à l'appel de Dieu en priant

n'a pas cherché à être un saint ; il a mené sa quête en se maintenant, en toute connaissance de cause, dans la situation du pécheur.

Qui oserait dire où elle l'a mené ?

conclut-il dans sa très grande prudence.

Comment comprendre une telle prudence de la part d'un clerc pour qui, d'abord et avant tout, importe le salut de l'âme ? La foi de Marc-François est désir de sainteté. Être chrétien, c'est aspirer au salut de son âme, c'est-à-dire à la sainteté. La sainteté dont il est ici question n'est pas exclusivement celle des champions de la foi, elle est celle de tous, de tous les élus. La communion des saints n'est pas un club fermé, c'est, de par la rédemption, l'espérance de tous, immanquablement rappelée à chaque homélie funéraire. Peu importe la canonisation ; le ciel seul, l'éternité, est ici en question. En ce sens, pour l'homme de la foi chrétienne, ne pas désirer être un saint est une impossibilité. Or, « réduire l'appel à la sainteté » à un « appel à être une personne connaissant le bien et le mal » en se livrant à « l'exploration de l'inconscient », est pour Jacques Lacan « initié à la tradition chrétienne », un choix délibéré qui le maintient dans la situation du pécheur. Telle est l'analyse de son frère. Marc-François garde l'espoir que son frère, en ne cherchant qu'à être une personne, « répondait [sans vouloir le savoir] à l'appel de Dieu en priant » et, tout pécheur qu'il était, sauvait ainsi peut-être son âme. Mais ne peut-on penser qu'en « explorant l'inconscient », Jacques Lacan réduisait à rien, sinon à une bévue, l'appel à la sainteté ? En cherchant, comme le dit son frère, à « connaître le bien et le mal », ne refusait-il pas, par orgueil, la grâce divine ? La grâce surabonde, certes, mais en s'érigeant en juge du bien et du mal, l'homme s'y soustrait. Comment pourrait-il être sauvé contre lui-même ? Cette seconde hypothèse, Marc-François ne l'évoque que pour l'éluider. Qui serait inhumain⁵ au point de blâmer sa prudence ?

5. Inhumain au sens d'incivil, hors culture, à la façon de Diogène. Cette inhumanité, n'est-ce pas celle de l'analyste précisément, dans son acte où se dissout le transfert qu'il supporte ? Seul Jacques Lacan, peut-être, était en position de la tenir à l'égard de son frère ; mais, comme en témoigne cette lettre, sans qu'il fût possible de l'analyser.

Je ne puis cependant la faire mienne. Je retrouve là la dimension de mon transfert de lecteur à Jacques Lacan que j'évoquais en commençant et qui m'interdit de m'en tenir à cette sage, et charitable, prudence. J'ai à dire, aussi précisément que possible, où sa quête a mené Jacques Lacan, puisqu'elle me mène aussi bien.

Le pari pascalien sera mon repère en l'occasion⁶. Le libertin auquel s'adresse Pascal aurait tort de miser sur les jouissances d'ici-bas, puisqu'il peut espérer un gain infini, une jouissance éternelle, s'il parie sur l'existence de l'autre monde et sur la rédemption. Au temps de l'avènement du sujet de la science et du surgissement de la figure du libertin – qui entend bien ériger sa raison en juge du bien et du mal –, Pascal redonne son tranchant à la position augustinienne : seule la foi donne à la raison sa véritable amplitude. Laisée à elle-même, la raison humaine ne parvient pas à conclure entre le bien et le mal. Son pari n'est qu'un raisonnement mesquin à la portée d'un libertin, et encore point trop borné. Il ne vaut que parce que Pascal est certain de sa foi, certain donc que le libertin mésuse de sa raison par orgueil en refusant les vérités révélées. Sa portée est de mettre le doigt sur ce point vif : c'est en croyant que vous êtes raisonnable. Lacan prend Pascal au mot d'une façon inédite. Il ne s'enferme pas dans le pari, il le retourne. Ce faisant, il montre qu'un tel discours ne marche que dans un sens, celui de Pascal. Si je sais, d'une certitude pascalienne, que « là où je pense, je ne suis pas », alors il n'y a plus à parier. Je ne peux escompter être le sujet assuré d'aucune jouissance, finie ou infinie. Le sujet de l'inconscient ne mise sur aucun monde, ni celui-ci, ni l'autre. Au regard de ces mondes, les manifestations de ce sujet que Freud prit en compte en nous livrant ses rêves, ne sont qu'autant d'unekébévues. C'est à partir de ce retournement que Lacan reprend l'appellation de saint pour celui qui se met en position d'être pris par un autre comme objet de son désir, alors même qu'il sait à quel désêtre l'expose l'impossible d'un tel objet.

Une telle position, qui constitue une sortie de la sainteté augustinienne par l'évidement de la position du libertin, se révèle aussi hermétique à l'homme d'Église qu'au rationaliste agnostique. La position du libertin, de l'esprit fort qui préfère tenir que courir, est compréhensible. Que le croyant puisse l'assumer est dans l'ordre des choses ; elle est en quelque sorte impliquée dans l'acte de foi, comme le révèle le pari pascalien. Mais revendiquer la place du saint, qui n'est pas de ce

6. Blaise Pascal, *Pensées*, Brunschvic 233, Lafuma 418.

monde, en refusant de nommer Père ce au nom de quoi l'on occupe cette place, c'est à n'y rien comprendre. Pour conjurer l'insoutenable de cette position, au regard de la foi, il faut de toute nécessité – et c'est ce que ne manque pas de faire Marc-François Lacan – postuler « l'exploration de l'inconscient » comme une réponse à un « appel de Dieu », une façon moderne de prier. Il en va de l'espérance – ou de la mélancolie, puisque l'impossible deuil de Dieu est la vérité de la foi. L'arrière-pensée que la recherche de Jacques Lacan « aurait pu le mener à la conversion » signe la prégnance de cette nécessité : sa quête, c'est de Dieu qu'il la tient, nécessairement⁷.

Faire le déchet

Bien qu'il n'ait pas voulu être un saint selon la foi catholique, qu'est-ce qui, dans « ce qui s'est appelé : être un saint », gardait à ses yeux valeur d'enseignement pour « situer objectivement » le psychanalyste ? Partons de la remarque qu'

un saint durant sa vie n'impose pas le respect...

Le saint dont parle Lacan échappe à la juridiction des clercs et même à la reconnaissance de ses proches. S'agirait-il donc d'une pure sainteté, découlant de la seule foi et que seul Dieu reconnaîtrait, comme le voulait Luther ? Mais si nul Autre n'ek-siste⁸, si l'expérience analytique est

7. N'est-ce pas là ce que Lacan désignait, à propos de Joyce, comme l'impossible analyse du transfert chez ceux dont la foi est sinthome ? L'enjeu d'une fin d'analyse est bien là, dans ce qui du transfert reste inanalysé, au risque de l'espérance, pour reprendre une formule où la conjuration de cet enjeu, de ce risque a trouvé à se dire au soulagement du plus large public. Françoise Dolto, *L'Évangile au risque de la psychanalyse I et II* et *La foi au risque de la psychanalyse*, J.-P. Delarge, 1977, 1978 et 1982.

8. Cette autre façon d'écrire, cette graphie non-ortho, est une façon d'inscrire une subversion de la philosophie réalisée par le recours à l'écriture topologique où s'aventure Lacan. En tenant à distance dans son élaboration théorique après RSI, autant que faire se peut, l'écriture alphabétique, Lacan s'efforce de préciser le statut de l'Autre : « ... j'ai écrit ce quelque chose qui est le signifiant de ce que l'Autre n'existe pas, ce que j'ai écrit comme ça : S de grand A barré. Mais l'Autre, l'Autre en question, il faut bien l'appeler par son nom : l'Autre, c'est le sens, c'est l'Autre-que-le-réel. C'est très difficile de ne pas flotter en l'occasion. » (*L'Insu que sail de l'unebêvue*, 10 mai 1977). Et aussi cette formule : « ... dans le grand Autre, il n'y a pas d'autre signifiant. » (« Conclusion du congrès de Paris », 9 juillet 1978, in *Petits écrits et conférences*, inédit pirate, p. 176, cité par J. Allouch in « Ce à quoi l'unebêvue obvie », *L'UNEBÊVUE*, n° 2, Paris, E.P.E.L., 1993).

celle de l'impossible sortie de la langue où j'aurais pris corps, l'aspiration à la sainteté se réduit – comme dirait Marc-François – à presque rien, à rien en tous cas d'idéalisable. « Rebut de la jouissance ». La question de la jouissance, les théologiens n'ont pas attendu la prétendue révolution sexuelle que nous aurions vécue pour s'y aventurer. Elle est, dès l'origine, inextricablement mêlée à celle de la sainteté. C'est pour-quoi, face à l'avènement d'une psychiatrie pour laquelle toute manifestation mystique relève, par principe, d'une déviance morbide, le théologien peut soutenir l'authenticité d'une expérience de Dieu qui ne doit rien à la pathologie dont le psychiatre prétend faire science. Ainsi, lorsque Pierre Janet publie *De l'angoisse à l'extase*⁹, le cas sur lequel il appuie la démonstration qu'il entend apporter quant à l'origine pathologique de la mystique n'émeut guère les théologiens. Ceux-ci vont cependant prendre la peine d'examiner à leur tour le cas de « la Madeleine de Janet », qui leur permettra, en prenant appui sur l'examen clinique du psychiatre, de montrer l'abîme qui sépare la maladie mentale de la sainteté véritable.

Pauline – la « Madeleine Lebouc de Janet¹⁰ » dont Jacques Maître retrace en sociohistorien l'itinéraire entre théologiens et psychiatres, et qui est d'abord la Madeleine du père Conrad – fait bel et bien le déchet. Elle ne trouve pas grâce aux yeux de Bruno de Jésus-Marie, directeur de la revue *Études carmélitaines*, qui, face à la tentative de Janet de rendre compte de l'extase par l'angoisse, du surnaturel par le morbide, entreprend, « pour le bien des âmes », son procès « du point de vue spirituel¹¹ ».

Rien ne ressemble autant à un saint que sa contrefaçon.

Son verdict est sans appel. Il s'appuie tout d'abord sur le psychiatre pour dénier avec lui le caractère surnaturel de la vocation de Madeleine :

Le goût de Madeleine pour la misère et l'abjection semble donc venir de sa nature excessive et – pouvons-nous déclarer – morbide, comme il ressort de l'examen psychiatrique. Sa pauvreté n'est pas celle des saints. Elle n'est pas l'exigence d'une âme qui se dépouille, mais la pâture amère dont on s'empare pour en jouir.

9. Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 1928.

10. Jacques Maître, *Une inconnue célèbre La Madeleine Lebouc de Janet*, Paris, Anthropos, 1993.

11. Bruno de Jésus-Marie, *A propos de la « Madeleine » de Pierre Janet*, publié dans ce numéro, p. 7.

Contre l'agnosticisme de Janet, il lui faut démontrer qu'entre « la pauvre Madeleine » et une authentique mystique comme sainte Thérèse d'Avila, la différence est patente. Pour cela, ne pouvant plus, bien évidemment, s'appuyer sur le seul regard clinique de la médecine scientifique, il recourt aux textes. Sa méthode consiste à confronter les écrits de Madeleine à ceux de Thérèse. Ces derniers exprimant l'authenticité, approuvée par l'Église, de la voie mystique, il n'a guère de mal à montrer combien les écrits de Madeleine – soigneusement choisis par lui pour les besoins de sa démonstration, comme le montre Jacques Maître¹² – s'en éloignent, c'est-à-dire combien, « du point de vue spirituel », ils la disqualifient comme mystique et comme sainte. Il conclut :

Loin de nous de minimiser les efforts sincères, souvent héroïques, dont Madeleine fit preuve au cours de son existence. Certes, nous tenons compte de la croissance de sa *mélancolie*, comme s'exprime sainte Thérèse. Évoluant de plus en plus vers l'idée fixe, exaltant donc toujours davantage la grandeur de sa vocation exceptionnelle, Madeleine en arrivera à voir Dieu partout, elle canonisera ses moindres épreuves.

Mélancolie est bien le nom de ce qui consume et Pauline et Thérèse. Mais l'une est sainte, aux yeux de l'Église, parce qu'en ses écrits, elle s'en remet totalement aux hommes d'Église pour nommer ce qui l'affecte et adapter sa conduite à leurs directives, alors que Pauline, à prétendre savoir ce qu'elle dit, s'engloutit dans son deuil à la disparition du père Conrad.

Les écrits de Madeleine ne touchent pas Bruno de Jésus-Marie – il n'y voit qu'un simulacre de spiritualité dû à un processus pathologique – mais bien ceux de sainte Thérèse ou de saint Jean de la Croix, où il reconnaît la patte divine. La sainteté, il la fait jaillir de ces textes, tel un « chef d'œuvre spirituel » dont la beauté, la splendeur s'impose aux âmes qui la cherchent vraiment – et non pathologiquement – dans l'exemple, à jamais fixé dans l'image qui s'y donne à lire, de ceux et de celles que l'Église a canonisés. Or, affirme-t-il,

Madeleine n'est pas un chef-d'œuvre spirituel.

12. « [Le Père Bruno] se plaît à confronter longuement des textes de sainte Thérèse à des citations de Pauline en choisissant celles-ci dans les propos délirants qui marquèrent certaines périodes durant une décennie ; il laisse délibérément de côté ce que Pauline écrivait durant les vingt années qui séparent son entrée dans sa voie mystique de la décennie en question, et ce qu'elle écrivait durant les quatorze années qui suivent. » Jacques Maître, *Une inconnue célèbre...*, *op. cit.*, p. 191.

Faire le déchet, pour l'homme d'Église, n'est pas la sainteté ; tout au plus une contrefaçon qui ne trompe que la naïveté de confesseurs trop crédules, et que la courte vue des psychiatres aurait tort d'assimiler à l'authentique sainteté, celle dont l'Église et les écrits se portent garants.

Pourquoi alors, Lacan situe-t-il le psychanalyste comme déchet ? « Plutôt se met-il à faire le déchet¹³ ».

C'est là où, pour moi, l'analyse théologique a son prix. Le saint, ce n'est pas Pauline, c'est Thérèse, c'est Jean de la Croix. Vivre dans la déchéance fut le fait de Diogène, de ceux que les Anciens appelèrent cyniques¹⁴ ; et les stoïciens, à leur suite, cultivèrent l'ascétisme. Les moines égyptiens aussi. Mais le saint dont il est question ici, encore une fois, ne se définit pas par ses exploits ascétiques, Bruno de Jésus-Marie y insiste à propos de Pauline. Avec Augustin, le christianisme ne définit pas la sainteté par les œuvres. Et le saint n'a pas à soutenir une révolte contre le monde ; il est hors monde parce qu'il est en Dieu. Cette position hors monde ne l'empêche nullement de glorifier Dieu à travers sa création, comme ne cesse de le faire un saint François. Faire le déchet, pour Jacques Lacan, ne se comprend qu'à partir de cette définition augustinienne du saint : c'est « déchariter ». Un saint qui décharite n'est pas un clochard céleste¹⁵ ; c'est – Marc-François le dit excellemment – « une personne dont la situation est celle du pécheur dans la tradition chrétienne ». Déchariter, c'est refuser l'amour divin. Un saint qui décharite est, du point de vue théologique, un cercle carré. Lacan maintient cette référence pour situer le psychanalyste comme celui qui fait le déchet d'un Dieu déchu, d'un Dieu fini avec la fin de

13. Que cette formule est piégée ! Et qu'il est difficile, vingt ans après, d'en dire quelque chose sans tomber dans la dénonciation – feu sur l'idéalisation d'une sainteté « au risque de la psychanalyse » – voire dans la dénonciation de la dénonciation – feu sur l'idéalisation du pur désir, sur cette « jouissance du tragique » où se complairait l'analyste en son désêtre. (Cette expression de Patrick Guyomard vise une lecture du séminaire que Lacan a consacré à *L'éthique de la psychanalyse*, une lecture qui ferait d'Antigone « le modèle idéal proposé aux sujets comme aux psychanalystes ». Patrick Guyomard, *La jouissance du tragique*, Aubier, 1993).

14. Les cyniques grecs rejetaient l'humain pour se conformer à la *phusis*. Les chiens, qui ne connaissent ni pitié, ni pudeur, étaient leurs modèles. Le rousseauisme, dans toute sa radicalité, n'atteint pas à ce point d'indifférence quant à la culpabilité. Signe qu'il s'inscrit bien dans le sillage de l'aventure chrétienne. Cf. Maria Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, La Découverte, 1989.

15. Cf. Jean-Marie Rous, *Jack Kerouac, Le clochard céleste*, Renaudot, 1989.

son analyse. Si l'analyste se fait rebut d'une jouissance, c'est de la jouissance du saint, celle qui vient de Dieu, qu'en décharitant il s'exclut. Il ne se fait pas rebut du monde !

La sainte et l'écrit

« Mon royaume n'est pas de ce monde », dit Jésus. L'ancienne manière d'être un saint – la catholique – portait témoignage de cet autre monde, la Cité de Dieu nommée et théorisée par Augustin qui inscrivait ainsi pour les siècles à venir le christianisme, et la figure du saint, dans la culture européenne. Le saint dont la déchéance mondaine est chef d'œuvre de la grâce, signe de l'accomplissement de la Cité de Dieu.

Notre modernité est tendue vers l'idéal d'une culture débarrassée de son malaise. La recherche de la sainteté, en dévalorisant ce monde, contrecarre ce nouvel idéal ; elle est donc une déviance à traiter comme telle. Ce qui, aux yeux de la foi, était miraculeux – l'intervention de la grâce dans la nature – devient symptomatique pour la science : intervention de la nature dans la culture et requiert une action thérapeutique. L'Église résiste à cette réduction du surnaturel au naturel en distinguant le pathologique – qu'elle abandonne à la recherche scientifique et à ses techniques thérapeutiques – de la véritable sainteté, que seul le regard de la foi peut authentifier. Cette position où le diabolique le cède aux causes naturelles est peut-être le signe le plus manifeste du changement dans la culture, de la crise que nous vivons.

La canonisation d'une Thérèse de Lisieux a, de ce point de vue, le mérite de la clarté. Chef d'œuvre spirituel ou morbidité décadente ? La sainteté devient alors un enjeu politique, culturel. C'est ainsi que Pierre Mabille, l'ami d'André Breton, réplique à cette canonisation – nous sommes en 1937 – par une étude violemment polémique intitulée *Thérèse de Lisieux. Une mystique décadente*¹⁶, dans laquelle il se fait le chantre d'un amour libéré « du tabou qui pèse sur les sexes », « des chaînes qui maintiennent la femme en infériorité, « de l'autorité despotique du mâle ». Il termine son pamphlet par cette exhortation :

Soyez apôtres d'un amour difficile mais toujours possible, qui modèle des formes de vie plus larges et qui soit la réelle assurance du progrès individuel contre la mort.

16. Pierre Mabille, *Thérèse de Lisieux. Une mystique décadente*, Éditions du Sagittaire, Paris, 1975.

Dans cette perspective, l'image de la sainte devient l'enjeu d'un combat sans merci :

L'exemple de Thérèse, qui m'a servi de témoignage du drame affectif contemporain, est caractéristique à cet égard. Nous y avons vu la doctrine catholique l'entraîner sans rémission vers la mort. Aux yeux des chrétiens, cette fille est symbole de pureté et d'amour ; aux miens et à tous ceux des hommes qui veulent réfléchir, elle schématise l'ensemble des dégâts que peut provoquer dans l'organisme affaibli d'une jeune fille l'action cléricale conjointe à la férocité bourgeoise. Que la douleur de cette victime de la mauvaise conscience serve au moins d'épouvantail pour les générations à venir et non de sujet d'admiration mystique¹⁷ !

Au fait, qui est la petite Thérèse pour Pierre Mabille et qui est Pauline pour le père Bruno ? Des personnages de roman, des êtres de papier. Elles n'existent que de l'écrit. N'est-il pas bien commode de juger en pareille matière sur des écrits ? Où est la pertinence d'un tel jugement *in effigie et in abstentia* ? Comment, dans ces conditions, ne pas être conduit à faire de la sainteté une question d'image ? La sainteté ne serait-elle qu'un effet d'écriture ? Ne serait saint que ce qui se donne à lire comme tel dans les *mirabilia*, les signes visibles des effets de la grâce recueillis en hagiographie ?

Pour Lacan, comme pour Luther, la vraie sainteté est sans image ; elle ne se lit pas dans les œuvres. Elle « n'impose pas le respect ». Mais là où l'invisible travail de la grâce s'origine, pour le croyant, dans la gratuité de l'amour de Dieu, la foi feinte du psychanalyste ne va qu'à soutenir le transfert de quelques autres. C'est pourquoi, d'être placé en position de soutenir, dans la foi religieuse, un tel transfert, apparente le directeur spirituel au psychanalyste. Pour le père Conrad (et peut-être même pour Janet quoique de façon fort différente¹⁸) personnellement confronté à la demande d'une femme, Pauline n'est pas une image, c'est

17. Pierre Mabille, *Thérèse de Lisieux...*, *op. cit.*, p. 101.

18. Jacques Maître note un revirement de l'attitude de Janet, probablement sous l'influence de Bergson. En 1936, à 85 ans, il écrit : « Nous n'osons plus dire que le mystique n'est qu'un malade, car il faudrait avouer que l'humanité toute entière l'est autant que lui, et nous le considérons comme un visionnaire et un révolutionnaire ». Il admet alors, rejoignant le jugement du père Bruno, que « Madeleine [...] n'avait rien d'une mystique ». « La psychologie de la croyance et le mysticisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 1936, cité par Jacques Maître, *op. cit.*, p. 161. Le transfert inanalysé de Janet le ramène *in fine* à la position chrétienne de son enfance : « Madeleine n'avait rien d'une mystique », parce qu'il reconnaît maintenant en elle une personne.

une interlocutrice porteuse d'une vérité qu'il respecte comme venant de Dieu, une personne au sens de Marc-François Lacan. Soutenir le transfert comme le fit le père Conrad en reconnaissant dans le comportement et les dires de Madeleine une vérité à Dieu adressée et dont, sans en jouir, il se fait témoin, conduit « on ne sait où », dit Lacan – à aucun monde en tous cas comme le prouve la suite de l'histoire.

Ce serait en subvertissant l'existence du monde que l'on réglerait correctement la question de l'autre de la façon la plus satisfaisante, en faisant valoir que cette question n'a pas lieu d'être : il n'y a pas celui-ci, il n'est donc pas envisageable qu'il puisse y en avoir un autre.

écrit Jean Allouch¹⁹.

Une sinthété au risque de la bêtise

Pour Lacan, « objectivement », l'analyste n'est pas de ce monde, à l'instar du saint. Mais s'il le situe dans la lignée de ceux qui, dans le passé, se mirent à cette place d'abjection, ce n'est pas pour l'inciter à se faire témoin d'un autre monde²⁰. Non, Lacan pensait logique après Freud de n'aspirer plus ni à la sainteté de ceux qui ont rejoint le Père, ni à l'héroïsme du bienfaiteur de l'humanité. L'acte analytique ne procède ni de l'élan subjectif d'une illusoire mystique laïque, ni d'une fonction situable dans l'ordre des échanges sociaux. Logique, comme l'envers du pari pascalien. Lacan reprend à la théologie catholique, augustinienne, l'appellation de « saint » pour situer l'analyste dans son problématique rapport au monde, parce qu'il y voit une nécessité structurale. S'il est objectivement situable, c'est en tant qu'il s'inscrit dans la structure, dans ce champ du langage et cette fonction de la parole où advient l'impossible rencontre, un ratage que je fasse mien, avec l'objet.

Notre culture a produit cette figure du saint, qui n'est opératoire que tant que se maintient un monde des morts au-delà de notre monde mortel. Or, trop de siècles de christianisme ont effiloché l'au-delà²¹. Est-il

19. Jean Allouch, *Aveu*, in *L'UNEBÉVUE*, n° 5, E.P.E.L., 1994, p. 113-114.

20. Le meilleur des mondes, nécessairement.

21. Le christianisme, remarque J.-C. Bailly, introduit le divin dans le mortel, là où « mortels et immortels étaient radicalement séparés, non pas depuis toujours mais pour toujours, la seule forme de partage étant celle dont l'homme tragique – le héros du théâtre tragique – était le signe ou le suppôt. » C'est pourquoi « la religion des Grecs interdit qu'il puisse y avoir des saints ou de la sainteté. » Jean-Christophe Bailly, *Adieu. Essai sur la mort des dieux*, éditions de l'Aube, 1993, p. 15-17.

encore en notre pouvoir de croire en l'au-delà ? Et le malaise croît dans la mesure où nous nous efforçons de vivre comme si notre mort, et donc nos morts, pouvaient être exclus de notre discours, de notre lien social. Nous n'avons plus de lieu, plus de temps où situer nos morts. Au temps de la foi, le saint au sens catholique du terme fut, pour Lacan, celui qui s'approchait au plus près du ventre secret de la mélancolie où se fonde à notre insu la croyance qui nous fait vivre, où se jouent la vie et la mort des civilisations. Mais il ne pouvait se tenir en ce lieu que parce qu'il se savait – même dans la nuit de la foi – fils d'un Père qui n'est pas de ce monde²². Dans notre culture, notre mortelle civilisation²³ scientifique, Lacan situe l'analyste, objectivement, au lieu et au temps de cet impossible deuil et son acte comme le seul qui autorise un autre à vivre, à vivre ce deuil.

Prendre la relève du saint n'est pas un appel à faire de sa vie un chef d'œuvre, comme le proposaient, dans des registres ô combien différents, Bruno de Jésus-Marie et Michel Foucault²⁴. La « sinthété » que Lacan appelle de ses vœux – « sans doute de ne pas moi-même y atteindre », dit-il – , n'est ni l'éthique stoïcienne, ni la spiritualité chrétienne, qui l'une comme l'autre ne font lien social que de la névrose. « Déchariter convenablement » ce serait, dans le lien social institué de l'idéal philosophique ou religieux, faire de chaque rencontre l'événement d'une parole reprise dans la dimension d'un transfert à supporter en vue de sa dissolution.

... j'ose articuler que l'analyse doit se refuser aux canailles. [...]

Les canailles en deviennent bêtes, ce qui certes est une amélioration, mais sans espoir²⁵...

Qu'est-ce que la bêtise, sinon le jeu social de la *Verleugnung* civilisatrice, la passion de l'ignorance dont se nourrit l'idéal d'un monde meilleur, désespérément dénoncé par Diogène²⁶ ?

22. L'œuvre de Georges Bernanos en est une fulgurante et noire illustration.

23. « Nous autres civilisations, nous savons désormais que nous sommes mortelles » Paul Valéry, *La crise de l'esprit*, in *Œuvres*, Gallimard, 1957, p. 988.

24. Michel Foucault, *Le souci de soi et L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.

25. Jacques Lacan, *Télévision*, Seuil, 1973, p. 67. Sa pratique s'éclaire peut-être de ce propos.

26. Notre modernité n'est-elle pas fille du basculement de la méditation antique sur le malheur d'être né homme, au ravissement – doublé de la crainte et du tremblement – de se savoir racheté ?

A la question de Diogène – sommes-nous condamnés à la bêtise ? – Lacan répond. Il répond en situant l'analyste dans le deuil accompli du Dieu des saints, dans le rire retrouvé. Un « saint » qui ne se voue qu'à l'accomplissement du deuil de quelques-uns, ne laisse-t-il pas beaucoup à désirer ?

Foi faite au sujet supposé savoir

Lucien Favard

ON PEUT certes s'étonner de voir Lacan, dans *Télévision*, situer le psychanalyste comme « ce qui dans le passé s'est appelé : être un saint¹ ».

Depuis Freud, en effet, il est plutôt de mise de s'attacher à bien distinguer psychanalyse et religion, et l'on attendrait du psychanalyste qu'il ait le moins possible à voir avec quelque *homo religiosus* que ce soit. Lacan lui-même, pendant des années, n'a-t-il pas largement œuvré pour faire sortir la psychanalyse d'une certaine religiosité ? Aussi, en en appelant ainsi à la « sainteté » du psychanalyste,

Moi, je cogite éperdument pour qu'il y en ait de nouveaux comme ça²

peut-on se trouver pris à contre-pied, et le risque n'est sans doute pas mince qu'un paradoxe aussi embarrassant finisse par être rangé au rayon du « baroque » du personnage.

Pourtant, à y regarder de près, cette position surprenante ne relève pas seulement de ce goût particulier et spécialement travaillé pour les « rédactions³ » inattendues et si délicieusement déconcertantes avec lesquelles une Madame de Guermantes fascine tout le faubourg Saint-Germain.

Déjà, en précisant – dans un style, certes très écrit, et donc assez difficile, voire obscur – les quatre traits susceptibles de conférer au psychanalyste cette qualité de saint, on peut être averti que Lacan n'a pas lâché⁴ cette notion de sainteté sans y regarder à deux fois.

1. J. Lacan, *Télévision*, Paris, Seuil, 1973, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. Le terme est de Proust, cf. *A la recherche du temps perdu*, tome II, *Le côté de Guermantes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1988.

4. Dans la séance du 10 janvier 1968 du séminaire *L'acte psychanalytique*, inédit, Lacan emploie ce verbe *lâcher* à propos de l'acte qui consiste à lâcher des signifiants sur le monde.

Ce saint-là : « ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il décharite » [...] ; « il jouit. Il n'opère plus pendant ce temps-là » [...] ; « il se fout de la justice distributive » [...] ; « on ne voit pas où ça le conduit⁵ ».

Or, il se trouve que bien avant *Télévision*, quelques mois après la « Proposition d'octobre 67 sur le psychanalyste de l'école⁶ », Lacan évoque dans son séminaire *L'acte psychanalytique* ce que la position du psychanalyste comporte « d'acte de foi ».

On verra qu'un tel acte de foi requiert du psychanalyste une *feinte, oubli de savoir* ; de cette feinte dépend sa position de psychanalyste dans la psychanalyse pour autoriser et soutenir *la tâche psychanalytique*.

Je voudrais montrer ici que cet « acte de foi » évoqué en 1968 préfigure en quelque sorte ce qu'il en est du psychanalyste comme saint de 1973, et permet de raccrocher cette étrange position de *Télévision* à ce qui se trouve alors en jeu dans l'enseignement de Lacan : la question de la fin de la psychanalyse.

Les profanes et les clercs

Quand il s'agit de penser cette question de la fin de la cure (question dont dépend éminemment ce qu'il en est de la formation des analystes et de l'analyse didactique), l'analyste, pour Lacan, devrait relever d'une certaine sainteté quand pour Freud il s'agirait plutôt de le laïciser. Il n'y a peut-être là qu'une apparente antinomie.

En effet, lorsque en 1926, Freud vole au secours de Reik en publiant à la hâte *Die Frage der Laienanalyse – La question de l'analyse profane⁷* – quel est donc l'enjeu majeur qui l'anime ? sûrement pas le seul motif avoué : prendre la défense d'un psychanalyste non-médecin inculpé d'exercice illégal de la médecine.

Ce terme de *Laienanalyse* embarrasse les traducteurs : comment doit-on traduire *Laien* : laïc ? profane ? Freud prend les devants puisque avec une précaution exemplaire, avant toute chose, il tient à avertir son lecteur du sens qu'il convient de donner à ce *Laien* :

5. J. Lacan, *op. cit.*, p. 28-29.

6. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », *Scilicet* n° 1, Paris, Seuil, 1968.

7. S. Freud, *La question de l'analyse profane*, Paris, Gallimard, 1985.

Le titre de ce petit écrit ne se comprend pas au premier abord. Je vais donc l'expliquer : profanes = non-médecins⁸.

Doit-on suivre à la lettre ce « louable » souci explicatif ? En donnant ainsi le la, Freud souhaiterait-il qu'on n'aille pas interpréter abusivement ce mot, ou pire, tout simplement le lire avec le sens qu'on lui donne habituellement, où « profane » signifie : *qui est étranger à la religion, opposé à sacré* ?

Or, sans pouvoir affirmer que c'était là le souci délibéré de Freud, il se trouve que cet article s'infléchit rapidement de la plaidoirie dont il se réclame au réquisitoire qu'il finit par constituer. Insensiblement, il va s'agir moins de défendre les profanes/non-médecins que de mettre en garde ceux que Freud considère comme les plus menaçants pour la psychanalyse : les médecins. L'avocat est devenu procureur : Freud considère les médecins comme les moins préparés à la pratique de la psychanalyse – ou, plus exactement, comme les plus déformés dans leur abord du fait psychique –, et profite en quelque sorte de l'inculpation de Reik pour mettre en garde, à l'intérieur même de la Société de Psychanalyse de Vienne, ses confrères médecins contre leur appétit à phagocyter la psychanalyse naissante. Ainsi, cette définition liminaire, pavée de bonnes intentions, recèle, garde en seconde main la pointe qui finit par se dévoiler : s'il y a des profanes, qu'on appellera pour l'occasion des non-médecins, il y a à l'opposé des non-profanes, c'est-à-dire *des clercs, des gardiens du dogme, des servants du temple sacré de la science (médicale) qu'il lui paraît urgent de réfréner*.

Pour bien mesurer le poids particulier de ce « profane », on peut se référer à la façon dont Freud, quelques années plus tôt, en 1920, compose avec le monde médical de son époque. J'évoque là le livre de Kurt Eissler⁹ récemment traduit en français qui, à mon avis, vaut moins pour son étude du cas Kauders (ce militaire accusé de simulation qui finit par porter plainte pour mauvais traitements), que par l'étonnante confrontation entre Freud, ici en position d'expert, et Wagner-Jauregg, le patron de la psychiatrie viennoise inculpé de forfaiture. Dans les minutes de ce procès de 1920 – où apparaît non seulement le texte de l'expertise de Freud précédemment publié, mais aussi son audition, elle, inédite –, on voit admirablement à quelle sorte de religiosité Freud à

8. *La question de l'analyse profane, op. cit.*, p. 25.

9. K. R. Eissler, *Freud sur le front des névroses de guerre*, Paris, PUF, préface d'Erik Porge, 1979.

affaire en la personne de ce paragon du médecin du début du siècle, son collègue et « ami » ; le *credo* de ce Wagner-Jauregg est clair : il croit en la simulation de ces traumatisés de la guerre, et il suffit donc de les faire avouer en les « faradisant » plus ou moins.

Ce témoignage a le mérite de montrer l'évolution de la position de Freud à l'égard de la médecine. Six ans avant la publication de *La question de l'analyse profane*, on sent Freud dans le souci de ménager, à ceux auxquels il est bien obligé de rappeler l'éthique¹⁰ qui aurait dû être la leur, une porte de sortie honorable pour peu qu'ils sachent se racheter – en reconnaissant, par exemple, les compétences de la psychanalyse à traiter ces névroses de guerre ; tout en restant très ferme sur l'essentiel – c'est-à-dire : la simulation n'est pas un diagnostic opérant, et la médecine n'a pas à se plier aux ordres de l'État –, Freud cherche manifestement à ne pas couper les ponts, comme si l'extra-territorialité de la psychanalyse n'était pas encore consommée et comme s'il pouvait encore rester quelque chance de voir la médecine psychiatrique tenir compte des découvertes de la psychanalyse. Quelques années plus tard, dans *La question de l'analyse profane*, la rupture n'est plus à éviter, elle devient nécessaire.

Qu'on lise ou relise aussi le compte rendu de ce débat psychanalyse/médecine organisé à la Salpêtrière (le 16 février 1966)¹¹ où, s'efforçant d'éveiller l'attention du corps médical présent sur la dérive

10. Pour ne pas faire dire à Freud ce qu'il n'a pas explicitement dit, il faut préciser ici que ce rappel à l'ordre éthique, dans son rapport d'expertise, ne va guère au-delà d'une allusion aux devoirs et à la servitude des médecins en temps de guerre : « Toutefois, ce procédé thérapeutique était atteint d'une tare dès le départ. Il ne visait pas au rétablissement du malade, ou pas en premier lieu, mais avant tout au rétablissement de son aptitude à faire la guerre. La médecine s'est trouvée, dans le cas présent, au service d'intentions qui lui sont par essence étrangères. », K. R. Eissler, *op. cit.*, p. 24. Le rappel à l'ordre éthique, certes prudent, – que certains (Adler) ont pu juger bien trop timoré –, doit cependant être mesuré à l'aune des réactions quasi immédiates de l'inculpé, lors de la deuxième audience dont Freud est absent, mais aussi, bien plus tard quand, sur la fin de sa vie, Wagner-Jauregg confie à un biographe comment il avait pu, lors de ce procès, s'estimer trahi par Freud ; là, ce qui n'a pas été explicitement dit par Freud n'est pas sujet à caution : c'est bien sur ce terrain éthique qu'il se défend, en attaquant la psychanalyse.

11. Compte rendu établi par J. Aubry et d'abord publié sous le titre « Médecine et psychanalyse », in *Cahiers du Collège de médecine*, n° 12, 1966, p. 761-774, puis sous le titre « La place de la psychanalyse dans la médecine », in *Le bloc-notes de la psychanalyse*, n° 7, 1987, p. 9-38.

contemporaine de la médecine dans ses rapports à la science, à l'économie et à l'État, Lacan finit par recevoir d'un autre mandarin, le Pr Royer, une franche volée de bois vert pour avoir attenté au caractère sacré des défenseurs du « droit à la santé » ; dans cet échange on ne peut plus agressif, on peut mesurer à quel point il est impossible de se débarrasser de la question de Dieu, fût-il ici appelé Médecine, sans mettre un tant soit peu au clair le rapport qu'on entretient à la vérité et au savoir.

Il n'est donc sûrement pas aussi innocent et simple qu'il y paraît que Freud ait dû avoir recours à ce mot de *laien* pour qualifier ceux qu'il dit vouloir défendre. Il y a là sans doute un bel exemple de ce qui, au XVII^e siècle, pouvait relever de l'honnête dissimulation. L'arrêt du sens de profane sur *non-médecin*, en occultant le sens immédiat – *non-sacré* – de profane, sert à écrire en creux ce qui de *sacré* peut qualifier le médecin, ou tout autre clerc prêt à se prévaloir d'une science pour venir, comme le dit Freud¹², « *braconner à sa guise* » dans le champ de la psychanalyse.

Il apparaît cependant – et la suite le prouvera – que quelle qu'ait pu être la nécessité historique, conjoncturelle, où était Freud de devoir protéger le savoir fragile de la psychanalyse face à l'institution médicale, cette légitime défense n'a pas réussi à mettre la psychanalyse à l'abri de voir se constituer en son sein même un corps de clercs non moins toxique que celui dont elle cherchait à se protéger. A quoi bon tenir à distance le corps médical si c'est pour voir se constituer le corps psychanalytique des clercs freudiens ?

Ainsi, si le savoir à lui seul – fût-il bien freudien¹³ – ne parvient pas à garantir de la « bonne » formation des analystes, il n'en reste pas moins que la vertu de ce *Laien* freudien est de viser, au-delà même de la figure du médecin, le masque trompeur des faux laïcs. Et de ce point de vue, ce *laien* n'est peut-être pas très éloigné du saint tel que le conçoit Lacan dans *Télévision*.

Le sujet supposé savoir

Là où Lacan se démarque de Freud, c'est en s'arrêtant à cette petite question qui n'a l'air de rien – et qui revient à chaque séance du séminaire *L'acte psychanalytique* – : « ce savoir que je sais aujourd'hui et que je ne savais pas, qui le savait avant ? » Dès lors, qu'avec l'avènement de la science, il est possible de ne plus répondre sans hésiter :

12. *La question de l'analyse profane, op. cit.*, p. 41.

13. Voir même, bien lacanien...

« mais, Dieu, bien sûr ! », un écart redoutable s'est creusé entre vérité et savoir, écart dans lequel, précisément, est venue se loger la psychanalyse.

L'avènement de la science, avec Galilée puis Descartes, en ouvrant cet écart entre vérité et savoir, a déplacé en quelque sorte le lieu d'où cette vérité se sait. Là où il est possible de ne plus faire appel à Dieu, du sujet, un sujet est supposé au savoir.

Quel rapport entretient donc ce sujet-là, ce sujet supposé au savoir, avec ce qui s'appelle un psychanalyste ?

Contrairement à l'idée que s'en fait une certaine vulgate¹⁴ le psychanalyste n'a *a priori* aucun rapport avec ce qui s'appelle sujet supposé savoir.

Il s'avère cependant que, *a posteriori*, le psychanalyste finisse par être effectivement identifié à ce qu'il n'était pas au départ, et que c'est là, dans la conception logique et lacanienne du transfert, que prend fin l'analyse :

Séance du 24 janvier 1968 : [...] au terme il [le psychanalyste] s'est conjoint avec ce qu'il n'était pas d'abord – je parle dans la subjectivité du psychanalysant – il n'était pas d'abord au départ le sujet supposé savoir.

C'est en ceci qu'au terme de l'analyse il le devient, je dirai, par hypothèse car, dans l'analyse, on est là pour savoir quelque chose.

Ce n'est évidemment pas la même chose que cette identité de l'un à l'autre soit le fait d'une *hypothèse* rétroactive qui tente de rendre compte de la logique de l'affaire, ou que cette identité soit en quelque sorte postulée d'avance.

De se voir ainsi identifiés au sujet supposé savoir, certains, persuadés qu'ils sont d'en être dépositaires, semblent plutôt s'enorgueillir qu'on leur prête une telle qualité. Dans le monde *psy* (comme on dit), cette singulière version du sujet supposé savoir – qui est en fait un véritable

14. Il suffit de lire certains articles de *Libération* de ces années 1990 pour le constater. Dans ce *discourcourant*, dès qu'il est question d'épingler la façon dont quelqu'un fait appel au savoir d'un autre, un petit autre en l'occurrence, cet autre-là est appelé sujet supposé savoir ; et, s'il est quelqu'un à être ainsi rapidement identifié au sujet supposé savoir, c'est bien le psychanalyste, ce personnage réputé en savoir un bout sur le symptôme dont un quidam peut vouloir être débarrassé. Un pas de plus, et voilà qu'on fait appel au psychanalyste de service pour nous expliquer le drame de la Bosnie, ou la montée du péril islamique, ou je ne sais quoi encore comme l'opinion d'André Green sur la prétendue mélancolie d'Althusser...

contresens – n'est pas rare. Il n'est pas très surprenant que celui qui se prête à cette version-là, avec ce qu'elle comporte de jouissance, puisse se trouver inopérant comme psychanalyste...

Mais, sans aller jusqu'à ce contresens, le genre de pseudo-postulat qui consiste à passer par-dessus ce qu'il y aurait justement à démontrer a ceci de fâcheux qu'il parvient à faire perdre de vue non seulement la valeur opératoire du sujet supposé savoir, mais aussi le cadre conceptuel qui, seul, lui confère son sens, c'est-à-dire la logique dont procède la fin de l'analyse.

Une telle dérive finit par ruiner la théorie lacanienne du transfert dont elle s'est inspirée, ce qui a pour effet de rabattre le problème de la fin de l'analyse sur des coordonnées théoriques qui seraient plutôt celles de Freud, avec la place qu'y prend, dans cette théorie freudienne du transfert, la personne de l'analyste. Le galimatias freudo-lacanian qui s'en suit, produit une nouvelle race de psychanalystes : un psychanalyste à la personnaison enflée de savoir qui n'a plus rien à voir avec ce que Freud désigne par personne du médecin ni avec ce que Lacan délimite par sujet supposé savoir.

Comment penser cette fin autrement qu'à l'estime – l'estime dans tous les sens du terme, qu'il s'agisse de navigation (dans sa version approximative), ou qu'il s'agisse de faire appel à du sentiment intime – ou encore, comment penser cette fin autrement qu'avec des critères universitaires ? En ayant pour objectif déclaré de forger les déterminations de cette fin sur une logique – « faire le joint de la logique et de la grammaire » (séance du 24 janvier 1968) –, Lacan se démarque incontestablement des sociétés de psychanalyse existantes.

Pas de fin sans commencement

Cette logique met en jeu une double question : quelle est la détermination de la fin d'une analyse et qu'en est-il de son commencement ? Dans le séminaire *L'acte psychanalytique*, Lacan pose les choses ainsi : il ne saurait y avoir de fin de la psychanalyse sans commencement, mais – et il ne s'agit pas là d'un sophisme facile – ce commencement suppose qu'une fin, antérieure à ce commencement requis, ait eu lieu, pour qu'une autre fin, celle attenante à ce qui vient de commencer, puisse avoir lieu. On remarquera que cette structure n'est pas sans rappeler celle qui a pour nom régression à l'infini, où un procédé logique tente de rencontrer une limite ou un terme premier ne dépendant plus d'aucune condition.

Cette structure complexe a pour effet de générer dans le travail de transcription critique nombre de problèmes de lecture, et donc d'établissement.

Lors de nos discussions de cartel¹⁵, à l'occasion de l'établissement d'une phrase difficile – du fait de sa syntaxe complexe, ou de son équivoque, ou de son ambiguïté, – il nous est arrivé d'être amenés à nous dire : « non, ici, ce n'est pas du psychanalyste qu'il est question, c'est du psychanalysant qu'il parle ! », ou encore : « non, non, c'est le psychanalyste, là, c'est pas le psychanalysant ! » Nous avons mis quelque temps à nous apercevoir de la raison de cette difficulté où nous étions, d'attribuer à l'un ou à l'autre ce que nous étions en train de transcrire, et qui n'était pas sans rappeler la conception lacanienne du transfert, telle qu'on peut la lire dans la « Proposition de 67 », des deux pales d'un même écran tournant dont le transfert est le pivot¹⁶.

Si l'on est rapidement averti, à la façon dont Lacan le martèle, que l'acte est bien du côté du psychanalyste et que le psychanalysant, lui, est à la tâche, cette répartition de l'acte et du faire, mettant chacun des deux partenaires à sa place, a tendance à être moins nette lorsqu'il est plus particulièrement question de la fin de la cure.

Donnons, parmi d'autres, un exemple de ces problèmes d'établissement. Comment lire cette phrase ? :

le 10 janvier 68 : L'analysant venu à la fin de l'analyse, dans l'acte, s'il en est un, qui le porte à devenir le psychanalyste, ne nous faut-il pas croire qu'il ne l'opère, ce passage, que dans l'acte qui remet à sa place le sujet supposé savoir ?

L'acte dont il est question ici est l'acte de qui ? Il n'est pas impossible de lire ce « l'acte » comme étant celui du psychanalysant parvenu à la fin de son analyse, acte qui remet le sujet supposé savoir à sa place et le porte à devenir le psychanalyste. Pourtant, l'acte dont il s'agit ici n'est pas celui du psychanalysant mais, celui de l'analyste. En effet, dans cette phrase Lacan ne dit pas que l'analysant opère ce passage *par* l'acte mais *dans* l'acte ; c'est-à-dire « à l'intérieur de cet acte » du psychanalyste qui remet à sa place le sujet supposé savoir :

15. Avec J. Germond, A. Porge, M. Pasternac, qui à ce jour a établi 10 séances du séminaire *L'acte psychanalytique*.

16. In *Scilicet* n° 1, *op. cit.*, p. 26.

le 7 février 68 : [...] cette psychanalyse, précisément, ne saurait s'instaurer sans un acte, sans l'acte de celui qui, si je puis dire, en autorise la possibilité, sans l'acte du psychanalyste et qu'à l'intérieur de cet acte qu'est la psychanalyse, la tâche psychanalytique s'inscrit à l'intérieur de cet acte.

On peut donc trancher, l'acte dont il est question ici est bien celui du psychanalyste. On voit donc que c'est à lire sans interpréter le « dans » comme un « par » qu'on évite le contresens.

Un problème demeure cependant. Ce genre de contresens qui guette le transcritteur n'est pas seulement le fruit d'une lecture peu soignée. La logique à laquelle s'attelle Lacan, rendre compte de la fin par le commencement et réciproquement, a pour effet de brouiller quelque peu l'entendement du lecteur.

Ici ou là, au fil des séances du séminaire, plus spécialement quand il est question de la fin de la cure, il est parfois bien difficile de savoir si le psychanalyste dont parle alors Lacan est celui qui a permis que s'effectue la tâche psychanalytique, ou bien s'il s'agit du psychanalyste qui, ayant opéré ce passage analysant/analyste, vient juste de cesser d'être psychanalytique. Il arrive qu'un paragraphe commencé avec l'un s'achève sur l'autre. Peu à peu, la fréquentation assidue de toutes ces pages lues et relues, avec la part de « travail à la loupe » que comporte le travail de transcription, fait surgir – fait clinique de lecture – en arrière plan de ce martèlement de l'acte comme étant incontestablement celui du psychanalyste, le contour indistinct, non explicite comme tel, d'un « autre » acte. Mais, s'agit-il bien d'un autre acte ? s'agit-il même d'un acte ?

Séance du 10 janvier 68 :

[...] commencer d'être psychanalyste, tout le monde le sait, ça commence à la fin d'une psychanalyse. Il n'y a qu'à prendre ça comme ça nous est donné si nous voulons saisir quelque chose. Il faut partir de là, de ce point qui est dans la psychanalyse reçu de tous.

Alors, partons des choses comme elles se présentent. On est arrivé à la fin *une fois*, et c'est de là qu'il faut déduire le rapport que cela a avec le commencement de toutes les fois. On est arrivé à la fin de sa psychanalyse *une fois*, et cet acte si difficile à saisir au commencement de chacune des psychanalyses que nous garantissons, ça doit avoir un rapport avec cette fin *une fois*.

S'il existe un rapport entre « cette fin une fois » et l'acte du commencement de toutes les fois, cette fin qui permet de « relever le gant de l'acte », d'« effectuer ce passage de la conquête, fruit de la tâche, à la position de celui qui franchit l'acte d'où cette tâche peut se répéter¹⁷ », ce « passage de l'acte¹⁸ » ne relève-t-il pas de l'acte ?

L'acte psychanalytique serait alors aussi bien celui de l'analyste (qui aura permis que commence une analyse et que se déroule la tâche psychanalytique), que celui du psychanalysant éliminant le sujet supposé savoir (et dont l'acte consiste précisément en cette élimination), acte qui, dès lors qu'il a eu lieu, le met en position d'autoriser à son tour le déroulement de la tâche psychanalytique d'un autre analysant. A concevoir l'acte psychanalytique ainsi, on voit donc que la « double » question évoquée précédemment – qu'en est-il de la fin, qu'en est-il du commencement ? – se réduit à la seule question de la fin/commencement, laquelle trouve à se régler par ce que Lacan définit comme acte psychanalytique.

De ce point de vue, chercher à discriminer l'acte de celui qui autorise et soutient, et l'acte de celui qui, *à la fin*, relève le gant d'où de la tâche pourra se répéter est peut-être une démarche vaine. La question qui occupe Lacan, en effet, est celle de savoir comment il peut y avoir *du* psychanalyste¹⁹.

Dans le temps de cette pointe de la cure que constitue la fin, l'un comme l'autre sont réglés par cette question de l'acte, un *même* acte tout entier ramassé dans ce point de « bascule », de « culbute »²⁰, de la fin/commencement, point où s'avère crucial le « remettre à sa place le sujet supposé savoir ».

17. *L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 17 janvier 1968.

18. *L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 29 novembre 1967 : « Le passage de l'acte, c'est ce au-delà de quoi le sujet retrouvera sa présence en tant que renouvelée, mais rien d'autre. »

19. *L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 17 janvier 1967 : « Déjà dans quelque écrit passé, j'ai parlé *du* psychanalyste, non pas *du*, à décomposer *de* le psychanalyste, j'ai dit que je ne parlais que de ceci, qu'il y a *du* psychanalyste. Cf. également : J. Lacan, *Écrits*, « Du sujet enfin en question », Paris, Seuil, 1966, p. 236.

20. Ces termes sont de Lacan, *cf. L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 17 janvier 1967.

La sainteté du psychanalyste

A l'endroit du sujet supposé savoir – ce « constituant ternaire du transfert » –, au commencement d'une analyse, entre psychanalysant et psychanalyste, il y a disparité. En effet :

– du côté du psychanalysant, le sujet supposé savoir préexiste à sa rencontre avec l'analyste, et peut être considéré, comme le dit Lacan, comme un véritable « don du ciel²¹ » :

[...] non seulement le sujet supposé savoir n'est pas réel en effet, mais il n'est nullement nécessaire que le sujet en activité dans la conjoncture, le psychanalysant (seul à parler d'abord), lui en fasse l'imposition. C'est même si peu nécessaire que ce n'est pas vrai d'ordinaire [...] ²²

– quand, du côté du psychanalyste,

[...] en tant qu'il instaure l'acte psychanalytique, [...] il donne sa garantie au transfert, c'est-à-dire au sujet supposé savoir, alors que tout son avantage, le seul qu'il ait sur le sujet psychanalysant, c'est de savoir d'expérience ce qu'il en est du sujet supposé savoir, [...] ²³

Mais alors, dans la mesure où

[...] le psychanalysant, au départ, prend son bâton, charge sa besace pour aller à la rencontre du rendez-vous avec le sujet supposé savoir, [...] ²⁴

il est nécessaire que

[...] nous [ayons] à voir ce qui qualifie le psychanalyste à répondre à cette situation dont on voit qu'elle n'enveloppe pas sa personne ²⁵.

Qu'est-il donc requis du psychanalyste pour qu'il réponde à cette situation apparemment paradoxale d'autoriser une tâche, appuyée sur ce sujet supposé savoir que lui, psychanalyste, est censé avoir « rayé de sa carte²⁶ » ?

21. *L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 7 février 1968.

22. « Proposition du 9 octobre 1967... », *op. cit.*, p. 20.

23. *L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 24 janvier 1968.

24. *Ibidem*.

25. « Proposition du 9 octobre 1967... », *op. cit.*, p. 20.

26. L'expression est de Lacan, *cf. L'acte psychanalytique*, *op. cit.*, séance du 7 février 1968.

De façon délibérée, en souhaitant ici privilégier un des aspects de ce qui peut qualifier le psychanalyste à répondre à cette situation, je laisserai de côté²⁷ le premier trait de cette quasi-définition qui en est donnée dans *Télévision* et qui concerne la place de déchet que l'analyste occupe comme semblant d'objet *a* – « il décharite ».

Par contre, nous examinerons un requisit concernant l'analyste – absent de la « Proposition de 67 » mais qui se trouve développé dans *L'acte psychanalytique* – susceptible d'éclairer et soutenir cette notion de sainteté.

Qu'on ne s'alarme ni ne se gausse trop vite du fait que je serai amené ici à lire le séminaire *L'acte psychanalytique* « à l'envers ». En effet, en espérant que ce ne soit pas de travers, cette lecture partira d'un certain point d'aboutissement (le 7 février 1968) pour remonter vers les attendus, les prémisses de ce qui se trouve en quelque sorte conclu plus tard.

Examinons ces différentes étapes qui sont comme autant de strates constitutives de l'acte psychanalytique :

Le 7 février 1968 : un acte de foi

Cette séance constitue l'aboutissement d'un premier cycle du travail de cette année-là, inauguré en novembre 67 (en effet, dans les séances suivantes – à partir du 28 février – sans qu'il soit véritablement question de changer de sujet, Lacan passe à autre chose : la question des quantificateurs).

Lors de cette séance du 7 février, Lacan dit que pour répondre à cette situation du sujet supposé savoir, l'acte du psychanalyste

[...] consiste à autoriser la tâche psychanalytante, avec ce que ceci comporte de foi faite au sujet supposé savoir.²⁸

Un peu plus loin, il ajoute :

C'est donc un acte de foi singulier que ceci qui s'affirme de faire foi précisément à ce qui est mis en question [*ie.* Le sujet supposé savoir], puisqu'à simplement engager le psychanalysant dans sa tâche, on profère cet acte de foi, c'est-à-dire qu'on le sauve.

27. Comme dans toute cuisine qui se respecte, il y a des façons de mettre de côté, de réserver, qui ne sont pas de négligence ou de deuxième choix mais de tempo.

28. Souligné par nous.

On voit donc que faire foi en quelque chose qui, non seulement est mis en question mais s'avère au bout du compte ne pas tenir, c'est en cela que réside l'acte de foi du psychanalyste. La position de l'analyste pourrait se ramasser dans cette « formule » du 21 février 68 :

Ce dont il s'agit, c'est qu'il [le psychanalyste] se fasse le tenant de ce dont il connaît l'aboutissant.

Le 17 janvier 1968 : un acte en porte-à-faux

Connaître l'aboutissant, c'est savoir qu'au terme de la psychanalyse, le sujet supposé savoir choisit. Des deux partenaires en présence, dans un premier temps, le psychanalyste est le seul à pouvoir mettre en question le sujet supposé savoir. En effet, lui seul, pour en avoir traversé l'expérience, peut (et doit) savoir²⁹ ce qu'il en advient, dans la psychanalyse, du sujet supposé savoir :

[...] dans cet acte de supporter ou d'accepter, comme vous voudrez, le transfert, la question est : que devient le sujet supposé savoir ? Je vais vous dire que le psychanalyste en principé le sait ce qu'il devient : assurément, il choisit.

Mais, en acceptant d'être le support de ce qu'il sait être promis à choir, le psychanalyste fait de son acte un acte en porte-à-faux :

[...] cette acceptation, ce <support donné> au sujet supposé savoir, ce dont pourtant le psychanalyste sait qu'il est voué au désêtre, [...] constitue, si je puis dire, un acte en porte-à-faux puisqu'il n'est pas de sujet supposé savoir, puisqu'il ne peut pas en être, que s'il est quelqu'un à le savoir, c'est le psychanalyste entre tous.

En quoi consiste donc le porte-à-faux de l'acte du psychanalyste ? Y aurait-il supercherie ?

29. Ce en quoi, au passage, le psychanalyste a tout de même à savoir quelque chose...

*Le 29 novembre 1967 :
un acte qui comporte une feinte*

Lacan, ici, fait appel à la notion de feinte. Il dit :

[...] L'acte psychanalytique essentiel du psychanalyste comporte ce quelque chose que je ne nomme pas, que j'ai ébauché sous le titre de feinte [...]

une feinte qui est oubli :

[...] cette feinte par où l'analyste oublie que dans son expérience de psychanalysant, il a pu voir se réduire à ce qu'elle est, cette fonction du sujet supposé savoir [...]

en même temps qu'il s'agit

de feindre aussi que la position du sujet supposé savoir soit tenable [...]

Il s'agit donc de la feinte, oubli d'un savoir, précisément de ce savoir qu'a acquis le psychanalyste concernant ce qu'il en advient dans la psychanalyse du sujet supposé savoir.

Cette feinte constitue donc – pour qui sait la tenir, « tout en sachant ce à quoi est néanmoins promis celui qui la tient » – l'acte de foi du psychanalyste, lequel acte de foi est constitutif de l'acte psychanalytique comme tel. Reprenons maintenant l'ensemble de cette citation :

Et, pour introduire ce qu'il en est de l'acte proprement psychanalytique, ce qui constitue l'acte psychanalytique comme tel, c'est très singulièrement :

– cette feinte par où l'analyste oublie que dans son expérience de psychanalysant, il a pu voir se réduire à ce qu'elle est, cette fonction du sujet supposé savoir, d'où à chaque instant, toutes ces ambiguïtés qui transèrent ailleurs (par exemple vers la fonction de l'adaptation à la réalité) la question de ce qu'il en est de la vérité ;

– et de feindre aussi que la position du sujet supposé savoir soit tenable, parce que c'est là le seul accès à une vérité dont ce sujet va être rejeté pour être réduit à sa fonction de cause d'un procès en impasse.

L'acte psychanalytique essentiel du psychanalyste comporte ce quelque chose que je ne nomme pas, que j'ai ébauché sous le titre de feinte et qui devient grave si ceci devient oubli de feindre d'oublier que son acte est d'être cause de ce procès.

On ne saurait trop souligner ici la nécessité qu'il y a de ne pas perdre en route un seul des termes de ce en quoi consiste cette feinte ; littéralement, cette feinte est *l'oubli-du-savoir-de-ce-qu'il-en-advient-dans-la-psychanalyse-du-sujet-supposé-savoir*.

Une telle *feinte*, *oubli de ce qu'il...* ce n'est pas la même chose que *feindre le sujet supposé savoir*, et encore moins *se prendre pour* le sujet supposé savoir...

De même *feindre que la position du sujet supposé savoir soit tenable* n'est pas équivalent à *croire que* le sujet supposé savoir soit tenable, ou encore *éventer* avant l'heure qu'il ne l'est pas...

Ces précisions sont loin d'être superflues puisque d'une part, de sa capacité à feindre dépend la position de l'analyste et que, d'autre part, seule cette structure de feinte peut permettre au psychanalysant d'apercevoir un jour de quoi s'est soutenu le sujet supposé savoir, soit ce qui s'appelle analyse du transfert.

Autrement dit, retirer la feinte, c'est-à-dire oublier de feindre, ou oublier tout court³⁰ ou, pire encore, croire que le sujet supposé savoir soit tenable, c'est ruiner toute l'entreprise et la rendre de part en part impossible.

Ne pas faire foi au sujet supposé savoir tout en sachant ce qu'il en advient de lui, c'est boucher l'accès à une vérité, et mettre le procès de l'analyse en impasse.

Il n'est peut-être pas impossible de rapprocher une telle impasse – *l'oubli de feindre* – du « *il jouit* » du psychanalyste/saint de *Télévision*, soit le troisième trait de ce qui pourrait le qualifier comme tel.

Y aurait-il dans *l'oubli de feindre*, un « *il jouit* » rendant le psychanalyste inopérant ? Ne pas oublier de feindre serait-il, au contraire, le témoignage d'un « *il ne jouit pas* » susceptible de rendre le psychanalyste opérant comme psychanalyste ?

30. Y a-t-il un rapport entre cet oubli d'un savoir et ce que Lacan évoque de l'amnésie où finit par tomber (avec le temps ?) tout ça ? Ne s'agirait-il pas simplement d'une formule élégante, pour mettre de côté dans les jurys d'alors de l'EPF non pas ceux qui seraient devenus amnésiques, mais ceux qui l'auraient toujours été du point de vue qui importe ici à Lacan, de n'avoir pas accès à cette feinte. C'est bête à dire, mais cet oubli-là suppose qu'on se souviennne. Je ne pense pas, pour ma part, que la découverte de cette feinte dans la fin d'une analyse, pour autant qu'elle ait eu lieu, puisse faire partie des choses qu'on oublie...

Acte-de-foi, feinte/oubli-d'un-savoir, il-ne-jouit-pas, déchariter – seraient alors les noms de la « sainteté » du psychanalyste, dont dépend l'issue de la psychanalyse.

C'est la foi qui sauve

Cette issue s'appelle élimination du sujet supposé savoir.

Or que veut dire l'analyse du transfert ? Si elle veut dire quelque chose, elle ne peut être que ceci : l'élimination de ce sujet supposé savoir. Il n'y a pas pour l'analyse, il n'y a pas, bien moins encore pour l'analyste, nulle part – et là est la nouveauté – de sujet supposé savoir ; il n'y a que ce qui résiste à l'opération du savoir faisant le sujet, à savoir ce résidu qu'on peut appeler la vérité³¹.

Quand se construit, pour le psychanalysant, que ce qui se trouve là à la fin, devait avoir été là depuis le départ, ce qui se découvre – car c'est une découverte – c'est la façon dont l'analyste, tout le temps de l'analyse, a su donner consistance à ce sujet supposé savoir qui n'est identifié comme tel qu'au moment même où il cesse d'être en fonction.

Ce que le psychanalyste n'était pas au départ, il le devient à la fin, « *par hypothèse* » (séance du 24 janvier 1968). Le psychanalyste, pour s'être fait dans une structure de feinte le support du sujet supposé savoir, est à la fin identifié à lui, et avec lui rejeté.

C'est en cela que Lacan peut dire que grâce à son acte de foi – et non grâce à ses œuvres – le psychanalyste *sauve* (*sic*) le psychanalysant (séance du 7 février 1968).

Épilogue

Rien de la façon dont ça se passe n'est ici éventé. Là aussi, cette découverte de la feinte, ce n'est pas quelque chose « dont on se puisse donner les airs »³². Comme chacun sait, dans le domaine de la foi, il n'est de révélation qu'intérieure... En attendant, le sujet supposé savoir, ça se supporte...

31. *L'acte psychanalytique, op. cit.*, séance du 29 novembre 1967.

32. Cf. « La proposition d'octobre 67 », *in op. cit.*, p. 26.

Au cas, assez improbable il est vrai, où il resterait encore une once de sens à la notion de neutralité bienveillante, n'est-ce pas à cet endroit du sujet supposé savoir qu'elle pourrait avoir à se manifester comme signe de sainteté, par l'acte de foi d'un psychanalyste qui saurait se taire et attendrait, « *tapi* »³³, que finisse par tomber, à son heure, cette défroque de Dieu ?

33. Cf. *L'acte psychanalytique, op. cit.*, séance du 24 janvier 1968.

Πausανίου δὲ παυσαμένου (διδάσκουσι γὰρ με ἴσα λέγειν οὕτωσι οἱ σοφοί), ἔφη δ' Ἀριστόδημος δεῖν μὲν Ἀριστοφάνη λέγειν, τυχεῖν δὲ αὐτῷ τινα, ἢ ὑπὸ πλησμονῆς ἢ ὑπὸ τινος ἄλλου, λύγγα ἐπιπεπτωκυῖαν καὶ οὐχ οἶόν τε εἶναι λέγειν· ἄλλ' εἰπεῖν αὐτόν (ἐν τῇ κάτω γὰρ αὐτοῦ τὸν d
 ἰατρὸν Ἐρυξίμαχον κατακεῖσθαι)· « ὦ Ἐρυξίμαχε, δίκαιος εἶ, ἢ παῦσαι με τῆς λυγγός, ἢ λέγειν ὑπὲρ ἐμοῦ ἕως ἄν ἐγὼ παύσωμαι. » Καὶ τὸν Ἐρυξίμαχον εἰπεῖν· « Ἀλλὰ ποιήσω ἀμφοτέρα ταῦτα. Ἐγὼ μὲν γὰρ ἐρῶ ἐν τῷ σῷ μέρει, σὺ δ' ἐπειδὴν παύσῃ ἐν τῷ ἐμῷ. Ἐν ᾧ δ' ἄν ἐγὼ λέγω, ἔάν μὲν σοι ἐθέλῃ ἀπνευστι ἔχοντι πολὺν χρόνον, παύεσθαι ἢ λύγξ· εἰ δὲ μή, ὕδατι ἀνακογχυλίασον· εἰ δ' ἄρα πάνυ ἰσχυρά ἐστιν, ἀναλαβὼν τι τοιοῦτο οἶον e
 κνήσας ἄν τὴν βίνα, πτάρε, καὶ ἔάν τοῦτο ποιήσῃς ἀπαξ ἢ δις, καὶ εἰ πάνυ ἰσχυρά ἐστι, παύσεται. — Οὐκ ἄν φθάνοις λέγων, φάναι τὸν Ἀριστοφάνη, ἐγὼ δὲ ταῦτα ποιήσω. »

Le hoquet d'Aristophane

Jean-Louis Sous

Ce fut donc alors la pause de Pausanias ; j'ai appris des maîtres, vous le voyez, à parler ainsi par isologie ! Mais écoutez Aristodème : C'était disait-il, à Aristophane de prendre la parole. Or, avait-il l'estomac trop plein ? Était-ce autre chose ? Il se trouva en proie à un hoquet qui le mettait dans l'incapacité de parler. Alors, il dit à Eryximaque, le médecin, lequel en effet occupait la place au-dessous de la sienne : « Tu ferais bien, Eryximaque, soit de m'arrêter ce hoquet, soit de parler au lieu de moi jusqu'à ce que je me le sois moi-même arrêté ! – Eh bien, répliqua Eryximaque, je ferai l'un et l'autre. C'est donc moi qui vais prendre ton tour de parole, et toi le mien après l'arrêt de ton hoquet¹. »

Quittant Kojève, je lui ai dit alors que ce *Banquet* nous n'en avons tout de même pas beaucoup parlé, et comme Kojève est quelqu'un de très très bien, c'est-à-dire un snob, il m'a répondu : « En tout cas, vous n'interpréterez jamais le *Banquet*, si vous ne savez pas pourquoi Aristophane avait le hoquet² ».

Le clou de l'affaire

Par cette façon d'avoir présenté la question, d'avoir enfoncé le clou, en faisant de l'interprétation du hoquet le *hic* du problème, le *nec plus ultra* de sa pointe résolutive, Kojève a fixé l'attention de Lacan, l'intérêt de ses lecteurs, et pour longtemps... sans doute. Car il y a un manifestement du défi dans cette apostrophe lancée par le philosophe, comme une

1. Platon, *Le banquet*, texte établi et traduit par Léon Robin, « Les Belles lettres », 1970, 185 c, d.

2. Jacques Lacan, séminaire année 1960-1961, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques, séance du 7 décembre 1960*, version *Stécriture*.

gagueuse proposée à un élève, à charge pour ce dernier d'en saisir l'opportunité et relever le gant... Ce que fit Lacan, « encouragé par ce petit impulse » à poursuivre l'affaire !

Dans une première lecture, je n'avais pas du tout « digéré » ce que Lacan nous comptait comme intervalles, dans le discours d'Aristophane... Les hasards d'une relecture font reposer les questions : quelle est la place que nous prenons, en tant que lecteur, dans la succession de différents tours de lecture ?

Et maintenant, ce pendant que je parlerai, retiens ton souffle, un bon bout de temps ; du diable alors, si le hoquet ne se décide pas à s'arrêter. S'il en était autrement, gargarise-toi avec de l'eau³.

Dans ce passage, sur qui porte la dérision ? De qui se *m'hoquet-on* ? A qui s'adresse ce hoquet ? Au précédent ou au suivant ? Pausanias ou plutôt Eryximaque ? Et ce que je tenais pour acquis, suivant la trouvaille interprétative de Lacan,

si Aristophane a le hoquet, c'est que pendant le discours de Pausanias, il s'est tordu de rigolade⁴

et que j'aurais pu répéter, dans le rôle du perroquet savant, jusqu'à satiété, m'apparaît, maintenant, comme un quiproquo : ce n'est pas de Pausanias que se moque Aristophane mais bel et bien du docteur et de la médecine.

A qui profite *l'entourloupe* ? Par le subtil subterfuge du hoquet qui fait louper son tour à Aristophane, c'est Eryximaque qui est visé et qu'on ne loupe pas. Manière imparable de le mettre en porte à faux, puisque se dévoilera la contradiction entre son dire médical et sa pratique pharmacologique. Un acte symptomatique permet de se gausser et de se gargariser de son traitement médical. La cinglante ironie du *Banquet* prend vraiment, ici, tournure !

Et ce qui m'apparaissait comme une élucubration un peu tordue (le recours à l'allitération de la langue – *Pausaniou, pausamenou, pausai, pausomai, poièso, pausè, pauesthai, poiésis, pausetai, poièso* – mimant le hoquet d'Aristophane) se révèle, alors, féconde trouvaille (la matérialité même de la « lalangue » où s'éprouve la teneur de ce symptôme retors) pour peu qu'on fasse subir une torsion, une inflexion à sa destination.

3. Platon, *Le banquet*, *op. cit.*, 185 c.

4. J. Lacan, *Le transfert...*, *op. cit.*, Danielle Arnoux, « Qu'est-ce que Lacan nous compte là ? », *Stécriture* n° 2.

Une des difficultés majeures de la thèse de Lacan, réside dans le moment de l'apparition de ce hoquet. Le déclenchement est concomitant à la prise de parole d'Aristophane et cette simultanéité entraîne une cascade de conséquences, une chaîne de rebondissements, un jeu d'alternative et de substitution : ce qui permet à Aristophane de s'adresser à Eryximaque en ces termes : « ou que tu fasses cesser mon hoquet ou que tu parles à ma place ».

Tout se joue dans la dimension de la temporalité : c'est à l'instant de parler qu'il est pris d'un irréprensible hoquet et que le médecin devient alors la proie de son irrésistible ironie.

Il y a *isomorphie* entre l'énonciation de Platon qui ironise sur la transmission rhétorique de ses maîtres :

j'ai appris des maîtres, vous le voyez, à parler ainsi par isologie⁵

et Aristophane qui bouleverse le bel ordonnancement des discours et tourne en dérision l'ordonnance de la médecine et sa supposée maîtrise. Aristophane, en passant son tour, joue littéralement un tour de passe-passe à Eryximaque. Et de fait, la cessation du symptôme n'a pu s'effectuer immédiatement puisque le médecin a pris la parole à la place d'Aristophane, ce qui a permis de dévoiler le hiatus entre la prescription et l'ordonnancement théorique. De sorte que l'on peut soutenir que ce hoquet a duré, au moins un certain temps, pendant le discours médical, ne s'interrompant qu'aux alentours de la fin.

Que, si toutefois le hoquet était, en fin de compte, par trop tenace, prends alors quelque chose avec quoi tu puisses te chatouiller le nez et éternuer ; si seulement tu y réussis une fois ou deux, alors, quelle que puisse être la ténacité de ton hoquet, il s'arrêtera⁶.

Ma foi, oui, dit Aristophane, mon hoquet s'est tout à fait arrêté non toutefois, à vrai dire, avant que je lui aie administré l'éternuement⁷.

En effet, s'il a appliqué, dans l'ordre et à la lettre, les différentes prescriptions recommandées par Eryximaque 1/ retenir sa respiration – 2/ se gargariser avec de l'eau – 3/ se chatouiller le nez pour éternuer, la dernière solution ne peut intervenir qu'en dernière position.

5. Platon, *Le banquet*, *op. cit.*, 185 c.

6. *Ibid.*, 185 e.

7. *Ibid.*, 189 a.

Cette manœuvre temporelle permet à Aristophane de boucler sa démonstration, en fin de parcours, par l'ironie : pour guérir un désordre, faut-il avoir recours à un autre, alors que tout le discours du médecin repose sur l'apologie de l'ordonnement équilibré et harmonique !

Aussi, est-ce une chose dont je m'émerveille, que le bon ordre du corps éprouve le besoin de tout ce vacarme et chatouillis que comporte l'éternement⁸.

En ne prenant pas son tour dans l'ordonnance rhétorique prévue, Aristophane bouscule le protocole et fait objection. On pourrait dire que ce symptôme se déploie également dans le défi au supposé savoir de la médecine. Il revêt, par scansion anticipante, une fonction de persiflage à l'endroit de la théorie du médecin, qui, de ce fait, est déjà sanctionnée dans ses prémisses, détournée dans son ordre logique : le traitement du hoquet rend incohérente la thèse avancée sur la nécessaire tempérance, la bonne proportion des éléments dans le corps, par concordance et harmonie des éléments hostiles. Incohérente ou déjà périmée, désuète, « à côté », si tant est que le hoquet résulte plutôt d'une bonne intempérance, de l'excès de boisson ingurgitée par Aristophane ! Le hoquet, par le décalage temporel qu'il effectue, fait *prescription* de cette théorie, la *suspend* pour aporie interne à sa démonstration. Il est la démonstration même de son côté tordu.

– Dépêche-toi donc de parler, s'écria Aristophane ; à moi de suivre l'ordonnance⁹.

Autrement dit, que si Platon nous dit quelque chose comme *Pausaniou... pausamenou* : « Toto a tout tenté » qu'il nous répète ensuite pendant les seize lignes le mot « tentant » et le mot « tenté », il doit quand même nous faire dresser l'oreille, car il n'y a pas d'autre exemple dans n'importe quel texte de Platon d'un passage si crûment semblable à tel morceau de l'almanach Vermot. C'est là aussi un des auteurs dans lequel j'ai formé, bien entendu, ma jeunesse. C'est même là que j'ai lu pour la première fois un dialogue platonicien qui s'appelle *Théodore cherche des allumettes* de Courteline, véritablement, un morceau de roi¹⁰.

8. Platon, *Le banquet*, *op. cit.*, 185 c..

9. *Ibid.*, 185 e.

10. J. Lacan, *Le transfert...*, séminaire du 7 décembre 1960, *op. cit.*

« *Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes ?* »

De sorte que l'on peut lire – suivant en cela la trouvaille de Lacan, dans l'assonance même de la « lalangue » – la succession des *paus* et leur intervalle au rythme du hoquet d'Aristophane... à condition d'en changer la portée. Que l'isologie mime la façon de hoqueter, il n'y a, là, rien qui puisse choquer, puisque l'étymologie retient le caractère d'onomatopée comme faisant partie de la formation du mot : hoquet. De plus, l'alternance grecque : *pausai / poièso – arrêter / faire / arrêter...* est, à la lettre, ce qui est en souffrance, dans le transfert d'Aristophane au médecin. Aristophane ne fait pas taire son ironie et, par cette allitération, réitère sa demande sous forme de raillerie : « Alors, mon vieil Eryximaque, vas-tu savoir faire taire mon hoquet ? Qu'est-ce que tu professes vraiment ? Ça hoquète au lieu de cette jonction / disjonction !

Le symptôme recèle cette dimension d'apostrophe : « Faites cesser mon trouble... est-ce que ça fera ou ça fera pas quelque chose ? » En fin de compte, l'interprétation du hoquet d'Aristophane prend langue dans le transfert à celui qui est supposé savoir le faire cesser. Elle n'est... ni plus... ni moins... que cette question transférentielle adressée au protocole thérapeutique et à la croyance au remède.

J'ai été tenté... de considérer bien saugrenue cette référence que fait Lacan à une littérature tirée de l'Almanach Vermot ! Quel mélange de genres ! Et comme si ça ne suffisait pas, il en rajoute au point de qualifier ce texte de dialogue platonicien ! Quel burlesque ! Quelle farce !

Théodore, passablement « éméché », crie à la cantonade, dans les escaliers, à la recherche d'allumettes pour l'éclairer. S'il glisse... c'est la faute du parquet... il y a une OSS...INATION à lui cacher ces foutues allumettes et s'il prononce mal ce mot, ce n'est pas à cause de son état de soulerie avancée, c'est dû aux difficultés de prononciation que recèle la langue française (obstination, humiliation, rue de Miroménil, rue de la Tour d'Auvergne...). Théodore titube, achoppe sur ces mots, d'autant qu'il est tombé nez à nez avec son père, monsieur Couique qui, bien sûr, lui reproche sa beuverie que le fils vient traîner juste sous les lambris de la maison paternelle.

Le fils retourne la situation en accusant ce monsieur d'abuser, de profiter du fait d'être son père pour l'abreuver d'hum... d'hum... d'humiliation... paroles qu'il a du mal à articuler du fait même de cette ivresse déniée. Et le père de se lamenter devant toute une vie d'abnégation, vouée à remplir cette fonction paternelle et bien mal payée de

retour ! Heureusement, un trait d'humour et de dérision vient conclure la scène : *pater semper incertus est* !

Monsieur Couique, seul : « Soixante ans de vertu !... Toute une vie de probité, d'abnégation et de devoir !... Voilà ta récompense, vieux ! Voilà ton œuvre !... Voilà ton fils ! (Long soupir) Ton fils !... (Il élève vers le ciel des regards de douleur, après quoi :) Heureusement, on n'est jamais sûr¹¹ ! »

Outre le côté franchement paillard du texte, qui n'est pas sans évoquer les joyeuses libations de nos chers Grecs, lorsqu'ils venaient à banqueter... cette mise en scène suit la veine et le fil de rapports de persiflage entre père et fils. Cela se joue, aussi, à travers le dérapage de la langue que l'ivrogne verse au compte du difficile maniement du français, en refusant de reconnaître ses excès. Théodore hoquète des bouts de phrases aux mots contractés... Là aussi, il y a du défi et de la dérision dans l'air !

L'interprétation du hoquet convoque une intertextualité de scènes qui pourraient se décomposer selon les séquences suivantes :

1^{er} temps : Ce snob de Kojève, un des pères ès philosophie de Lacan, lance un défi. Le geste inaugural déclenche l'affaire...

2^e temps : Lacan fait la trouvaille d'une lecture littérale du hoquet (les intervalles entre la succession des *paus* mimant le hoquètement d'Aristophane dans son rythme d'alternance. C'est dans la matérialité de la langue que s'effectue la scansion, arrêt / reprise et par le truchement de tropes (isologie, homophonie, allitération, onomatopée). Il écarte par là même toute spéculation herméneutique sur la signification antique de ce fameux hoquet. Mais, il en fait une conséquence de la rigolade d'Aristophane pendant le discours de Pausanias qui pouvait prêter à ricanements et moqueries.

3^e temps : Lacan ne lit pas le rapport de défi qu'Aristophane adresse à la médecine et au médecin Eryximaque, mais, à cette place, il renvoie à un texte de Courteline qui s'avère être un morceau de roi, en matière de raillerie entre un père et un fils et qui passe, lui-aussi, à travers les déformations et achoppements de l'énonciation.

L'incrustation des scènes de *Théodore cherche des allumettes* vient sur-déterminer l'interprétation qui consiste à déplacer l'objet de la

11. Georges Courteline, *Théodore cherche des allumettes*, scène 2.

moquerie, de Pausanias vers Eryximaque, en accentuant et accusant les traits d'un défi railleur à travers une relation de persiflage.

4^e temps : Intervient ici, ce nouveau tour de lecture qui consiste à interroger la *génération* même de cette mise en scènes interprétative.

Ce hoquet n'est pas à entendre dans une dimension rétrograde (conséquence du discours de Pausanias) mais dans une dimension anticipante, antérograde (il va prêter à conséquences...). Par le subterfuge de ce détournement, le stratagème de l'interversion, Aristophane devient un cynique, un chien d'arrêt à l'affût de sa proie. Peut-être déjà passablement éméché, il « allume » le médecin pour pouvoir, ensuite, mieux le « moucher ». Il l'attend au tournant pour lui tirer son portrait !

Dans *Théodore cherche les allumettes* (scène 2), le fils tombe en arrêt devant l'image de son père, suspendue dans un cadre ovale sur le mur du salon. Et sous couvert d'ivresse, il lui décoche un nouveau trait narquois, en s'exclaffant :

Théodore : Quelle drôle d'idée que tu as eue de l'accrocher la tête en bas ?

Et devant les foudres paternelles, le fils dévie et corrige légèrement :

Monsieur Couique : « Comment la tête en bas ? »

Théodore qui craint de s'être coupé et qui veut se raccrocher aux branches : « – C'est une façon de parler, pour dire qu'il a la tête en bas, il n'a pas la tête en bas... il est seulement un peu de travers. »

Monsieur Couique, effleuré d'un soupçon : « –Regarde-moi donc un peu. Ah ça ! le diable m'emporte, tu est soûl comme une bourrique ! »

Théodore : « – Moi¹² ? »

C'est à qui mouchera qui, y compris au moment où Théodore éteint malencontreusement la bougie que le père avait apportée sur un bougeoir, pour l'éclairer. Le père tente de pincer le fils, de le prendre sur le fait de son intempérance, mais le fils réplique avec l'art d'un pince-sans-rire qui défie toute mesure et n'obtempère pas.

Si Lacan ne lit pas le rapport caustique entre Aristophane et le maître-médecin, il ne lui échappe pas que le texte de Courteline regorge de sarcasmes et de causticité entre un père et un fils (la langue pâteuse d'une bonne cuite répond, comme symptôme, au discours paternel sur la tempérance). Dans la suite de son commentaire du discours d'Eryxi-

12. G. Courteline, *Théodore cherche des allumettes*, op. cit.

maque, Lacan raillera aussi la notion de dosage médical, de proportion et d'harmonie.

« Savant » équilibre qui permettrait d'atteindre un accord symbolique, total, parfait entre des contraires, une réconciliation des humeurs inversées.

Du reste, Eryximaque ne s'y trompe pas, quant à l'objet de la manœuvre d'Aristophane :

Aristophane, mon bon, gare à toi ! repartit Eryximaque.

Tu fais le plaisant au moment où tu as à parler...

Le trait lancé, tu te figures, Aristophane que tu vas m'échapper ! Fais au contraire bien attention...¹³

Le médecin réalise, mais un peu tard, le trait du symptôme, essayant de rétorquer qu'il n'en est pas dupe. Mais il y a un contre-temps, c'est fait, la duperie s'est effectuée, ce qui ne peut que faire redoubler les rires...

Un transfert d'adresse

Le texte platonicien propose, par la succession de *tours de main* (qui la prend ? qui la passe ? qui parlera le premier ? qui interviendra le dernier ? Qui fait l'éloge de qui ? Qui s'assoit à côté de qui ?) un jeu de ricochet, de réflexion sur l'adresse. Ainsi, Alcibiade s'adresse à Agathon *via* Socrate (c'est l'adresse interprétative socratique que ne manque pas de relever Lacan et qui consiste à pointer la destination), c'est également la question posée par le symptôme du hoquet chez Aristophane qui prend place entre Pausanias et Eryximaque. Où est le qui-proquo ? A qui s'adresse le symptôme dans sa génération ?

Ne sommes-nous pas souvent pris dans ce tourniquet du symptôme ? Au lieu et place de qui ?

Kojève a dit à Lacan qu'il n'interpréterait pas *Le banquet*, s'il ne savait pas pourquoi Aristophane avait le hoquet. Jacques Lacan a dit que ce dernier s'était tordu de rire pendant le discours de Pausanias. Il n'a rien dit d'Eryximaque, même s'il nous a refilé, en sous-main, le texte de Courteline. Un préliminaire à tout traitement possible du symptôme, avant toute inflation significative, serait de savoir lire sa structure de ricochet et de cocher la bonne adresse du transfert.

13. Platon, *Le banquet*, *op. cit.*, 189 a et c.

Dialogue avec le symptôme

Marie-Magdeleine Chatel

ENVISAGEONS le symptôme non comme supporté par un seul mais comme une manifestation adressée, tramée à l'intérieur d'un dialogue. Comment celui qui entrera dans le dialogue au titre de directeur spirituel, médecin, psychiatre ou psychanalyste, se situera-t-il ?

La fonction de signifiant du symptôme

Le symptôme se définit étymologiquement comme « un événement malheureux », une « coïncidence », un « tomber ensemble¹ ». Le symptôme est toujours un empêchement, un « ça ne marche pas » qui se signale comme : « il y a quelque chose à savoir que je ne sais pas² ».

Je propose de formuler les choses ainsi : si la présentation du symptôme à qui est supposé savoir « ce que je ne sais pas », n'est pas reçue par ce dernier d'abord en tant que signe, alors il aura le statut de signifiant. Ce qui n'exclut pas qu'il y ait du signe dans le signifiant. Celui qui reçoit le symptôme autrement qu'en tant que signe sera engagé à plein dans un dialogue, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non. Et il sera partie prenante de quoi que ce soit qui va apparaître, il

1. Dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, Robert, Paris, 1992, tome 2 p. 2064, à l'historique du mot *symptôme*, on peut lire : « ressection 1538 de *sinthome*, 1495 peut-être 1363, est emprunté au bas latin médical *symptoma*, lui-même emprunt au grec *sumptōma*, *malhos* « affaissement », « événement malheureux », « coïncidence » et spécialement « coïncidence de signes ». Ce nom dérive du verbe *sumpiptein* « tomber ensemble », « survenir en même temps », « se rencontrer ». Il est composé de *sun* « avec, ensemble » et de *piptein* « tomber, survenir » qui pourrait se rattacher à une racine indo-européenne *pet* « tomber », comme le latin classique *potere* « chercher à atteindre ».

2. J. Lacan, séminaire, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, séance du 5 mai 1965.

supportera une part du statut du symptôme. C'est pourquoi les symptômes prennent des tournures différentes suivant la façon dont ils sont reçus. Disons que les symptômes surgissent comme faits de dialogue. D'où l'intérêt de ne pas ignorer cet engagement dans le transfert³.

Lacan illustre la fonction de signifiant du symptôme avec les cas de Freud, il prend exemple de l'aphonie et la toux de Dora. Cette toux prend fonction de signifiant, d'avertissement donné par Dora. Et Freud écrit :

L'occasion se présenta bientôt d'expliquer la toux nerveuse par une imaginaire situation sexuelle. Lorsque Dora eut souligné une fois de plus que M^{me} K. n'aimait son père que parce qu'il était un homme *fortuné*, je m'aperçus grâce à certaines particularités de son langage [...] que cette proposition masquait son contraire : à savoir que son père n'avait *pas de fortune*. Ceci ne pouvait avoir qu'un sens sexuel : mon père est, en tant qu'homme impuissant⁴.

Le mot allemand *Vermögen* signifie à la fois fortune et puissance⁵, donc : pas de fortune, pas de puissance sexuelle, l'impuissance du père.

Quoi de plus signifiant, que ce jeu de mot significatif. Faute de quoi, la toux de Dora n'aurait pas le sens que Freud lui donne, qui est celui de substitut, que le couple de son père et M^{me} K. apporte à cette impuissance, ce que Freud articule sans pousser les choses jusqu'à leur terme du rapport génito-buccal⁶.

Par Freud, le symptôme prend fonction de signifiant, l'analyste entre dans le jeu du signifiant. Le symptôme est à définir comme quelque chose « qui se signale⁷ », dit Lacan. En effet il y a pour le sujet du signalement dans le symptôme. Ce signalement sera reçu comme déraison, déviance, empêchement, entrave, selon le bain de discours social, des exigences sociales dans lequel habite le sujet. Lacan a noté que le symptôme n'est appréhendable qu'à partir d'une certaine époque où le fou est délogé de son statut sacré, où il fut isolé, enfermé⁸. Le symptôme indique qu'il y a quelque chose à savoir.

3. D'où la nécessité d'en tenir compte dans des colloques et des séminaires.

4. S. Freud, in *Cinq psychanalyses*, « Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) », Paris, PUF, 1973, p. 33.

5. *Ibid.*, note 1, p. 33.

6. J. Lacan, séminaire *Problèmes cruciaux...*, *op. cit.* séance du 5 mai 1965.

7. *Ibid.*

8. J. Lacan, « Petit discours aux psychiatres », in *Petits écrits et conférences*, p. 492. Cette époque fut repérée par Michel Foucault dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*.

La catégorie du savoir, c'est que c'est là que gît ce qui nous permet de distinguer radicalement la fonction du symptôme, si tant est que le symptôme nous puissions lui donner son statut comme définissant le champ analysable. La différence d'un signe, d'une matité qui nous permet de savoir qu'il y a hépatisation d'un lobe, et d'un symptôme au sens où nous devons l'entendre comme symptôme analysable [...] c'est qu'il y a toujours dans le symptôme l'indication qu'il est question de savoir⁹.

L'inauguration ouverte par le frayage de Freud dans le champ de la clinique psychiatrique de la découverte de l'inconscient comme savoir, introduisit une dimension nouvelle, celle de la fonction de signifiant du symptôme. Lacan poursuit en disant qu'au temps de la psychanalyse une présentation de malade ne saurait absolument plus être la même qu'au temps précédent (avec Kraepelin) :

Si le clinicien qui présente ne sait pas qu'une *moitié de symptôme*, – comme je viens de vous l'articuler en vous rappelant ces exemples de Freud –, que d'une moitié de symptôme c'est lui qui a la charge, qu'il n'y a pas de présentation du malade, mais présentation du *dialogue de deux personnes* et que sans cette seconde personne, il n'y aurait pas de *symptôme achevé*, celui qui ne part pas de là est condamné comme c'est le cas pour la plupart à laisser la clinique psychiatrique stagner dans les voies d'où la doctrine freudienne devrait l'avoir sortie¹⁰.

La découverte freudienne devrait avoir fait savoir que le symptôme ne sera « achevé » que s'il est reconnu comme adressé. Lacan semble situer le clinicien avec le psychanalyste comme ayant la charge d'une « moitié de symptôme », il est concerné par la fonction de signifiant du symptôme.

Le « symptôme achevé » serait le symptôme lorsqu'il est posé et reçu comme adressé. Il faudrait ajouter que c'est à cette condition que le symptôme est analysable : ne serait analysable qu'un symptôme une fois « achevé », c'est-à-dire reconnu supporté par deux¹¹.

9. J. Lacan, séminaire *Problèmes cruciaux...*, *op. cit.*, séance du 5 mai 1965.

10. *Ibid.*, c'est moi qui souligne.

11. Pour ce qui est d'une présentation de malade Lacan dit la présentation du « dialogue de deux personnes », cette formule qui peut être juste pour qualifier une présentation devant un public, n'est pas pertinente pour qualifier la situation analytique des partenaires analysant et analyste. Nous retenons de cette formule le caractère « adressé » du symptôme.

Supporter la fonction de signifiant du symptôme implique que :

dans la nécessité même du savoir de l'articulation signifiante, il y a cette *contingence* de n'être qu'une articulation signifiante¹².

Cependant, quoique contingente, il y a dans l'articulation signifiante une exigence :

... de ce signifiant dont il est exigé que pour représenter le sujet auquel il s'adresse, lui signifiant, il soit le représentant diplomatique du sujet auprès d'un autre signifiant : va-t-il être exigé de nous que nous le trouvions tout à coup¹³ ?

L'analyste n'a pas à être à la hauteur de tout ce qui s'organise comme combinaison signifiante, ni à se croire obligé à une interprétation exhaustive.

... notre connaissance de psychanalyste ne saurait aboutir à cette sorte de fatalisme du savoir [tel] que la réponse serait déjà en nous du fait que de nous, on attend la réponse. Les chances de la rencontre qui est ce dont il s'agit dans l'appel du désir sont en elles-mêmes *plus qu'impénétrables*.

[...]

C'est du réel et de son statut qu'il s'agit dans l'opération analytique¹⁴.

Du fait de la contingence de l'articulation signifiante, l'entrée dans le jeu du signifiant est de l'ordre de la rencontre. L'analyste a la charge d'une moitié de symptôme, et la rencontre avec le signifiant qui émerge à l'appel du désir est contingente.

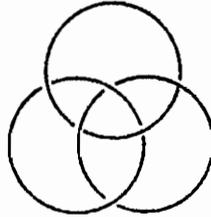
Le quatrième

Je fais un saut de dix ans dans l'enseignement de Lacan, de 1965 à 1975, c'est-à-dire après qu'il ait trouvé la topologie du nœud borroméen pour chiffrer R, S, I, les trois dimensions du sujet, qu'il noue en trois ronds de ficelle. Cette trouvaille dont il dit qu'elle lui va « comme bague au doigt » l'amène à reformuler autrement le sujet et le désir, ce qui oblige à se rompre à des formulations qui subvertissent les anciennes et ouvrent à de nouvelles façons de poser des problèmes.

12. J. Lacan, séminaire *Problèmes cruciaux...*, *op. cit.*, séance du 5 mai 1965, c'est moi qui souligne.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, c'est moi qui souligne.



dessin du NB à plat

Au cours du séminaire *R.S.I.* Lacan est amené à introduire un quatrième terme dans le nœud borroméen. Dans ce débat, très problématique, Lacan va modifier le statut du symptôme dans son rapport à l'inconscient. Donnons très rapidement quelques repères de lecture.

Le quatrième vient à un moment donné, dans un certain dialogue fictif avec Freud, Lacan dit qu'il lui « glisse » R, S, et I sous le pied, telle « une peau de banane ». Il remarque alors que Freud n'avait pas R, S, I, mais qu'il en avait comme « le soupçon ». A les lui supposer ainsi, Lacan remarque qu'ils seraient dans le texte de Freud « indépendants », « à la dérive¹⁵ », et que pour les faire tenir, Freud aurait eu besoin de la trouvaille du complexe d'Œdipe, que Lacan identifie à la réalité psychique, placée en position de quatrième dans le nœud.

Au début du séminaire *R.S.I.* Lacan met à l'épreuve le nœud-bo à trois consistances, il semble n'avoir pas besoin d'un quatrième pour chiffrer le sujet. Car selon lui le complexe d'Œdipe est « implicite¹⁶ » au symbolique, alors que pour Freud il aurait été explicite.

Dans le développement du séminaire *R.S.I.*, le symptôme est couplé à l'inconscient : symptôme et inconscient sont situés d'abord comme plages qui entourent le trou du symbolique, selon les formules suivantes :

- « le symptôme est l'effet du symbolique dans le réel¹⁷ »,
- « l'inconscient est ce qui répond du symptôme¹⁸ »,

15. J. Lacan, séminaire *R.S.I.*, séance du 14 janvier 1974.

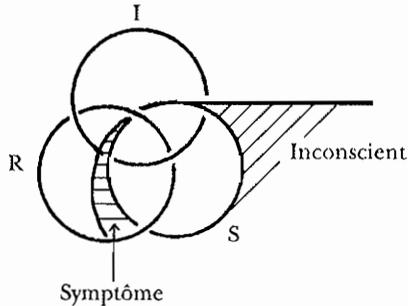
16. *Ibid.*, séance du 14 janvier 1975.

17. *Ibid.*, séance du 10 décembre 1974.

18. *Ibid.*

ou bien :

– c'est parce que « les surfaces se répendent, que l'inconscient peut être responsable de la réduction du symptôme¹⁹ ».



dessin du NB à plat, ici les plages où Lacan localise respectivement « symptôme » et « inconscient » sont isolées. Cf. séminaire *RSI*, le 10 décembre 1974]

Dans son dialogue fictif avec Freud, le symptôme et l'inconscient, placés selon des zones ou plages connexes au trou du symbolique, vont devenir des « ronds de ficelle ». Lacan est amené à parler autrement du père qui devient « père-versement orienté », celui dont la « père-version » est version particulière pour un sujet ; elle est articulée à « la fonction de symptôme seule garantie de sa fonction de père²⁰ ». Cette « père-version » du père vient à la suite d'une discussion sur la nécessité topologique de distinguer les consistances les unes des autres. Pour les distinguer il faut pouvoir les nommer et particulièrement pouvoir nommer laquelle est réelle, sans quoi elles sont équivalentes. Cette nécessité de distinguer fait que Lacan ne se contente pas du nœud borroméen minimum, à trois, car dans le nœud minimum les trois consistances sont équivalentes.

Puis vient une discussion sur la nomination, le « donner nom » ne serait-il implicite au symbolique que lorsque le Nom-du-Père est ramené à son prototype : Dieu, « le Dieu tribal »²¹ ? La fonction de « donner nom » ne saurait alors être interrogée uniquement au niveau du symbolique²², Lacan propose qu'elle soit interrogée aussi au niveau du réel²³.

19. J. Lacan, *R.S.I.*, séance du 14 janvier 1974, *op. cit.*

20. *Ibid.*, séance du 21 janvier 1975.

21. *Ibid.*, séance du 11 mars 1975.

22. *Ibid.*, séance du 15 avril 1975.

23. *Ibid.*, séance du 13 mai 1975.

Puis il avance une distinction entre deux niveaux du père²⁴ : le père qui nomme les choses, qui donne nom (Dieu tribal implicite au symbolique), et, le père comme nom, le nom même.

Constatons seulement qu'après ce parcours, le couplage du symptôme et de l'inconscient comme plages autour du trou du symbolique va se trouver modifié. Lacan opère une cassure du symbolique en deux : « le symbole » et « le symptôme », cassure qui se dessine de telle sorte qu'il formulera le rapport de l'inconscient et du symptôme en terme de « circularité », faisant entre eux un « faux trou ». Le symptôme et l'inconscient sont devenus des consistances à part entière nouées dans un nœud borroméen à quatre consistances.

Symptôme comme coalescence

A Genève le 4 octobre 1975, Lacan prononce une très belle conférence sur le symptôme, il explique la structure du symptôme en tant qu'elle est couplée avec l'inconscient.

Comme Bichat qui affirmait que « si la maladie est analysée, c'est qu'elle est analysée elle-même », Lacan explique la structure du symptôme par la façon dont l'analyste intervient pour que le symptôme se réduise et que le sujet en lâche un bout, donc par la façon dont il est analysable :

..., si c'est bien à une étape précoce que se cristallise pour l'enfant ce qu'il faut bien appeler par son nom, à savoir les symptômes, si l'époque de l'enfance est bien pour cela décisive, comment ne pas lier ce fait à la façon dont nous analysons les rêves et actes manqués²⁵ ?

Comment le symptôme va-t-il se cristalliser dans la petite enfance ? Lacan dit dans cette conférence que l'enfant « va faire une coalescence entre sa réalité sexuelle et le langage ».

La langue parlée laisse ses empreintes : des marques, des traces, des dépôts, des détritiques, des alluvions. Nous avons été imprégnés par la façon dont les premiers mots ont été parlés et entendus. « La façon dont a été instillé au sujet un mode de parler ne peut que porter la marque du mode sous lequel les parents l'ont accepté²⁶ ». Une « coalescence »

24. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *Le Bloc-Note de la psychanalyse* n° 5, 1985, p. 22. et « Joyce le symptôme 1 », in *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin, 1987, p. 28.

25. J. Lacan, « Conférence à Genève sur le symptôme », *op. cit.*, p. 10.

26. *Ibid.*, p. 11.

se fait entre les premiers « jouir » et ces traces, traces sonores, cette coalescence cristallise le symptôme. Lacan prend l'exemple de Hans, ses premières érections qui sont non pas auto-érotiques mais hétéro-érotiques, sont parasitantes, étrangères. Cette jouissance étrangère au corps, « anormale », Hans va l'incarner dans le cheval, et le rejet est au principe de sa phobie. Cheval est le signifiant de cette cristallisation du symptôme²⁷.

Il est tout à fait certain que c'est dans la façon dont la langue a été parlée et aussi entendue pour tel ou tel dans sa particularité, que quelque chose ensuite ressortira en rêves, en toutes sortes de trébuchements, en toutes sortes de façon de dire. C'est, si vous me permettez d'employer pour la première fois ce terme, dans ce *matérialisme* que réside la prise de l'inconscient – je veux dire que ce qui fait que chacun n'a pas trouvé d'autre façon de sustenter que ce que j'ai appelé tout à l'heure le symptôme²⁸.

Cette dernière phrase semble mal construite autour du sens du verbe sustenter, qui signifie outre « alimenter », « supporter », « soulever ». Deux lectures sont possibles. Une première lecture consisterait à enlever le deuxième « que » ici souligné par moi. Le lecteur doit relire complètement la phrase en soustrayant le deuxième « que », on obtient : « ...sustenter ...le symptôme ». Selon cette formule, on opérerait alors pour une antériorité des traces de la langue, par la façon dont elle a émergé au départ pour un sujet. Ces empreintes, ces traces sont constituées d'un jouir déposé dans la langue, un jouir qui fait une langue. Les premières érections chez un garçon ou les premiers jouir d'une fille feraient secondairement une coalescence avec ces traces, et cristalliseraient les symptômes qui trouveraient à s'incarner d'un « matériel signifiant ». Selon cette lecture, ces traces de langue déjà là sustenter postérieurement le symptôme.

Une seconde lecture est possible, le terme « sustenter » est alors intransitif, on enlève le premier « que » ici souligné. Le lecteur doit relire complètement la phrase en soustrayant le premier « que », on obtient : « ...pas d'autre façon de sustenter... que le symptôme ». « Sustenter » alors devient la même chose que le « tomber ensemble » ou « la coalescence », il n'y aurait pas d'antériorité des traces de langue sur l'apparition du symptôme mais une coïncidence événementielle, le

27. M.-M. Chatel, « Sens ou effet de sens », in *Revue du Littoral*, n° 39, Paris, E.P.E.L., 1993, p. 7-18.

28. J. Lacan, « Conférence à Genève... », *op. cit.*, p. 10.

symptôme naît de cette coïncidence, c'est une rencontre. Le sujet va trouver à cristalliser ses symptômes, (coïncider, tomber ensemble) avec la matière jouissante de ses premiers mots reçus et vocalisés. La fonction des symptômes sera d'incarner, de localiser, de limiter une jouissance anormale (phallique), celle des premiers jours. Nous optons pour la deuxième lecture de la naissance du symptôme, qui convient d'ailleurs à la façon dont Lacan le définit dans *R.S.I.* :

le symptôme n'est *pas* définissable *autrement que* la façon dont chacun jouit de son inconscient en tant que l'inconscient le détermine²⁹.

Et :

le symptôme nous le déterminons de la particularité dans chaque cas de son inconscient³⁰.

Lacan dit ici « son » inconscient, c'est là que gît le symptôme, non en tant que possession relevant du moi, mais en tant qu'irréductible particularité du fait du jour qui le détermine, un jour qui n'est pas tout réductible par l'équivoque, il laisse des traces, des cicatrices, elles, irréductibles. C'est de ces traces, de ces cicatrices, que sera tramé le sinthome.

« *Comment le symptôme, ça se complète* »

Nous avons peut-être maintenant quelques éléments pour lire les apparentes coïncidences entre les formulations de Lacan en 1965 disant que c'est « la moitié de symptôme » que doit supporter l'analyste et celles de 1975, quand aux États-Unis Lacan parle de l'intervention de l'analyste, et dit :

Au mot « mot » j'ai substitué le mot « signifiant » ; et ça signifie qu'il prête à équivoque, c'est-à-dire a toujours plusieurs significations possibles.

Et, dans la mesure où vous choisirez bien vos termes, qui vont tirailler l'analysant, vous allez trouver le signifiant élu, celui qui agira.[...]

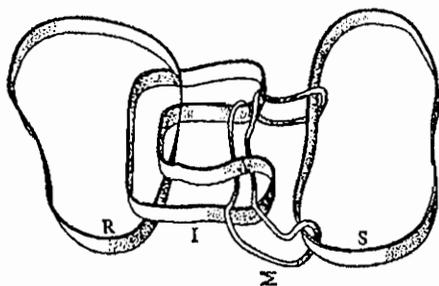
Donc il ne faut pas y aller avec des gros sabots, et souvent il vaut mieux se taire ; seulement il faut le choisir.

29. J. Lacan, séminaire *R.S.I.*, séance du 18 février 1975, c'est moi qui souligne.

30. *Ibid.*

Il faut avoir été formé comme analyste. Ce n'est que lorsqu'il est *formé* que, de temps en temps, *ça lui échappe* ; formé, c'est-à-dire avoir vu comment le symptôme *ça se complète*³¹.

Avoir été formé comme analyste c'est, soulignons, « avoir vu comment le symptôme *ça se complète* ». Lacan dessine une chaîne où R, S, et I, indépendants, sont noués par un quatrième rond ; le symptôme noue les trois indépendants et « fait cercle avec l'inconscient³² ».



dessin des p. 39 et 57 in *Scilicet* n° 6/7 : R I Σ S

Ce qui est écrit S sur le dessin est dit « inconscient » par Lacan. Il apparaît qu'à partir de la cassure du symbolique en « symbole » et « symptôme³³ », Lacan utilise « S » et « inconscient » au même endroit du nœud borroméen à quatre, comme si c'était la même chose. C'est là que se situe l'analyste dans son intervention.

Qu'est-ce que ça peut supposer que, par dire, quelqu'un soit libéré de son symptôme ? Ça suppose que le symptôme et cette sorte d'intervention de l'analyste – il me semble que c'est le moins qu'on puisse dire – sont

31. J. Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », *Yale University*, le 24 novembre 1975, in *Scilicet* n° 6/7, Paris, Seuil, 1976, p. 34-35, c'est moi qui souligne.

32. *Ibid.*, p. 40 (25 novembre 1975).

33. Cette « cassure » est explicitement réalisée lors de la première séance du séminaire *Le sinthome*, séance du 18 novembre 1975 (cf. J. Allouch *Freud, et puis Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1993, p. 115). Apparaissant cette distinction était latente lors du *Symposium Joyce*, (le 16 juin 1975, *op. cit.*, p. 21 et 24), et puis pratiquement annoncée dans les conférences nord-américaines (« la nouvelle sorte de S est $\Sigma + S$ », *op. cit.*, p. 58, ou « cercle du symptôme avec le symbolique », *op. cit.*, p. 59).

du même ordre. Le symptôme lui aussi dit quelque chose, il dit, il est une autre forme de vrai dire et ce qu'en somme fait l'analyste c'est d'essayer de faire un peu plus que de glisser dessus... car le symptôme résiste...³⁴

et pour cause, car il traite une jouissance, – comme le commentaire de la conférence de Genève vient de le souligner.

L'interprétation doit toujours – chez l'analyste – tenir compte de ceci que, dans ce qui est dit, il y a le sonore, et que ce sonore doit consonner avec ce qu'il en est de l'inconscient³⁵.

L'interprétation de l'analyste va entrer en résonance avec l'inconscient pour intervenir sur le symptôme avec lequel il y a circularité car ils sont du même ordre.

La spécificité de la figure est que ça fait cercle : $\Sigma + S$, c'est ce qui fait une nouvelle sorte de S. Le symptôme fait tout autant partie de l'inconscient. [...] En interprétant nous faisons avec le symptôme *circularité* nous donnons *plein exercice* à ce qui peut se supporter de lalangue alors que l'analysant, ce dont il témoigne c'est de son symptôme³⁶.

L'analysant dit son symptôme et l'analyste entre dans le jeu du signifiant, en équivoquant il « fait circularité », il fait comme une « ronde » avec le symptôme.

N'est-ce cette équivoque (qui est ce sur quoi joue l'interprétation) qui est ce qui fait cercle du symptôme avec le symbolique ? Car intervenant d'une certaine manière sur le symptôme on se trouve équivoquer. Y a-t-il un versant de la linguistique traitable comme tel ? Ce serait le versant qui est toujours ce à quoi un analyste doit être sensible : le *pun*³⁷.

[...]

Symptôme et inconscient : vis sans fin, ronde. Et on n'arrive jamais à ce que tout soit défoulé *Urverdrängung* : il y a un trou³⁸.

Les dépôts de langue qui font une lalangue particulière, sont tels que les hasards seront comme si ce n'était pas par hasard³⁹, comme si c'était

34. J. Lacan, « Conférences et entretiens... », *op. cit.*, p. 46 (1^{er} décembre 1975).

35. *Ibid.*, p. 50.

36. *Ibid.*, p. 58 (2 décembre 1975).

37. *Ibid.*, p. 59, ici nous corrigeons par *pun* (calembour, jeu de mot) la transcription parue dans *Scilicet* qui donne *fun* (amusement), en nous référant à la conférence de Lacan « Joyce le symptôme », du 16 juin 1975.

38. *Ibid.*, p. 59.

39. Une petite fille me disait « donne-moi un crayon je vais m'écrier », quel savoir de lalangue du lien entre cri et écrit ?

tramé comme un destin pour un sujet donné. Le jeu sur l'équivoque est ce que Lacan appelle « émouvoir l'inconscient⁴⁰ » de l'autre. Émouvoir l'inconscient de l'autre c'est quand l'équivoque joue et réduit le symptôme, « c'est donner plein exercice à ce qu'il en est de la langue », c'est de la jouissance du symptôme faire « j'ouis sens ».

Évidemment « cette manière d'intervenir » sur le symptôme nous importe, elle est telle que si on trouve la manière, on va se trouver équivoquer sans l'avoir prévu, ça nous échappe. « Avoir vu comment le symptôme ça se complète » serait, en effet, faire en sorte que le signifiant résonne, se faire sensible aux résonances, aux achoppements de langue, aux parasites, au *pun*. Tenir une telle position qui n'est évidemment pas celle de repérer le sens de ce que dit l'analysant, mais d'être pris par la littéralité sonore et faire que ça résonne : on se trouve équivoquer sans l'avoir voulu, ni prévu, de telle sorte que ça échappe.

Émouvoir l'inconscient jusqu'à ce que l'équivoque ne soit plus possible, alors il ne s'agit plus de symptôme mais de sinthome.

On ne dialogue pas avec le sinthome

Émouvoir l'inconscient est impossible avec Joyce, chez lui la sonorité s'écrit, elle ne se sonorise pas dans le dit. Au *Symposium Joyce*, Lacan disait :

Ce n'est pas la même chose de dire Joyce le sinthome ou bien Joyce le symbole. Je dis Joyce le symptôme – c'est que le symptôme, le symbole, il l'abolit⁴¹.

N'est-ce pas en ce sens que Lacan a pu dire de Joyce qu'en tant qu'il est le sinthome, il est « désabonné à l'inconscient » ? Curieuse affirmation pour quelqu'un qui a passé son temps à jouer sur le langage. Alors que les symptômes c'est ce qui

chez chacun porte l'intérêt. *Le symptôme chez Joyce est un symptôme qui ne vous concerne en rien. C'est le symptôme en tant qu'il n'y a aucune chance qu'il accroche quelque chose de votre inconscient à vous*⁴².

40. J. Lacan, « Joyce le symptôme 1 », conférence au 5^e Symposium international James Joyce le 16 juin 1975, in *Joyce avec Lacan*, op. cit., p. 27.

41. J. Lacan, « Joyce le symptôme » op. cit., p. 24.

42. *Ibid.*, p. 25.

Désabonné, décroché du jeu sur l'équivoque dans un dialogue avec un autre, Joyce ne saurait émouvoir l'inconscient. Certes Joyce joue de l'homophonie translinguistique avec la lettre mais, à suivre Lacan,

...ce qui fait de Joyce le symptôme, le symptôme pur de ce qu'il en est du rapport au langage en tant qu'on le réduit au symptôme – à savoir à ce qu'il a pour effet, quand cet effet on ne l'analyse pas – je dirai plus, qu'on s'interdit de jouer d'aucune des équivoques qui émouvrait l'inconscient chez quiconque⁴³.

On s'interdit de jouer d'aucune équivoque parce qu'il s'agit d'un écrit où, à la lecture, l'on sent la jouissance de celui qui a écrit ça. Lacan s'explique,

si le lecteur est fasciné [...], [c'est parce que] cette jouissance est la seule chose que de son texte nous puissions attraper. Là est le symptôme en tant que rien ne le rattache à ce qui fait la langue elle-même dont il supporte cette trame, ces stries, ce tressage [...] dont il ouvre son premier livre[...]. Le symptôme est purement ce que conditionne la langue, mais d'une certaine façon, Joyce le porte à la puissance du langage, sans que pour autant rien n'en soit analysable, c'est ce qui frappe, et littéralement interdit⁴⁴.

De son texte, nous ne pourrions attraper seulement la jouissance, elle serait la raison de la publication. Joyce est arrivé à résoudre cette jouissance dans l'écriture sans l'analyse. Ce qu'il trame avec le langage est inanalysable car porté à une puissance qui interdit l'équivoque de la langue, « c'est l'énigme portée à la puissance de l'écriture⁴⁵ ». Reste « la jouissance propre au symptôme⁴⁶ » qui est « opaque d'exclure le sens⁴⁷ ». Joyce illustre le sinthome.

C'est en tant que l'inconscient se noue au sinthome, qui est ce qu'il y a de plus singulier chez chaque individu, qu'on peut dire que Joyce, comme il est écrit quelque part, s'identifie à l'*individual*⁴⁸.

43. J. Lacan, « Joyce le symptôme » *op. cit.*, p. 27, notons que lors du Symposium, Lacan commençait à introduire le terme « sinthome » qui a donné son titre au séminaire qui a suivi. Il n'avait donc pas encore réglé la distinction entre « symptôme » et « sinthome » ce qui peut rétroactivement déranger la lecture du texte « Joyce le symptôme ».

44. *Ibid.*

45. J. Lacan, séminaire *Le sinthome*, inédit, séance du 11 mai 1976.

46. J. Lacan, « Joyce le symptôme », *op. cit.*, p. 36.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, p. 28.

Lacan dit qu'en formulant ce titre *Joyce le symptôme*, il donne à Joyce « rien de moins que son nom propre, celui où je crois, dit-il, qu'il se serait reconnu dans la dimension de la nomination⁴⁹ ».

Celui qui entre dans le dialogue avec le symptôme, est, comme nous l'avons montré, à situer du côté de S, de l'inconscient, dans le nœud. Mais paradoxalement, pour occuper cette fonction de résonance significative d'entrer dans la « ronde », de jouer du *pun*, de faire « circularité » du symptôme et de l'inconscient, l'analyste ne saurait en aucun cas se placer comme sujet dans la conduite de la cure, il n'est pas l'analysant. Il ne s'agit pas d'émouvoir son inconscient à lui. Tenir cette position comporte d'avoir atteint un rapport au langage qui soit tel que l'analyste soit déjà parvenu à s'identifier à l'*individual*. Lacan dit y être parvenu lui-même en se disant « assez maître de lalangue » :

Je suis assez maître de lalangue, celle dite française, pour y être parvenu moi-même ce qui fascine de témoigner de la jouissance propre au symptôme, jouissance opaque d'exclure le sens. [...] Il n'y a d'éveil que par cette jouissance-là, soit dévalorisée de ce que l'analyse recourant au sens pour la résoudre, n'ait d'autres chances pour y parvenir qu'à se faire la dupe... du père comme je l'ai indiqué.

L'extraordinaire est que Joyce y soit parvenu non pas sans Freud [...], mais sans recours à l'expérience de l'analyse⁵⁰.

L'analyste ne saurait entrer dans le dialogue avec le symptôme que s'il est *sinthome*⁵¹.

49. J. Lacan, « Joyce le symptôme », *op. cit.*, p. 22.

50. *Ibid.*, p. 36.

51. J. Lacan répond aux questions posées à son séminaire *Le sinthome*, séance du 13 avril 1976, il dit : « le psychanalyste ne peut se concevoir autrement que comme un *sinthome* ».

Apostille

L'afreudisiaque Lacan dans la galaxie de lalangue

(Freud, Lacan et l'écriture)

Haroldo de Campos

(traduit du portugais par Inês Oseki-Dépré)

Le poète brésilien, polyglotte, traducteur de la Bible, apprécie le style de Lacan. Ce texte, écrit en 1989, n'avait encore jamais été publié en français. Inês Oseki-Dépré, traductrice des Écrits de Lacan en portugais l'a traduit pour la Revue du Littoral. Nous incluons ses quelques remarques de traduction dans la suite continue des notes du texte avec la mention NT. Le texte culmine avec la parution d'un fragment inédit de Galaxies, l'œuvre poétique majeure d'Haroldo de Campos. Inês Oseki-Dépré fait, tout particulièrement sur « Galaxie 47 », une « opération transcréatrice », au sens d'Haroldo de Campos « où prime le signifiant, le jeu de mots est préservé dans sa sémantisation phonique, dans sa matière de langage ». Ainsi suggérons-nous au lecteur francophone d'aller d'abord écouter à la fin de l'article la musique du poème, de se laisser porter par la rhapsodie de lalangue. Il se mettra en condition pour approcher « l'afreudisiaque Lacan dans la galaxie de lalangue ».

Exercice de stylographie

Jacques Lacan a proposé une paraphrase, ou mieux, une glose herméneutique de la célèbre maxime de Buffon, « Le style est l'homme même ». Cette glose ou pacte d'alliance que Lacan a établi avec la formule classique, peut se lire maintenant de façon interrogative : « Le style c'est l'homme [...] : l'homme à qui l'on s'adresse¹ ? »

1. Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966 : « Le style c'est l'homme, en rallierons-nous la formule, à seulement la rallonger : l'homme à qui l'on s'adresse », « Ouverture de ce recueil », p. 15.

Ainsi amplifié, l'adage – nous l'explique Lacan – satisferait au principe par lui promu, selon lequel : « dans le langage notre message nous vient de l'Autre² ». J'interviens immédiatement avec une nouvelle glose – une reglose à la glose lacanienne – en disant : il me vient à l'esprit un « motto », une devise, une épigraphe pour l'Âne :

Le style c'est l'homme (Buffon)
Le style c'est l'Autre (Lacan)
Le stylo c'est l'Âne.

Dans mon *Witz*, dans mon « jeu ingénieux d'esprit³ », *stylo* se substitue à *style*, tous deux – *style* et *stylographe* (ou *stylo* dans son abrégia-

2. Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit.

3. Je traduis *Witz*, pour les propos de cet essai, par « jeu ingénieux d'esprit ». Le mot se trouve dans le titre de l'une des œuvres les plus fascinantes de Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewusstsein* (1905). En portugais, on a coutume de le traduire par « chiste », en anglais par *wit* et *joke*, en français par mot d'esprit. Lacan, dans une note à son étude sur « L'instance de la lettre dans l'inconscient », entend qu'esprit est, sans doute, l'équivalent français du terme allemand ; il fait objection, cependant, à l'anglais *wit*, concept surtout surchargé par des discussions intellectuelles et qui aurait perdu de ses « vertus essentielles » pour le mot humour, lequel, nonobstant, en a une acception distincte ; *pun*, par ailleurs, serait « trop étroit ». En effet, James Strachey, dans la Standard Edition, a opté pour *joke*, au lieu de *wit* (terme introduit dans la première version anglaise du texte, par A. A. Brill, en 1916) ; ceci parce que *wit* inclurait seulement les *jokes* les plus raffinés et intellectuels. Signe des difficultés affrontées, est le fait que le méticuleux traducteur de l'essai de Lacan en anglais, Jan Miel, ait préféré éliminer la note et traduire *Witz* par *wit*... Marilene Carone note, à juste titre, le manque de cursivité, de circulation vernaculaire, du mot « chiste », du moins dans le portugais du Brésil. « Dans notre expérience quotidienne, nous racontons et nous entendons raconter des histoires drôles, des anecdotes, des blagues », argumente-t-elle (cf. « Freud en portugais : traduction et tradition », article de 1987, republié dans *Sigmund Freud et le Cabinet du D^r Lacan*, anthologie organisée par Paulo César de Souza, Éd. Brasiliense, 1989). Le concept, il faut le rappeler, a eu une importance théorique particulière dans le Romantisme allemand (ce n'est pas par hasard que Freud, dans son illustration technique, nous renvoie à Schleiermacher). Dans sa récente traduction de fragments de Novalis (Polen, Illuminuras, 1988), Rubens Rodrigues Torres Filho note : « Le mot « chiste » est la traduction conventionnelle du *Witz* que les Français ont l'habitude de traduire par esprit ou mot d'esprit. Il peut désigner aussi bien la blague elle-même, ou ce qui fait rire, que la faculté du sujet, la qualité d'être spirituel ». On remarquera, enfin, que J. Laplanche, dans « Terminologie raisonnée », du récent *Traduire Freud* (PUF, 1989), adopte la locution trait d'esprit qui, pour ne pas contenir le mot « mot », se prête à la distinction existante dans le texte freudien entre *Wortwitz* (jeu spirituel de mots) et *Gedankenwitz* (jeu spirituel de pensées).

tion) – provenant du même mot latin *stilus*, avec le sens d'instrument pointu en métal ou en os, avec lequel on écrivait sur les tables cirées ; d'ailleurs c'est aussi l'une des acceptions, encore que très peu usitée, de *style* en portugais ; on se rappellera dans la même aire étymologique, le diminutif « stylet », lexicalisé comme une « sorte de poignard », qui nous est arrivé à travers l'italien *stiletto*. C'est par une passe métonymique – par une passation de signifiants – que l'instrument manuel de l'écriture en est venu à désigner la marque scripturale elle-même : le style.

Donc : « Le style c'est l'ÂNE ». ÂNE est l'abréviation d'ANALYSTE, ou mieux, ÂNE-À-LISTE, jeu de mots ironique par lequel Lacan met en question la transmission institutionnelle de la psychanalyse⁴. Dans ce *motto*, résultant de la relecture du dicton de Buffon par le refrain de Lacan, dans ce double déplacement moqueur du célèbre adage, j'ai encore insinué une allusion : stylo renvoie à ce passage de « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (connu aussi comme « Discours de Rome », 1953), dans lequel Lacan affirme : « L'analyste participe du scribe », ou, dans une citation plus longue :

Nous jouons un rôle d'enregistrement... Témoin pris à partie de la sincérité du sujet, dépositaire du *procès-verbal* de son discours, référence de son exactitude, garant de sa droiture, gardien de son testament, tabellion de ses codicilles, l'analyste participe du scribe⁵.

Ce qui ne l'empêche pas, argumente Lacan, d'être en même temps : « le maître de la vérité dont ce discours est le progrès ».

4. L'*Asinus Aureus*, la célèbre allégorie philosophique d'Apulée, qui remonte aux sources grecques, trempe dans la tradition carnavalesque de la comicità populaire, selon Bakhtine dans son ouvrage sur Rabelais. Ici, toutefois, la métamorphose caricaturale répond à des propos satiriques spécifiques. Dans une note de la rédaction de la revue ÂNE, on expliquait que ce titre avait été proposé par Lacan, en remplacement de la simple désignation d'Analyste. Le jeu de mots L'Âne-à-liste fait référence, selon Elisabeth Roudinesco (*Histoire de la Psychanalyse en France*, vol. 2, 1925-1985) aux listes de didacticiens. Mais il rappelle aussi « les listes électorales », en allusion aux disputes pour le pouvoir qui ont culminé par la dissolution par Lacan de l'École Freudienne de Paris, qu'il avait fondée en 1964. Le jeu de mots lacanien finit par extrapoler par rapport à son contexte et diffuser une lumière ironique sur les querelles qui sillonnent le domaine français surtout sur la question de la formation des analystes et les relations entre psychanalyse et pouvoir.

5. Lacan, *Écrits*, op. cit. p. 313.

Eh bien, ce quasi-scribe, ce « stylo » qui est aussi bien le « maître de la vérité » – l'analyste – du moins à partir de Lacan, se réclame ostensiblement d'un « style » (dont je pourrais peut-être poursuivre dans mon jeu : « Le stylo c'est le style », ce qui équivaldrait à reconduire les deux mots à leur matrice étymologique et, ainsi, fermer le cercle herméneutique). C'est Lacan lui-même qui proclame :

Tout retour à Freud qui donne matière à un enseignement digne de ce nom, ne se produira que par la voie, par où la vérité la plus cachée se manifeste dans les révolutions de la culture. Cette voie est la seule formation que nous puissions prétendre à transmettre à ceux qui nous suivent. Elle s'appelle : un style⁶.

A propos de cette déclaration de posture, Catherine Backès-Clément, parlant de « psychanalyse et littérature », fait des remarques très pertinentes :

Formation ; révolution de la culture : le style, défini par Lacan, se situe d'emblée en dehors de sa situation littéraire, ou plutôt, il est le corrélat nécessaire de ce qui, chez Lacan, s'appelle *lettre*, et il régénère le signifiant *littérature*, qui vient de Belles-Lettres. Le style, formation *révolutionnaire* sur le plan du langage, c'est ce qui, dans la pensée de Lacan, rend possible un dépassement de la *littérature* au profit de la littéralité : puissance de la lettre, instance de la lettre dans l'Inconscient, et, comme l'indique la suite de ce titre d'un morceau des *Écrits*, *La raison depuis Freud*, genèse d'une autre rationalité⁷.

De Góngora à Mallarmé

Ce souci du style (ou cette occupation du style), de la part d'un psychanalyste, n'est pas là pour surprendre un écrivain – un poète – à partir du moment où ce même analyste affirme :

c'est toute la structure du langage que l'expérience psychanalytique découvre dans l'inconscient,

6. Lacan « la psychanalyse et son enseignement », *Écrits*, op. cit. p. 458. Il faut noter que le jeune Marx, se rebellant en 1842 contre la censure prussienne, s'est servi de la maxime de Buffon pour donner emphase, précisément, à son droit à la pleine liberté d'expression, aux particularités formelles intrinsèques de sa façon d'écrire : « *Mein Eigentum est die Form, sie ist meine geistige Individualität*. Le style c'est l'homme. *Und wie!* » (« Ma propriété est la forme, elle est mon individualité spirituelle. Le style est l'homme. Et comment ! »)

7. Catherine Backès-Clément, « La stratégie du langage », *Littérature*, n° 3, Larousse, octobre 1971.

ou encore :

le langage avec sa structure préexiste à l'entrée qu'y fait chaque sujet à un moment de son développement mental,

et plus :

le travail du rêve obéit aux lois du signifiant

la notion d'un glissement incessant du signifié sous le signifiant s'impose cependant

la « loi du parallélisme du signifiant » régit aussi bien une « strophe moderne » que « la primitive geste slave et la poésie chinoise la plus raffinée » ; il suffit « d'écouter la poésie... pour que s'y fasse entendre une polyphonie », pour voir « que tout le discours s'avère s'aligner sur les plusieurs portées d'une partition ».

De telles affirmations, extraites de « L'instance de la lettre dans l'inconscient » (1957), se confirment dans la découverte des *Cahiers* de Saussure sur la danse non linéaire des figures phoniques ou « anagrammes » dans la poésie latine, védique et germanique antique⁸ ; elles coïncident aussi avec l'idée jakobsonienne de la paronomase (jeu des convergences et/ou contrastes phonosémantiques), traitée comme figure-reine de la poésie. Cette « occupation » (du latin *ob-capire*, « prendre possession de ») du terrain, vacant pour d'autres émules moins créatifs de Freud, de ce qui se résume dans le terme de « style », n'est pas pour surprendre – je réitère – un poète, à partir du moment où on se trouve en face du texte de « Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 », dans lequel Lacan assume la comparaison (pour beaucoup péjorative, surtout dans l'horizon français de la *clarté* et du classicisme normatif) avec Góngora :

... il n'est pas de forme si élaborée du style où l'inconscient n'abonde, sans en excepter les érudites, les concettistes et les précieuses, qu'il ne

8. L'attitude de Lacan à propos de Saussure s'est modifiée après la révélation, faite par Jean Starobinski, des inédits du linguiste genevois sur la question irrésolue des « anagrammes ». Dans le séminaire, *Encore*, 1972-1973, Livre XX, Paris, Seuil, 1975 (« Le Savoir et la Vérité »), la relation entre lecture anagrammatique et travail du rêve est établie de la façon suivante : « L'analyse est venue nous annoncer qu'il y a du savoir qui ne se sait pas, un savoir qui se supporte du signifiant comme tel. Un rêve, ça n'introduit à aucune expérience insondable, à aucune mystique, ça se lit dans ce qui s'en dit, et qu'on pourra aller plus loin à en prendre les équivoques au sens le plus anagrammatique du mot. C'est à ce point du langage qu'un Saussure se posait la question de savoir si dans les vers saturniens où il trouvait les plus étranges ponctuations d'écrit, c'était ou non intentionnel. C'est là où Saussure attend Freud. Et c'est là que se renouvelle la question du savoir. » (p. 88).

dédaigne pas plus que ne le fait l'auteur de ces lignes, le Góngora de la psychanalyse, à ce qu'on dit, pour vous servir⁹.

Le Góngora de la psychanalyse... Récapitulons : Don Luís de Góngora y Argote, le Prince des Ténèbres du Baroque espagnol, le responsable du style « cultiste » ou « culteraniste », synonyme de complexité formelle et de mauvais goût, contre lequel, pendant deux siècles au moins (XVIII^e et XIX^e siècles), s'est levé le mépris des studieux en littérature, traduit en véritable « gongorophobie » ; celui dont « l'obscurité » a été ré-interprétée par Damaso Alonso – l'un des responsables de la réhabilitation du style gongoresque pour la poésie moderne à côté de Garcia Lorca, Gerardo Diego et le Mexicain Alfonso Reyes – en tant qu'un effet d'éblouissement, d'émerveillement, provoqué par une irradiation esthétique d'hyperluminosité... Ce même Góngora, que les symbolistes français comparent à Mallarmé, contribuant ainsi à sa renaissance dans le goût moderne...¹⁰ Car à Mallarmé, appelé par certains *l'Obscur* (titre, d'ailleurs, de l'œuvre de Charles Mauron sur le poète en 1941), Lacan aura été comparé. C'est ce que nous dit le numéro spécial (36-37, 1966) dédié au structuralisme de la revue *Yale French Studies*, dans laquelle l'œuvre lacanienne est présentée au public de langue anglaise par Jan Miel, avec la considération suivante en guise de conclusion :

Un dernier mot sur le style de Jacques Lacan. En tant qu'ami ou médecin de quelques-uns des principaux artistes et poètes de ce siècle et étant lui-même un critique aigu de la littérature, le D^r Lacan ne déprécie pas les avantages d'une expression littéraire complexe. Son style, appelé mallarméen par ses propres collègues, est particulier et, parfois, immensément difficile, d'une manière délibérée...

Le parallèle tombe à merveille puisque sur la trace de Mallarmé, Lacan est également un « syntaxier », un manipulateur prodigieux de la syntaxe française jusqu'à ses extrêmes limites de diagrammation phrasique, ce qui, non sans raison, lui permet d'insister :

la détermination symbolique [...] est à tenir d'abord comme fait de syntaxe, si l'on veut saisir ses effets d'analogie.

9. Lacan, *Écrits*, op. cit. p. 466.

10. A propos de la question gongoresque dans l'historiographie littéraire, comme problème de « réception esthétique », voir *Le Séquestre du Baroque dans la formation de la littérature brésilienne : l'affaire Gregorio de Mattos*, à paraître dans *Détours d'écriture*, numéro sur le Baroque.

et plus loin :

l'ordre symbolique n'est abordable que par son propre appareil. Fera-t-on de l'algèbre sans savoir écrire ? De même ne peut-on traiter du moindre effet de signifiant, non plus qu'y parer, sans soupçonner fût-ce ce qu'implique un fait d'écriture¹¹.

C'est ce Góngora-Mallarmé, le D^r Lacan, qui inscrit dans un *cursus* idéal de l'enseignement analytique cette

pointe suprême de l'esthétique du langage : la poétique, qui inclurait la technique, laissée dans l'ombre, du mot d'esprit¹².

Ceci parce que

l'expérience psychanalytique a retrouvé dans l'homme l'impératif du verbe comme la loi qui l'a formé à son image. Elle manie la fonction poétique du langage pour donner à son désir sa médiation symbolique¹³.

D'où il s'ensuit que, pour

restituer à la parole sa pleine valeur d'évocation [...] cette technique exigerait pour s'enseigner comme pour s'apprendre une assimilation profonde des ressources d'une langue, et spécialement de celles qui sont réalisées concrètement dans ses textes poétiques. On sait que c'était le cas de Freud quant aux lettres allemandes¹⁴...

Freud, écrivain-inventeur ?

Sur Freud écrivain, il existe une étude pionnière, pas toujours évoquée, du théoricien de la littérature suisse Walter Muschg, « Freud als Schriftsteller » (1930)¹⁵. Dans cet ouvrage, sont mis en relief quelques aspects du rapport de Freud avec le langage qui semblent corroborer l'insistance revendicative de Lacan. Muschg observe :

Les écrits de Freud contiennent des indices clairs que leur auteur se sentait conscient de son autorité sur le langage. Beauté et pouvoir de conviction (*Schlagkraft*) dans la formulation, assurance rythmique et sonore se manifestent déjà dans ses titres.

11. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 469-470.

12. *Ibid.*, p. 288

13. *Ibid.* p. 322

14. *Ibid.* p. 295.

15. Cf. Ludwig Rohner, *Deutsche Essays – Prosa aus zwei Jahrhunderten*, vol. 5, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972.

Il fournit des exemples de l'adresse manifestée par Freud dans la configuration phonique et sémantique du nom de ses œuvres (*Das unbehagen in der Kultur*, *Das Ich und das Es*, *Jenseits des Lustprinzips*, *Trauer und Melancholie*). Dans ces titres, grâce à une « tension antithétique », qui trouve sa correspondance dans les « ictos » (temps marqués) de l'accentuation, l'oreille semble capter, dans des « formules laconiques », quelque chose comme « la loi de la personnalité » (*das Gesetz der Persönlichkeit*), son énergie refrénée, une plénitude dans la parcimonie ». Cette « tacite éloquence » d'un composé très justement équilibré comme *Die Traumdeutung* met en relief la « force des images » (*Bildkraft*), appuyée sur le « rythme binaire », d'une désignation comme *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. « Personne ne mettrait en doute » – commente-t-il « qu'une main experte en beauté se soit laissé exprimer dans une pareille forme ». Dans des exemples de ce type se trouveraient déjà les paradigmes des trouvailles freudiennes dans des œuvres comme *Psychopathologie des Alltagslebens*, dans le livre sur le *Witz*, dans l'interprétation des rêves.

La manière dont il domine le clavier des accords, consonances et associations sonores qui glissent les unes sur les autres ; la façon dont il est capable de suivre le jeu de mots spirituel le plus fou (*Wortwitz*), les caprices du son en liberté ; comme lui, un frère de Morgenstern et des surréalistes, joue le piano microtonal du langage, cela provoque chez tout lecteur une forte impression au sujet de sa capacité de fantaisie linguistique (*Sprachphantasie*). A ce chapitre suit méritoirement cet autre sur la reproduction des relations syntaxiques dans le rêve, que tout poète accueillera avec fascination. Seul quelqu'un avec une profonde expérience du langage aurait pu écrire tout cela.

A mon avis, et jusqu'où je peux en juger, c'est ce Freud attentif au « design » syntaxique du langage, capable de se pencher avec une oreille très subtile (non inférieure en acuité à l'écoute phonologique d'un Jakobson) sur la trame du son et du sens, qui se trouve particulièrement sous-entendu dans la revendication la plus fondamentale de Lacan ; c'est ce Freud « micrologique », plutôt que le Freud des essais inlassablement cités qui thématisent des œuvres littéraires ou artistiques ou leurs créateurs (*Gradiva* de Jensen, le *Moïse* de Michelangelo, ou, par exemple, les études analytiques de Dostoïevski et de Léonardo da Vinci).

Il est certain, par ailleurs, que la posture de Freud devant le langage était en premier lieu celle d'un homme de science, d'un chercheur (*Forscher*), comme le souligne W. Muschg, en signalant :

En tant que pur chercheur Freud a été amené à usurper l'archi-mot (*Urwort*) de tous les poètes, le mot rêve, pour lui-même. Il lui est tombé à propos comme l'essence (*Inbegriff*) d'une thématique scientifique souverainement choisie ; cela est certain, mais de quelle façon il s'est approprié également son pouvoir sonore d'incitation (*Lautreize*) !

Et Muschg énumère les variations que Freud a été en mesure d'extraire du mot *Traum* (*Traumquelle, Traumtag, Traumwunsh, Traumrede, Traumarbeit, Traumverdichtung, Traumreizen, Traumentstellung, Traumgedanke, Traumaterial*). Toutefois, quant aux finalités de cette fabrique néologique qui se sert des ressources agglutinantes de l'idiome allemand, il précise :

malgré leur attrait indiscutable, ces mots séducteurs ont été créés comme des « concepts fondamentaux de l'analyse » (*analytische Grundbegriffe*).

En d'autres termes :

La magie des mots n'est pas livrée à leur aspect séduisant en elle-même, mais elle accompagne et sert une connaissance. Ce n'est pas un libre jeu jouissif, c'est un octroi de lois (*Gesetzgebung*).

Quelque chose d'analogue peut s'affirmer de Lacan, pour qui l'intérêt premier ne se trouve pas dans « le plaisir du texte » (comme chez Roland Barthes), mais dans la « fonction signifiante » en tant que « fondement de dimension du symbolique », que « seul nous permet d'isoler... le discours analytique ». Ce qui n'empêche pas Lacan de proclamer par ailleurs : « Je dirai que le signifiant se situe au niveau de la substance jouissante¹⁶ » dédié à Jakobson. Le *stylo*, le « scribe » est aussi – et surtout – « maître de la vérité » :

L'analyse doit viser le passage d'une vraie parole, qui joigne le sujet à un autre sujet, de l'autre côté du mur du langage. C'est la relation dernière du sujet à un Autre véritable, à l'Autre qui donne la réponse qu'on n'attend pas, qui définit le point terminal de l'analyse [...] C'est là où le sujet réintègre authentiquement ses membres disjoints, et reconnaît, réagrège son expérience¹⁷.

16. J. Lacan, séminaire, *Encore, op. cit.*, p. 24 et p. 26.

17. J. Lacan, séminaire, Livre II, 1954-1955, *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, « Introduction au grand Autre », p. 287-288 – 25 mai 1955.

A ceci près que, dans le retour à Freud, le parcours de retour au précurseur se fait par une radicalisation du discours analytique. C'est ce que je me propose d'appeler « afreudisiaque » Lacan. Qu'est-ce d'autre sinon que cette conversion exponentielle en principe obsessionnel de style, cette élévation à l'extrême puissance de langage de ce qui, chez Freud, était surtout un dispositif de lecture analytique (même si repérable dans les paradigmes dispersés d'une indiscutable prédisposition scripturale). Ainsi, s'il m'est permis d'établir un autre parallèle, Lezama Lima a gongorisé Góngora, l'amenant ostensiblement à l'excès dans des serpentins sinueux, dans son exégèse « Sierpe de Don Lufs de Góngora ». Dans ce sens, l'on peut dire, Lacan a affaire au Baroque.

De Lacan à Joyce, pour en revenir à Freud

Dans le numéro cité de la revue *Littérature*, dans lequel Catherine Backès-Clément met en conjonction le style lacanien, qui produit une révolution dans la formation de l'analyste *via* le langage, avec celui de l'écrivain novateur, qui révolutionne le langage en « le marquant de son style », Lacan publie l'un de ses textes les plus complexes, « Lituraterre » dont le titre, est un jeu de mot ironico-anagrammatique. Mais aussi un hommage à Joyce. Surimprimant dans le mot littérature le vocable latin *litura* (bavure, rayure, lettres rayées ; d'où *liturarius*, qui présente des ratures, livre de brouillon), Lacan avoue que le point de départ de ce jeu de subversion des « Belles-Lettres », il l'avait trouvé chez James Joyce, qui savait glisser, avec agilité, sur l'équivoque qui va d'A LETTER (lettre) à A LITTER (saleté, ordure), mot, à son tour, d'origine latine, de *lectus* (lit). La *littérordure*, comme je m'exprime à un moment donné des *Galaxies*¹⁸. Joyce, on peut le dire ici, devient le Freud de la « pratique textuelle », le paradigme de ces écrivains qui ne se contentent pas de la littérature « belletriste » et, au lieu de dissimuler les coulisses de l'engendrement du texte (comme, selon la remarque de Poe, aime à faire « l'histriion littéraire »), mettent à nu ces procédés de production. Des écrivains – poursuit Backès-Clément, s'appuyant maintenant sur la *Sémanalyse* de Julia Kristeva, – chez lesquels l'irruption du ES du texte (le ÇA du texte, « l'autre scène » de son engendrement, le « géno-texte » de Kristeva) se fait dans le ICH textuel (le « phéno-texte », le texte manifeste, ainsi ouvert au « géno-texte »

18. Œuvre poétique majeure d'Haroldo de Campos (NT).

comme la subjectivité illusoire à l'Inconscient). Des écrivains qui mettent en pratique – encore dans les termes de Kristeva – le « précepte freudien » : WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN.

Nous pouvons faire intervenir ici une autre opération, l'opération traductrice ; celle-ci, en tant que tournée vers la matérialité du langage (qui « est corps subtil, mais il est corps¹⁹ »), est par ailleurs un moyen de dévoilement : elle fait advenir le texte d'arrivée à la « langue pure » (Walter Benjamin) dissimulée dans le texte de départ.

Cette formule gnomique du dernier Freud, cet aphorisme testamentaire contenu dans la 31^e de ses *Neue Vorlesungen*, Lacan l'a traduit et retraduit plus d'une fois, mais de façon plus complète et élaborée (encore que s'écartant de la concision lapidaire de l'adage freudien et de sa cadence quasi talismanique) en « La chose freudienne²⁰ ».

WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN

VO S V-R, V - R = transcréation mettant en relief le jeu des figures phoniques de l'allemand

WHERE THE ID WAS, THERE THE EGO SHALL BE = traduction anglaise critiquée par Lacan ; Freud n'a pas dit *das Es*, ni *das Ich*.

LE MOI DOIT DÉLOGER LE ÇA = traduction française refusée par Lacan.

I MUST COME TO PLACE WHERE THAT (ID) WAS = traduction anglaise dans *The Yale French Review*, 36-37, 1966.

DONDE ESTUVO ESO, TENGO QUE ADVENIR = traduction en espagnol par Tomas Segovia (in Lacan, « Lectura estructuralista, de Freud », *Siglo XXI*, México, 1971)

LÁ ONDE ERA ISSO, ME É PRECISO CHEGAR = traduction brésilienne, *Escritos*, p. 255.

LÀ OÙ FUT ÇA, IL FAUT ADVENIR = traduction de Lacan, *Écrits*, « L'instance de la lettre... », p. 493.

LÀ OÙ C'ÉTAIT (S'ÉTAIT), C'EST MON DEVOIR QUE JE VIENNE À ÊTRE = traduction de Lacan, *Écrits*, p. 416.

Dans cette dernière transposition (faite « contre les principes de l'économie significative », c'est Lacan qui le signale), WO (LÀ OÙ) s'entend comme un « lieu d'être » ; ES, qui se traduit par ÇA (comme l'a fait Lacan dans « L'instance... »), voire, avec indulgence, par SOI, comme dans la première et précaire traduction qu'on lui a donnée en français,

19. J. Lacan, *Écrits*, *op. cit.*, p. 301.

20. *Ibid.* p. 416, 1955.

finir par se faire traduire par C', solution qui, selon Lacan, a l'avantage d'éloigner le *das* « objectivant » inexistant dans l'original, d'un côté ; cette solution (puisqu'il se produit une « homophonie du ES allemand avec l'initiale du mot *Sujet* »), propose la production d'un verbe réflexif inusité, S'ÊTRE, verbe dans lequel « s'exprimerait le mode de la subjectivité absolue... dans son excentricité radicale », de l'autre. Je ne crois pas dépasser la violence *translatante* de Lacan, en proposant la retransduction freudienne à la façon de Joyce, en d'autres termes, en opérant de manière hyperconcentrée sur les signifiants et la phonie (et en retrouvant à ce niveau l'économie de la signifiante, provisoirement suspendue dans la réélaboration explicative du « scribe / maître de la vérité »). Ainsi, nous aurions :

LÁONDE ISS'ESTAVA DEV'EUREI DEVIR-ME (LÀOÙ C'ÉTAIT DEVRAIJE ME DEVENIR)

L'opération a consisté à enchâsser en même temps ÇA et SI dans ÉTAIT²¹ (avec emphase dans le sifflement, marque du /s/ du sujet), et faire émerger le JE de son DEVOIR (« devoir moral », dit Lacan) de DEVIR/DEVENIR (WERDEN, « non SURVENIR, ni même ADVENIR, mais VENIR AU JOUR), SE DEVENIR (« il ME faut », « c'est mon devoir ») en tant que sujet (« sujet véritable de l'inconscient »). Le ME, dans ma formule, peut paraître abondant, mais veut correspondre au réflexif dans S'ÊTRE (souligné par Lacan dans « ME faut », « MON devoir »). L'avantage : la concision et la cadence de l'aphorisme de Freud sont de retour, restituées en portugais. « Laisser de côté le corps est vraiment l'énergie essentielle de la traduction. Quand elle réinstitue un corps, c'est de la poésie²² ». Dans ce que j'appelle « transcréation », l'herméneutique est contenue dans la forme signifiante²³.

21. Rendu très imparfaitement en français, bien sûr, comme dans toute version de traduction (NT).

22. Jacques Derrida. Lorsque Derrida fait cette affirmation, dans « Freud et la scène de l'écriture », (*L'Écriture et la différence*, 1966) il ne se référerait pas, de toute évidence, à la possibilité d'une traduction créative (une *transcréation*), d'une opération qui, à son niveau, privilégie aussi la « fonction poétique » du langage. Mais que ce problème se trouve présent à l'horizon des préoccupations du philosophe, le prouve assez son admirable essai « Des tours de Babel », publié dans *Aut-Aut*, numéro double, 189-190, Milan, mai-août 1982, dans lequel il thématise la théorie de la traduction de Walter Benjamin.

23. Dans *Traduire Freud*, on refuse l'idée d'adopter, pour le nouveau texte français des *Œuvres complètes*, une traduction « à la manière de Lacan », de la maxime de Freud. Les auteurs (André Bourguignon, Pierre Cotet, Jean Laplanche) considèrent qu'il y aurait à cela, ainsi que dans une tentative de

Es Freud miche : Rejoyce !

Si je voulais aller de l'avant dans ce jeu, je pourrais oser concentrer dans un contrepoint polysémique de mots à la Joyce le cas de fétichisme, narré par Freud et rapporté par Lacan, justement avec un « sceau » pour illustrer la manière par laquelle, à travers des « formules de connexion et de substitution », l'analyse freudienne de l'inconscient surprend le signifiant dans sa « fonction de transfert » (*Übertragung*). Il s'agit de l'histoire d'un patient bilingue (anglais/allemand), pour qui la satisfaction sexuelle dépendait d'un certain « éclat » (GLANZ) sur le nez (AUF DER NASE). L'analyse a démontré qu'à cause des ses « premières années anglophones », sa « curiosité ardente » par rapport au « phallus maternel » (ce « manque à être ») s'était déplacée sur un « regard vers le nez » (GLANCE AT THE NOSE, au lieu de SHINE ON THE NOSE, comme il serait plus juste dans la langue « oubliée » de « l'enfance du sujet »). Commutation de GLANZ en allemand avec GLANCE en anglais, qui peut être recommuté dans un petit récit pseudo-joycien sur SHEM, THE PENMAN et ANA LIVIA PLURABELA, l'Éternel-Féminin, la MÈRE-SŒUR-FILLE-AMANTE-ÉPOUSE de *Finnegans Wake* :

Tudo seducedeu num brilhance de nasolhos. (Tout séduccéda dans une brillance de nazyeux).

Au moyen duquel nous pourrions passer – « par un commode espace de récirculation », selon Joyce – à ce WITZ exemplaire du romantique Schleiermacher, étudié par Freud, dont le « seul caractère distinctif, sans lequel le jeu de mot serait aboli, consiste à donner aux mêmes mots une application multiple ». Un autre aspect de la question mis en relief par Freud a trait à l'effet produit – « une sorte d'unification » (*Unifizierung*) : le mot-clé du jeu – EIFFERSUCH (« jalousie ») finit par se définir lui-même, c'est-à-dire, par le propre matériel linguistique qui le nomme :

EIFERSUCHT ist eine LEIDENSCHAFT,
die mit EIFER SUCHT, was LEIDEN SCHAFFT.

traduction selon la *ego-psychology*, une « véritable déviation ». Ils optent pour une traduction qui laisse le texte « ouvert aux interprétations, et non fermé au nom d'une idéologie donnée ». Ils parviennent, ainsi, à la solution suivante : « Où ça était, je (moi) dois (doit) devenir ». Pour plus judicieuse que soit cette argumentation, sur le principe général il ne me semble pas qu'elle ait le droit d'invalider, dans des cas spécifiques, l'utilisation de l'opération traduisante comme moyen d'exégèse.

« L'abolition » (*Aufhebung*) du jeu se fait dans une traduction banale, où le signifiant est raturé :

La jalousie (die EIFER) est une passion (LEIDENSCHAFT)
qui avec avidité (zèle, intensité, EIFER) cherche (SUCHT)
ce qui cause (SCHAFFT, de SCHAFFEN) la douleur (das LEIDEN).

Dans une « transposition créative » (Jakobson), dans une « transposition » (*Umdichtung*, comme le veut Benjamin), dans une opération « transcréatrice » (comme je l'appelle), là où prime le signifiant, le jeu de mots est préservé dans sa sémantisation phonique, dans sa « matière de langage » (*Sprachmaterial*, comme le souligne Freud) :

o CIUME CAUSA uma DOR, (la jalousie CAUSE une DOULEUR
que aSSUME com gUME qu'ASSUME avec la laME
o seu CAUSADOR son souffre-DOULEUR²⁴).

Il est évident que, dans ma *translation* de signifiants, il y a eu une dissémination de l'effet : la « définition » de JALOUSIE (CIUME) est construite par la séquence aSSUME... laME (GUME), ainsi que, dans un parallèle immédiat en portugais, souffre-DOULEUR (CAUSADOR), avec OFFRE (CAUSA) et DOULEUR (DOR). Mais la *Witztechnik* est respectée²⁵.

A Joyce, *The Penman*, l'Homme-Plume, maître du langage, se compare Lacan, *Le Stylo*, le Scribe, proposé « maître de la vérité », à la vue de « l'illisibilité » des deux. Il prévient, dans la Postface de 1973 au Livre XI du *Séminaire*, quant aux *Écrits*, avec ironie, qu'on achète ce livre « pour ne pas le lire », ce qui n'est pas pour le surprendre étant donné qu'en l'appelant ainsi, il s'était entendu promettre à lui-même, et c'était sa façon de voir, qu'un écrit, en disant autre chose, « est fait pour ne pas se lire ». Et plus loin :

24. En français, il s'agit d'une re-traduction qui fonctionne moins bien et à laquelle le présent traducteur a infligé une « entorse » pour préserver l'homophonie (NT).

25. En ce qui concerne le *Wortwitz*, le « trait d'esprit de mots », les auteurs de *Traduire Freud* entendent se trouver devant une limite absolue qui ne peut être contournée que par la version explicative étant donné que dans des cas de ce genre, la formulation verbale de l'original en serait inséparable. Ils se risquent, ainsi, à lancer un veto sur toute possibilité de traduction poétique (soit, du procédé que Jakobson a appelé « transposition créative », applicable, selon le grand linguiste russe, non seulement dans le cas de la poésie proprement dite, mais aussi à celui des mots d'esprit, du langage des rêves, des formules magiques, enfin, de la « mythologie verbale de tous les jours », « Aspects linguistiques de la traduction », *Essais de Linguistique générale*.

... après tout l'écrit comme pas-à-lire, c'est Joyce qui l'introduit, je ferais mieux de le dire : l'intraduit, car à faire du mot traite au-delà des langues, il ne se traduit qu'à peine d'être partout également peu à lire²⁶.

Dans le livre XX du *Séminaire*, dans un texte aussi de 1973, « La fonction de l'écrit », Lacan reprend le thème :

Joyce, je veux bien que ce ne soit pas lisible – [...] Qu'est-ce qui se passe dans Joyce ? Le signifiant vient truffer le signifié. C'est du fait que les signifiants s'emboîtent, se composent, se télescopent – lisez *Finnegans Wake* – que se produit quelque chose qui, comme signifié, peut paraître énigmatique, mais qui est bien ce qu'il y a de plus proche de ce que nous autres analystes, grâce au discours analytique, nous avons à lire – le lapsus. C'est au titre de lapsus que ça signifie quelque chose, c'est-à-dire que ça peut se lire d'une infinité de façons différentes. Mais c'est précisément pour ça que ça se lit mal, ou que ça se lit de travers, ou que ça ne se lit pas. Mais cette dimension du *se lire*, n'est-ce pas suffisant pour montrer que nous sommes dans le registre du discours analytique²⁷ ? [...]

Ce dont il s'agit dans le discours analytique, c'est toujours ceci – à ce qui s'énonce de signifiant vous donnez une autre lecture que ce qu'il signifie²⁸.

Dans la galaxie de lalangue

Dans le même séminaire *Encore* (« Le rat dans le labyrinthe », 1973), Lacan expose ce qu'il entend par LALANGUE. Ici, d'emblée, je mets mon désaccord sur la traduction qui est proposée en portugais pour ce néo-locution : « *alingua* ». Différemment de l'article féminin français, l'équivalent (a) du portugais, d'être juxtaposé à un mot, peut se confondre

26. Re-traduction de la traduction d'H. C. : « ... à la fin et au bout, l'écrit comme impasse-à-lire, c'est Joyce qui l'introduit, je ferais mieux de dire : l'intraduit, car, à faire avec le mot une traite de trafic ("to deal with the words is to negotiate beyond languages") vers l'au-delà des langues, il ne se traduit qu'à (aux) peines d'être mis à partie et également pauvre-à-lire » (NT).

27. Le texte cité a été traduit en anglais par Colin MacCabe, *James Joyce and the Revolution of the Word*, The Macmillan Press, Londres, 1981. La « revendication négative » y est interprétée par MacCabe comme « la description d'une pratique de l'écrire qui déplace la lecture en tant que consommation passive d'un signifié (*meaning*) et la transforme en une organisation active de signifiants (images matérielles). Cette notion de la lecture comme appropriation active du matériau du langage est commune aussi bien à la psychanalyse qu'aux textes joyciens ». Voir aussi *Joyce avec Lacan*, recueil organisé par Jacques Aubert, Navarin Éditeurs, Paris, 1987, ainsi que le séminaire *Le sinthome* (18 novembre 1975 – 11 mai 1976).

28. Lacan, séminaire, *Encore*, *op. cit.*, p. 37.

avec le préfixe de négation, de privation (*aphasie*, perte du pouvoir d'expression par la parole ; *aphasique*, celui qui en souffre ; *aglossie*, mutisme, manque de langue ; *aglosse*, celui qui n'a pas de langue²⁹). Ainsi, « *alingua* » pourrait signifier carence de langue, de langage, comme « *alingüe* », serait le contraire absolu de plurilingue, multilingue, signifiant « *deslingüado* » (privé de langue). Or, LALANGUE, on peut le dire, est l'opposé de non-langue, de privation de langue. C'est plutôt une langue emphatisée, une langue tendue par la « fonction poétique », une langue qui « sert à des choses entièrement différentes de la communication³⁰ ». Cet idiomateriel (*cf.* mon poème « Cyropédie ou l'Éducation du Prince », de 1952³¹) est « lalangue dite maternelle », ce n'est pas pour rien – le souligne Lacan – écrite en un seul mot, puisqu'elle désigne « l'occupation de l'affaire de chacun de nous », dans la mesure même où l'inconscient « est fait de lalangue ». Alors, je préfère LALINGUA, avec le LA préfixé, ce LA que nous utilisons habituellement pour mettre en valeur la référence à une grande actrice, à une « diva » (La Garbo, la Duncan, la Monroe). *Lalie*, *lalation*, dérivés du grec *laléo*, ont les acceptions de « parole », « loquacité », et aussi, par le latin *lalare*, verbe onomatopéique, « chanter pour endormir les enfants » (Ernout/Meillet) ; *glossolalie* veut dire : « don surnaturel de parler des langues inconnues » (Aurélio). Toute l'aire sémantique que cette agglutination convoque (et qui se trouve dans le français *lalangue*, mais qui se perd en *alingua*) correspond aux propos de frappe lacanienne, servant la juxtaposition emphatique pour insister sur ceci que, si « le langage est fait de lalangue », s'il s'agit d'« une élucubration de savoir sur lalangue », « l'inconscient est un savoir, un savoir-faire avec lalangue », étant sûr que ce « savoir-faire avec lalangue dépasse de beaucoup ce dont nous pouvons rendre compte à titre de langage ». Le « idiomateriel » – LALANGUE nous « affecte » avec des « effets » qui sont des « af-

29. Lacan, *Encore, op. cit.*, en français (NT).

30. Dans le texte « A Jakobson », du séminaire, *Encore*, XX, Lacan, en même temps qu'il admet ne pas lui être difficile d'être d'accord avec le grand poéticien en matière des relations entre linguistique et poésie (« Non que je ne le lui accorde très aisément quand il s'agit de la poésie »), préfère démarquer la sphère propre au discours analytique (le problème de la fondation/subversion du sujet et de la structure de l'inconscient) forgeant un néologisme, la *linguisterie*.

31. Traduction française, *Amérique libre*, recueil organisé par Gérard de Cortanze. (NT).

fects » résume Lacan, montrant qu'il sait jouer avec habileté le jeu qu'il annonce.

Pour cette même raison j'ai appelé l'intervention du « style » Lacan dans la formation de l'analyste et dans l'implication du discours analytique à partir de l'aspect microtonal de Freud, un « afreudisiaque » introjecté dans la galaxie de lalangue.

Un doigt de prose, maintenant, sur mes *Galaxies*.

Pour parler de la conjonction FREUD/LACAN/JOYCE, j'ai parlé de *traduction*, mais j'aurais pu aussi parler de *tradition*, et de cette « tradition de rupture » (comme l'a appelée Octavio Paz) qui se configure dans la suite de l'œuvre d'écrivains comme Joyce (expression qui serait peut-être appropriée pour définir la reprise du Freud « microtonaliste » par le « styliste » Lacan). Dans cette tradition j'ai eu l'ambition d'inscrire le texte que j'ai nommé *Galaxies* (écrit entre 1963 et 1976, et qui à l'origine s'intitulait, de façon plus programmatique, *Livre d'Essais : Galaxies*). La meilleure caractérisation pour ces textes galactiques, je l'ai trouvée en 1970, quand la plupart d'entre eux étaient déjà élaborés. En cette année-là, dans les pages initiales de *S/Z*, Roland Barthes a exposé sa conception des textes *scriptibles*, qui seraient *illisibles* par rapport aux textes littéraires classiques, soit, les textes par définition *lisibles*. « Étoilés », « pluriels », les textes « scriptibles » exigeraient une lecture comme une forme de travail ; « plus le texte est pluriel, moins il sera écrit avant que je ne le lise », remarque Barthes. L'idéal (inaccessible) de ce texte, Barthes le propose de cette façon :

les réseaux (y) sont multiples et jouent entre eux, sans qu'aucun puisse coiffer les autres ; ce texte est une galaxie de signifiants, non une structure de signifiés ; il n'a pas de commencement ; il est réversible ; on y accède par plusieurs entrées dont aucune ne peut être, à coup sûr, déclarée la principale ; les codes qu'il mobilise se profilent à *perte de vue* ; ils sont indécidables [...] ; de ce texte absolument pluriel, les systèmes de sens peuvent s'emparer, mais leur nombre n'est jamais clos, ayant pour mesure l'infini du langage³².

Lacan, à son tour, dans « Le champ de l'autre » exprime clairement :

En tant que le signifiant primordial est pur non-sens, il devient porteur de l'infini de la valeur du sujet, non point ouverte à tous les sens,

32. Roland Barthes, *S/Z*, Seuil, collection « Points », p. 12.

mais les abolissant tous, ce qui est différent. [...] C'est pour cela qu'il est faux de dire que le signifiant dans l'inconscient est ouvert à tous les sens. Il constitue le sujet dans sa liberté à l'égard de tous les sens, mais ça ne veut pas dire qu'il n'y soit pas déterminé. Car, au numérateur, à la place du zéro, les choses venues s'inscrire sont significations, significations dialectisées dans le rapport du désir de l'Autre, et elles donnent au rapport du sujet à l'inconscient une valeur déterminée³³.

Barthes dit quelque chose qui semble aller dans ce sens :

Ce n'est pas la « personne » de l'autre qui m'est nécessaire, c'est l'espace : la possibilité d'une dialectique du désir, d'une *imprévision* de la jouissance : que les dés ne soient pas lancés, qu'il y ait un jeu³⁴.

La différence réside en ce que, pour Barthes, critique-écrivain, dans ce jeu, dans le texte pluriel – du moins dans le cas idéal du texte « absolument pluriel » – il n'y a pas un « principe de décision », quant aux codes de sens, il n'y a pas de critère de « vérité » ; pour Lacan, scribe-styliste, mais surtout « maître de la vérité », ce qui relève, dans l'étude du rêve, du lapsus, du jeu de mots, de la « psychopathologie de la vie quotidienne », c'est « l'anamnèse psychanalytique », qui a affaire non pas à la réalité, mais à la « vérité », à la « naissance de la vérité dans la parole », à la restitution du sujet à sa place – de – vérité (WO ES WAR...); comme effet qui réordonne une « parole pleine » ; en somme, ce qui l'intéresse, c'est la « divination du mystère humain », pour laquelle le jeu de l'écriture (d'écrivains-inventeurs comme Rabelais et Joyce) fournit des pistes et suggère des indices³⁵.

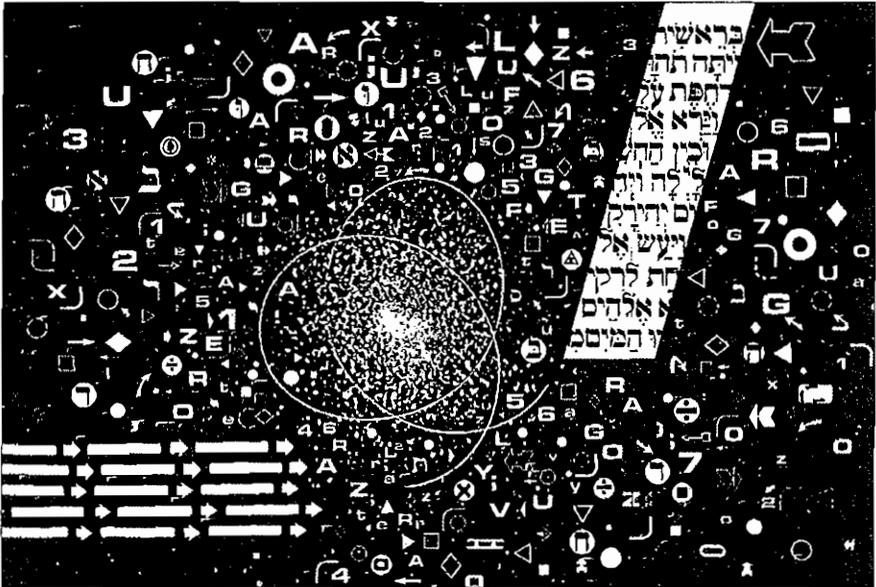
Mais Lacan reconnaît aussi bien que « le langage ne peut être autre chose que demande, et demande qui échoue ». Je crois que dans les fragments des *Galaxies*, – particulièrement dans l'un d'eux (« *passatempus* e

33. J. Lacan, séminaire, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, 1964, Paris, Seuil, 1973, p. 227.

34. R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.

35. C'est au précurseur polyfacetté de Joyce, Rabelais – à « l'inversion macaronique des noms de parenté » dans le texte rabelaisien – , que fait référence Lacan pour y voir « une anticipation des découvertes ethnographiques » et, par ce moyen, entrevoir « la substantifique divination du mystère humain ». Pour ce qui est de la vérité et, par rapport à elle, la « particularité du discours de la fiction » (« la fiction ne peut être mensongère parce que la vérité ne se projette pas jusqu'en son lieu »), je me reporte aux réflexions aiguës développées par Luiz Costa Lima dans ses œuvres récentes (*A Aguarrás do Tempo*, Rocco, 1989).

matatempus » – « passetemps et tuétemps »), monté sur la base des résidus de ma lecture morphologique du *Macounaïma*³⁶, via Propp, tout entier traversé par des simulacres de narration –, j'ai pu en quelque sorte insinuer cette demande évasive, rhapsodie de *lalangue*. Je vais le lire, ou plutôt, je vais le donner, de son écrit, à entendre.



Dessin de Gerty Saruê

dans Haroldo de Campos, *Bere'shith / a cena da origem*, editora Perspectiva, São Paulo, 1993.

36. Roman précurseur du modernisme brésilien (1922), de Mario de Andrade, traduction française Jacques Thiériot, préface Haroldo de Campos, Flammarion, 1979.

passatempos e matatempos eu mentoscuro pervago por este minuscoleante instante de minutos instando alguém e instado além para contecontear uma estória scherezada minha fada quantos fados há em cada nada nuga meada nove fora fada scherezada uma estória milnoitescontada então o miniminino adentrou turlumbando a noitrévia forresta e um drago dragoneou-lhe a turgimano com setifauces furnávidas e grolantro cavurnoso meuminino quer-saber o desfio da formesta o desvio da furnesta só dragão dragoneante sabe a chave da festa e o dragão dorme a sesta entãoquão meuminino começou sua gesta cirandejo no bosque deu com a bela endormida belabela me diga uma estória de vida mas a bela endormida de silêncio endormia e ninguém lhe contava essa estória se havia meuminino disparte para um reino entrefosco que o rei morto era posto e o rei posto era morto mas ninguém lhe contava essa estória desvinda meuminino é soposto a uma prova de fogo devadear pelo bosque forestear pelo rio trás da testa-de-osso que há no fundo do poço no fundo catafundo catafalco desse poço uma testa-de-morto meuminino transfunda adeus no calabouço mas a testa não conta a estória do seu poço se houve ou se não houve se foi moça ou foi moço um cisne de outravez lhe aparece no sonho e pro cismepaís o leva num revão meuminino pergunta ao cisne pelo conto este canta seu canto de cisne e cismencanta-se dona sol no-que-espera sua chuva de ouro deslumbra meuminino fechada em sua torre dânae princesa íncuba coroada de garoa me conta esse teu conto pluvial de como o ouro num flúvio de poeira irrigou teu tesouro mas a de ouro princesa fechou-se auriconfusa e o menino seguiu no empós do contoconto seguiu de ceca a meca e de musa a medusa todo de ponto em branco todo de branco em ponto scherezada minha fada isto não leva a nada princesa-minha-princesa que estória malencontrada quanto veio quanta volta quanta voluta volada me busque este verossímil que faz o vero da fala e em fado transforma a fada este símil sibilino bicho-azogue serpilino machofêmea do destino e em fala transforma o fado esse bicho malinmaligno vermicigo peixepalavra onde o canto conta o canto onde o porquê não diz como onde o ovo busca no ovo o seu oval rebrilhoso onde o fogo virou água a água um corpo gazoso onde o nu desfaz seu nó e a noz se neva de nada uma fada conta um conto que é seu canto de finada mas ninguém nemnunca umzinho pode saber de tal fada seu conto onde começa nesse mesmo onde acaba sua alma não tem palma sua palma é uma água encantada vai minino meuminino desmagnar essa maga é um trabalho fatigoso uma pena celerada você cava milhas adentro e sai no poço onde cava você trabalha trezentos e recolhe um trecentavo troca diamantes milheiros por um carvão mascavado quem sabe nesse carvão esteja o pó-diamantário a madre-dos-diamantes morgana do lapidário e o menino foi e a lenda não conta do seu fadário se voltou ou não voltou se desse ir não se volta a lenda fechada em copas não-diz desdiz só dá voltas

Galaxie n° 47 – Haroldo de Campos,
traduction Inès Oscki-Dépré (revue par l'auteur)

passetemps et tuetemps moi mentobscur je pervague par ce minuscoulant
instant de minutes incitant quelqu'un et incité au delà à fablechanter
une histoire schéhérazade sa belle-fée combien de fastesnéfastes instants
il est en chaque écheveau qu'on dévide en chaque preuve par neuf qu'on
éprouve schéhérazade schéhérazade une nouvelle millenuits mise à neuf
alors le minimioche pénètre trouble tournant la nuiténébreuse forêt
et un dragon aux septgueules trouvides et grottantre caverneux
le tracasse truchementeur monmioche veut savoir les tournallures
de la forêt les fourvoies de la funéforêt seulement le dragon ce dragon
draconien sait la clé de la fête et le dragon dort la sieste
pendantque monmioche commença lui sa geste rondéambulant dans le bois
il tomba sur la belle la pucelle au bois dormant belle-belle dis-moi
une histoire de vie mais la belle endormie de silence s'endormait
et personne ne lui racontait cette histoire si elle y était
monmioche repartit vers une royaume antrambigu où le roi mort avait tort
et feu roi avait beau être en tort mais personne ne lui racontait cette histoire
décousue monmioche est soumis à une épreuve de feu transpercer la forêt
fureter dans l'épaisseur en quête de la tête-de-mort qui gît au fond du
puits au fond catafond catafalque de ce puits tête-de-mort tête-en-os
monmioche lui transplonge adieu dans le cachot mais la tête ne conte
pas l'histoire de son puits si elle eut lieu ou pas lieu si c'était
fille ou garçon un cygne d'autrefois lui apparaît dans le rêve et
au cygnepays l'amène dans un vol monmioche demande au cygne sur le
conte celui-ci chante son chant de cygne et se cygnenchante
dueña sol à l'attente de sa pluie dorée ravit monmioche enclose dans
sa tour danaé princesse succube couronnée de rosée raconte-moi ce
conte pluvial de comment l'or dans un essor de poussière irriga
ton trésor mais la dame d'or parée se replia auriconfuse
et monmioche suivit cherchant le contefable allant de but en blanc
et de muse à méduse schéhérazade ma fée ceci ne mène nullepart
princesse ma princesse quelle histoire malcontée que de vaines
que de vols que de volûtes volées cherche moi ce vraisemblable
qui fait le vrai de la fable et en fortune transforme la fée
cette bête malinmaligne miaveugle mâle femelle porteparole du destin
où le chant conte le chant où le pourquoi ne dit pas comment
où l'œuf cherche dans l'œuf son oval étincelant où le feu devient
eau l'eau un corps gazeux où le nu défait son œued et la noix
s'enneige de néant une fée raconte un conte qui est son chant de
trépassé mais personne nullement jamais peut savoir d'une telle fée
son conte où il commence à ce même endroit s'achève son âme n'a pas
de paume sa paume est de l'eau enchantée va mioche monmioche démaginer
cette magicienne c'est un travail scélérat une peine une corvée
on creuse des milles en dedans et on sort à l'endroit où on était
on échange des diamants purs contre un charbon cassonade qui le sait
dans ce charbon-là se trouve la poudre diamantaire la mère des
diamants morgana du lapidaire et le mioche fut et la légende
ne raconte pas sa destinée s'il revint s'il ne revint pas
s'il y a retour de cet aller la légende fine mouche bouche
en cœur fait des tours tourne en rond pas un mot

Aix-en-Provence septembre 1994.



A Bourges, non loin de la cathédrale...
Photographie Jean-Claude Arnoux

Analytique du drapé

Les photographies de Clérambault

Danielle Arnoux

« Le monde n'a rien compris à ses travaux »

Louis Marin,

« Éloge funèbre de Clérambault », *L'Ethnographie* n° 31

APRÈS PLUS DE QUARANTE-CINQ ANS D'OUBLI, une œuvre photographique fut exhumée, appréciée, restaurée, puis exposée, proménée dans le monde¹. Le photographe était Gaëtan Gatian de Clérambault, l'aliéniste célèbre. Depuis peu, la mention « psychiatre-photographe » s'affiche même aux trois angles d'un square à Bourges², sur la plaque à son nom, dont sa ville natale a tenu à lui faire l'hommage.

Psychiatre-photographe – un scoop ?

Les photographies de drapés marocains ont suscité une abondante littérature largement fantasmée. Une légende a multiplié par sept le nombre probable des clichés. On a parlé de présences fantomatiques, de linceuls, d'érotisme louche. On a cru que le docteur artiste avait eu une double vie, comme un héros romanesque du XIX^e siècle. Son suicide n'avait-il pas suscité du scandale ? La presse n'avait-elle pas fait état des mannequins de cire dont ce célibataire aurait vécu entouré ? On en conclut que les photos étaient restées secrètes « jamais révélées de son vivant », d'usage privé parce que Clérambault le mystérieux l'avait voulu ainsi.

Or, loin qu'il les ait tenues secrètes, Clérambault destinait ses photographies à illustrer une publication en perpétuel projet. Mais il y a

1. Y. Papetti, B. de Fréminville, F. Valier, S. Tisseron, *La passion des étoffes chez un neuropsychiatre, G. G. de Clérambault*, Paris, Solin, 1981. Une exposition de 160 photographies originales a eu lieu, grâce à la photothèque du Musée de l'Homme, à la BPI de Beaubourg, de février à mai 1990 ; suivie d'une exposition itinérante de fac-similés. Cf. également, sous le titre *Gaëtan Gatian de Clérambault, psychiatre et photographe*, un album de photographies, sous la direction de S. Tisseron, M. Khémir, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1990.

2. L'inauguration de la plaque a eu lieu en février 1994. Le square Gaëtan Gatian de Clérambault, à Bourges, est triangulaire.

plus, c'est parce que 40 tirages en grand format furent exposés dès 1922 que Clérambault eut la possibilité inespérée de présenter sa doctrine aux artistes de l'École Nationale des Beaux-Arts.

Il est donc aujourd'hui possible de sortir de cette fascination, exercée par « l'œuvre photographique » de Clérambault et par son long enfouissement, en indiquant un niveau de lecture sur lequel peut se régler le regard. Je me propose d'établir ici que la récolte d'images marocaines n'était pas pour Clérambault une activité réservée à l'intimité. Il avait, avec ses photographies, l'ambition de produire une œuvre dont les qualificatifs communs de photographique, artistique ou ethnographique, qui n'en rendent que partiellement compte, ratent l'originalité. Entre les diverses pratiques de Clérambault (psychiatrie et photographie pour en rester provisoirement à ces appellations), nous apercevrons l'exercice systématique d'une même méthode³.

Étude systématique – flash-back

Dès sa thèse pour le doctorat en médecine sur les lésions othématomateuses chez les aliénés, Clérambault étudie des images de préparations microscopiques, prises dans le laboratoire de M. Macé, chargé des travaux de microphotographie au laboratoire d'anatomie pathologique de l'asile clinique Sainte-Anne. Les images constituent déjà là un support technique adapté à sa quête de chercheur⁴. Mentionnons également l'existence, à côté de l'Infirmerie Spéciale, du Laboratoire photographique de l'identité judiciaire annexe du Dépôt, mettant en œuvre les procédés photographiques et les mesures anthropométriques de Bertillon. On peut imaginer que ce service a permis à Clérambault de se familiariser avec les nouvelles possibilités techniques d'un matériel adapté à la photographie de plein-air et de chambre⁵.

3. Je me propose de développer ce point dans un autre article.

4. Cette remarque est due à Yves Edet qui cite à l'appui la thèse de Clérambault : « Les coupes histologiques dont il sera parlé dans notre thèse ont été faites dans le laboratoire annexe au pavillon de chirurgie du service du Docteur Picque. Monsieur M. Macé, le microphage, bien connu, a procédé à leur examen, nous n'ajouterons pas un détail à la description qu'il en a donnée. » *Contribution à l'étude de l'othématome, pathogénie anatomopathologique et traitement* par G. de Clérambault, interne des asiles d'aliénés de la Seine, licencié en droit, thèse pour le doctorat en médecine, Paris, 1899, publié in *Chirurgie des aliénés*, recueil de travaux, tome 2, Paris, Masson, 1903.

5. Je souscris ici également à une suggestion de Yves Edet.

En ce qui concerne les photographies de drapés, celles qui ont fait parler d'« œuvre photographique », les indications de lecture sont données par Clérambault lui-même dans sa recherche sur le drapé dont ces photographies constituent une part essentielle. Les photographies de Clérambault sont les premiers documents disponibles pour l'étude du costume drapé qu'il entreprend. Mais pour avoir été isolées au point de réapparaître après leur oubli comme une œuvre autonome sans glose aucune, elles avaient en quelque sorte égaré leur raison. Des textes de Clérambault sur le drapé, fournissent à ces images un contexte raisonné⁶. Une *Introduction à l'étude des costumes drapés indigènes*⁷ rédigée en 1921 « par le docteur G. G. de Clérambault, Médecin en Chef de l'Infirmierie Spéciale des Aliénés près la Préfecture de Police⁸ » commence ainsi :

Il est surprenant de constater que, tandis que les Draperies Antiques ont été depuis très longtemps analysées et déchiffrées, les Draperies actuellement vivantes dans les diverses régions du monde n'ont fait l'objet d'aucune étude systématique.

Ni l'immensité du sujet, ni sa beauté, ni sa logique, ne semblent avoir été soupçonnées.

Ainsi aurait pu commencer son « ouvrage consacré à la beauté arabe », son « traité en préparation » annoncé plusieurs fois, qui ne verra jamais le jour, et où devaient paraître les photographies, prises au Maroc en 1918 et 1919. Le ton est donné, en quatre lignes, on trouve la draperie vivante en costume contemporain opposée à l'antique, l'étude systématique envisagée, l'éloge de l'immensité, de la beauté, de la logique, enfin, un sujet qui jamais encore n'a été défloré. Ce texte, écrit à l'occasion du 2^e congrès d'Histoire de l'art, est une profession de foi.

6. Le premier texte est, à ma connaissance, celui de la communication de Clérambault au 2^e congrès de l'Histoire de l'art en 1921, *Introduction à l'étude des costumes drapés indigènes*. Un résumé seulement en aurait été publié dans les actes du congrès. Je remercie la Bibliothèque du musée de l'Homme qui m'a autorisée à consulter son fonds d'archives. Les textes inédits que je cite ici proviennent pour la plupart de cette source. Hormis une annonce du cours en 1924 (ici p. 163), les textes publiés datent d'après 1928.

7. G. G. de Clérambault, *Introduction, op. cit.*

8. Calligraphié de la main de Clérambault *in extenso* sur la page de couverture du manuscrit. Bien que les deux recherches n'entretiennent pas de rapport explicite, Clérambault témoigne, en faisant état de sa fonction à l'Infirmierie, qu'il y a pour lui une cohérence.

L'œuvre psychiatrique – travelling

Au moment de cette toute première grande intervention publique sur la « draperie vivante », Clérambault est nommé Médecin en Chef depuis un an et Conseiller du Protectorat marocain pour la psychiatrie. Il s'est absenté de l'Infirmerie Spéciale seulement pendant la Grande Guerre, suivie de l'expérience marocaine où il a rassemblé l'essentiel de son matériau d'images photographiques de drapés. Il occupera son poste sans relâche jusqu'à son suicide le 17 novembre 1934. Ayant commencé sa carrière dès 1905 à l'Infirmerie Spéciale des Aliénés, il a déjà rédigé plus de 4500 certificats, des articles constituant un premier corpus clinique, sur les délires à deux, les psychoses à base de toxique, la passion érotique des étoffes chez la femme⁹. Le premier, il a tenté, pour chaque toxique, de repérer la forme spécifique d'hallucination qui en résulte, et les images tactiles voire les métaphores textiles abondent dans ses descriptions. Quant à la passion des étoffes qu'il fait valoir comme perversion féminine, elle a donné lieu à des textes flamboyants que les commentateurs aiment citer pour débusquer un Clérambault lui-même amateur passionné d'étoffes. Après 1920, les références tactiles et textiles n'interviennent plus massivement de façon métaphorique dans les textes publiés¹⁰. Quelle part ce changement, si c'en est bien un, doit-il au développement d'un chantier parallèle, qui s'amplifie dès lors, de recherche systématique sur le drapé ? Clérambault forge, à cette époque, les deux grands syndromes auxquels son nom est resté attaché dans les discussions des psychiatres, l'érotomanie et l'automatisme mental. Clérambault innove notamment avec cette notion même de syndrome en psychiatrie.

L'érotomanie repose pour Clérambault tout entière sur un « Postulat ». Sans ce postulat tout le délire tomberait. Clérambault s'acharne à faire valoir l'autonomie du syndrome en cherchant à mettre en évidence « un cas pur ». Comme sa clinique est une clinique de malades et non de maladies, il lui suffira d'un « cas pur » pour que l'érotomanie pure existe¹¹.

9. G. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, réunie par Jean Fréret, Paris PUF 1942, rééd. Frénésie, 1987.

10. Hormis le texte posthume « Souvenirs d'un médecin opéré de la cataracte », qui bien que repris dans l'*Œuvre psychiatrique*, *op. cit.*, p. 821, a un statut un peu différent du fait de son explicite référence autobiographique.

11. Il le trouve, ce cas fait l'objet d'une communication à la Société clinique de médecine mentale sous le titre « Dépit érotomaniaque après possession », *Œuvre psychiatrique*, *op. cit.* p. 373.

Quant à l'automatisme mental, sa description permet d'inverser la conception classique des psychoses : l'idée qui domine la psychose (celle autour de laquelle s'élabore le roman) n'en est pas la génératrice ; le départ (base, noyau) est dans un phénomène d'automatisme¹² (intuition, écho de la pensée, énonciation des gestes, etc.) de « teneur neutre » quant au thème et aux affects ; le délire, lui thématique, se greffe secondairement sur cette base qui lui sert de point d'appui initial. Qu'il soit à thème de persécution, de filiation ou autre roman, il sera juste de le qualifier de délire à base d'automatisme, on aura dit quelque chose de sa structure.

La méthode est la même dans l'étude du drapé. Dans tous les cas où il s'agit de répertorier un costume drapé, Clérambault met en évidence un « schéma de construction » avec un « point d'appui principal », initial et un « mouvement générateur ». Les caractères « initial » et « générateur » commandent la classification des costumes drapés. Le postulat *initial* de l'érotomanie est un point d'appui *générateur* du syndrome. Le phénomène d'automatisme présente aussi ces caractères *initial* (et comme tel anidéique) et *générateur* du délire qui le complexifie et s'y annexe. Distinguer ce qui est initial et ce qui est secondaire revient à mettre de l'ordre à la fois dans la chronologie, dans la spatialité, et dans l'enchaînement (mécanique) des causes et des effets.

A maintes reprises, Clérambault annonce en vain, et jusqu'à une affiche à la vitrine de Maloine, les traités à paraître sur l'érotomanie et sur l'automatisme mental. Les travaux sur le drapé subiront le même sort¹³.

12. Cette expression *phénomène d'automatisme* est celle de Clérambault, Lacan parle de phénomène élémentaire, mais pour lui, tout le délire est déjà inclus dans le phénomène élémentaire.

13. Dans sa lettre de candidature du 25 octobre 1925 à Paul Léon, Clérambault écrit « Je pense faire paraître avant deux ou trois ans un *Traité de la Draperie Arabe* », inédit. Par ailleurs, en novembre 1934, Lucien Vogel racontera au journal *L'œuvre* qu'il s'était offert pour lui éditer un livre sur le drapé pour lequel Clérambault avait déjà tiré 10 000 photographies. Une fois faite la part de l'exagération journalistique (enlever un zéro au chiffre) on a un témoignage supplémentaire d'un souhait de publier ses photographies dont Clérambault ne faisait pas mystère.

Séries cinématiques

Dans l'*Introduction à l'étude des costumes drapés indigènes*, un chapitre constitue à proprement parler l'intervention de Clérambault au congrès. Il y procède à « l'exhibition de quatorze maquettes drapées » (sic) montrant des formes locales de la Tunisie et du Maroc et il les commente. Chaque région, chaque ville a sa formule locale, sa façon de draper le haïk qui requiert une finition particulière : il en résulte une silhouette caractéristique pour chaque ville. Clérambault a tenté de les répertorier. Son souci d'inventorier des formules spécifiques est le même que celui qu'il a déjà mis à l'épreuve des délires toxiques. Pour expliquer la négligence apportée jusqu'alors à l'étude de la draperie moderne et plus particulièrement arabe, Clérambault évoque les peintres orientalistes qui « ne s'attachent jamais spécialement à son rendu », et l'art musulman peu enclin à la représentation de la figure humaine :

Ensuite chez les peuples musulmans, l'homme même qui consent à poser renseigne mal et les femmes régulières ne parlent jamais, d'ici longtemps à aucun autre homme qu'un médecin. Auprès de tous, hommes ou femmes, une certaine connaissance de leur langue, une patience extrême, et un ascendant susceptible d'avoir raison de leur incurie sont nécessaires. De telles conditions ne peuvent être remplies que par un Médecin, et c'est cette qualité qui nous a mis à même d'entreprendre la présente étude¹⁴.

En sont ici pour leurs frais ceux qui auraient voulu que le docteur fût double. Le conférencier photographe passionné des drapés, qui a appris à parler l'arabe, n'est autre que le médecin ; simplement si l'on ose dire, il innove dans sa discipline, car il ne peut se fonder sur les autres, la peinture, l'archéologie, ou les études orientalistes, il dit pourquoi :

Les Peintres n'analysent pas, les Archéologues attendent la mort des choses avant que de s'y intéresser, et les Orientalistes s'adonnent à la linguistique, au folklore et à l'épigraphie, etc., toutes disciplines pour lesquelles les exemples abondent et les méthodes sont constituées¹⁵.

Or il y a urgence. Quand Clérambault fera l'annonce de son cours à l'École Nationale des Beaux-Arts, trois ans plus tard, il va insister encore sur l'« œuvre utile » à laquelle feraient bien de s'atteler les méde-

14. G. G. de Clérambault, *Introduction*, op. cit.

15. *Ibid.*

cins coloniaux « en recueillant dès aujourd'hui des documents, non pas seulement pittoresques mais strictement analytiques sur les drapés qui caractérisent leur région¹⁶ ». Selon Clérambault, les « Formules » actuellement vivantes de la draperie sont en voie de disparition, ici reculant devant le costume cousu, là se schématisant, ailleurs se déformant, voire s'abâtardissant, mêlant des formules précédemment distinctes,

... deuil comparable à la disparition récente de certaines espèces animales qu'un peu de soin aurait conservées, et qui nous reliaient aux époques géologiques. Il importe pour les drapés que leur extinction n'ait pas lieu sans qu'une figuration complète en soit dressée, sans que leur structure ait été analysée et sans qu'on en ait fait sortir tous les enseignements mécaniques, ethnographiques, psychologiques, que plus tard on ne pourrait tirer que du seul examen de leurs images¹⁷.

Le soulignage du terme *mécanique* est de Clérambault. Clérambault pose chaque problème à la façon d'un ingénieur. Artiste, à la manière d'un Léonard de Vinci inventant une machine à voler, il étudie aussi les maladies mentales avec une méthode dite mécaniciste. Son explication de l'intérêt pour l'étude du drapé fait donc valoir cette méthode et la photographie va trouver sa fonction à cet endroit.

Le problème de bien faire tenir, à peu près sans secours extérieurs, sur un corps humain en mouvement, un pan d'étoffe tel qu'il sort du métier de tissage n'est pas susceptible de recevoir un nombre illimité de solutions ; par suite les réussites méritent d'être classées comme Inventions dans l'Histoire de l'Esprit Humain¹⁸.

Clérambault considère qu'il y a erreur à avoir jusqu'alors inclus le drapé comme partie de l'histoire du costume. Spécialisation nouvelle au croisement de l'art, de l'ethnographie, de l'anthropologie, de l'histoire des peuples, des techniques, des mœurs, de l'orientalisme, son étude nécessite la fabrication de ses propres documents :

Il est relativement facile de décrire les rapports de lignes de même des agencements de volumes ; mais il est malaisé de dépeindre des surfaces en révolution.

L'énoncé de ses contournements, retours, rabattements et torsions expose à mille obscurités ; nulle part une méthode d'analyse et une méthode d'exposition ne sont plus constamment nécessaires.

16. G. G. de Clérambault, « Avis aux médecins artistes », *La Presse médicale*, n° 48, Paris, Masson, 14 juin 1924, document reproduit p. 163.

17. G. G. de Clérambault, *Introduction*, *op. cit.*

18. *Ibid.*



Confection du haïk redda, voile de tête, après mise

Clichés Gaëtan Gatian de Clérambault,

Le tissu passe derrière le dos, un pan étant relevé à gauche après confection de la jupe. Chaîne horizontale, trame verticale, le bord droit de trame est frangé. Le tissu a un appui sur la tête et deux sur les bras, plus exactement, les avant-bras sont soulevés à 45 degrés et les mains tiennent le tissu ; à droite, à 30 cm du bord de chaîne en laissant pendre un bout d'étoffe ; à gauche en laissant du mou par rapport au pan relevé.

« Rempliment » par un « fouettement doux » des deux bras d'avant en arrière. Tout le pan d'étoffe qui était en dessous de la main droite vient s'enrouler autour de l'avant-bras, à gauche de même se constitue une torsade d'étoffe sur le bras.

Les bras se soulèvent et l'avant-bras gauche ainsi enveloppé vient se poser au dessus de la tête. L'avant-bras droit se pose par dessus le gauche.



en place de la jupe, dans la même pièce d'étoffe

photothèque du musée de l'Homme

Le bras gauche se retire délicatement, le tissu dont il était enveloppé reste posé sur la tête. La main droite maintient le tissu sur la tête.

Le bras droit se retire à son tour, la main gauche tient et rectifie la position du tissu mais il tient en place du fait de son poids et des épaisseurs ainsi constituées.

Le voile de tête est en place, il ne reste plus qu'à faire des retouches de détails. Il est dissymétrique, se fermant de droite à gauche.

La série ordonnée dont sont extraites ces photographies est simplement intitulée à la photothèque « Différents stades de la confection d'un costume drapé ». Six photographies m'ont paru suffire ici pour présenter une séquence lisible. Cherchant à rendre compte d'étapes, j'ai écarté les poses les plus voisines. Le titre et le commentaire explicatif, à la manière de Clérambault, me sont dus, les termes de « remplissement » et de « fouettement doux », sont de Clérambault.

Une même draperie doit être montrée successivement dans sa forme achevée et dans sa genèse. Chacun des temps de la construction, comme aussi chacune des parties, doit recevoir un nom spécial ou à défaut un numéro d'ordre qui permettront de les évoquer rapidement et pour les comparer à des temps similaires d'un autre drapé. Ce vocabulaire ne peut être établi que par dissection et comparaisons multiples¹⁹.

Pour fixer le mouvement de la construction en de multiples étapes ordonnées en séquences le cinéma ferait l'affaire, Clérambault se contentera de photographies sériées, il en témoigne dans un brouillon de présentation du fameux traité à venir :

L'observation doit être accompagnée de figures. Des vues cinématographiées 1 des divers temps de l'habillage 2 du drapé dans des postures variées et en mouvement seraient utiles. Des photographies bien sériées peuvent y suppléer ; nous n'avons pas eu d'autre ressource.

Les photographies servent à établir ce répertoire systématique et à montrer successivement en les ordonnant les étapes de la construction de chaque forme. Les temps et les gestes qui décomposent diverses phases de l'habillage donnent, sur l'image photographique, ces postures d'apparence saugrenue, artificiellement isolées, ces séquences aux variations infinitésimales. « La série cinématique représentant les gestes rituels de la construction d'un drapé²⁰ » n'est pas toujours aisée à ordonner après coup. D'un même point de vue méthodologique, Clérambault notera qu'il est difficile de retrouver les phénomènes initiaux sur lesquels le délire s'est construit et les phases de sa construction quand il est arrivé à « la période d'état », c'est-à-dire à sa forme organisée en roman. A la fin du texte de la conférence, Clérambault écrit qu'il a commencé son étude du drapé en Tunisie en 1910, qu'il l'a poussée plus à fond au Maroc en 1918-1919, rapportant plus de 5000 clichés et de nombreuses notes. Ailleurs le chiffre augmente, il dira avoir 6000 documents. Il se propose toujours d'en publier une partie ; tantôt il annonce quelques centaines d'illustrations dans l'ouvrage à paraître, tantôt il dit 600 photographies avec texte didactique, tantôt 1000 ou 2000, il ne sait pas encore. Sans doute à cet égard agit-il comme n'importe quel photographe triant sans pitié dix clichés à éliminer pour un à retenir. Dans un brouillon d'annonce, il souligne « photographies rigoureusement personnelles ».

19. G. G. de Clérambault, *Introduction, op. cit.*

20. G. G. de Clérambault, « Inauguration d'un cours » brouillon d'annonce, inédit.

Médecin Artiste

L'année suivante, en 1922, Clérambault a cinquante ans, il expose 40 clichés grand format à l'Exposition coloniale à Marseille, Pavillon du Maroc où il obtient, dit-il, une médaille d'or. Les photographies du Maroc y sont présentées comme œuvre à part entière. Il est probable qu'à cette date Clérambault ait pu montrer ses images au public sans l'accompagnement du texte didactique qu'il leur destinait. De cette exposition surgit un résultat inespéré qui va bouleverser la recherche de Clérambault. Le Sous-Secrétaire d'État aux Beaux-Arts, Paul Léon, ayant apprécié ces photographies lors de sa visite à Marseille, pense à lui pour des cours aux Beaux-Arts sur le sujet de la draperie arabe. Clérambault multiplie les démarches. Ce projet l'enthousiasme, mais bien qu'il jouisse de cette haute protection, il n'est pas l'unique candidat. La réponse arrive au bout de plusieurs mois, le 8 mars 1923, on l'autorise à

... une ou deux conférences annuelles sur le sujet indiqué... l'Administration des Beaux-Arts ne disposant pas des crédits nécessaires, aucune indemnité ne pourra vous être allouée.

Également sans complaisance est la réponse qui, le 4 août 1924, accuse réception d'un don de photographies :

Je tiens à vous remercier très vivement du don de 1112 clichés 9 × 12 que vous avez bien voulu faire aux archives photographiques du ministère des Beaux-Arts. Ces clichés ont été attivement (sic) examinés par l'Archiviste du Ministère qui estime que 530 d'entre eux présentant un réel intérêt du point de vue monumental ou pittoresque pourront entrer dans nos collections. Les autres qui sont ou défectueux ou tout à fait étrangers à l'art seront détruits, à moins toutefois que vous ne désiriez les reprendre²¹.

L'examen des photographies fut sans doute plus enclin à la hâte qu'à l'attention. On n'y a rien compris. Au caractère *pittoresque*, Clérambault oppose le caractère « strictement analytique », voire technologique de son étude des drapés. Aux Beaux-Arts, Clérambault propose d'introduire la draperie dans la peinture orientaliste, il espère aussi susciter une sculpture orientaliste.

21. Fonds d'archives de la Bibliothèque du musée de l'Homme, inédit.

... tous ces effets dont mes images photographiques auront fixé les prototypes... n'ont pas encore été sentis par les Artistes Orientalistes comme des Thèmes d'Art ; ou du moins ils n'ont pas été rendus par eux faute d'une certaine préparation, nous voulons dire faute de connaître la texture de *telle* Draperie et faute aussi d'être exercés à analyser *toute* Draperie. Or je pense être à même d'apporter aux Artistes cette initiation qui leur manque²².

Les premières conférences ont lieu les 13 et 25 mars 1924. Ses remerciements vont d'abord à Léon Heuzey, le maître de la draperie antique, dont la veuve assiste à la première conférence. Clérambault constitue son public sur invitation « strictement personnelle ». Il serait fastidieux d'en dresser la liste mais il est intéressant de noter quelques titres attachés aux noms de ceux dont Clérambault attend qu'ils soient les interlocuteurs de sa recherche. On remarque le ministre des Beaux-Arts et chacun des professeurs de l'École Nationale des Beaux-Arts dont il s'est procuré le fichier, ainsi que l'administrateur de l'École ; plusieurs membres de l'Institut, des professeurs de Polytechnique, des professeurs des Langues orientales dont Clérambault est un ancien élève ; des personnalités de la Société d'anthropologie, des directeurs de ministères en rapport avec les Affaires étrangères notamment en Afrique, les directeurs de l'Office marocain, de l'Office de Tunisie, le directeur des arts indigènes pour le Maroc, M. de la Nézière²³. Explicitement Clérambault s'est abstenu d'inviter ses plus proches collègues de l'Infirmerie²⁴. Cependant il les informe, après coup. Il publie une annonce de son cours dans l'*Encéphale*, dit « l'Informateur des Aliénistes et Neurologistes ». Le même texte (plus un paragraphe) paraît dans *La presse médicale*, en juin, sous le titre « Avis aux médecins artistes ». Chaque mot est pesé, Clérambault annonce à la fois le contenu, l'objectif de sa recherche, la raison de son intérêt et sa méthode. Dans ce dernier paragraphe du texte de *La Presse médicale* (qui n'est pas dans celui de l'*Encéphale*), Clérambault demande à ses « confrères coloniaux » de lui « adresser des photographies accompagnées de commentaires ».

22. G. G. de Clérambault, Lettre de candidature reprise dans « Inauguration d'un cours à L'école nationale des Beaux-Arts », inédit.

23. L'année suivante le Maréchal Lyautey fera partie de cette liste.

24. Il le précise même dans une lettre à Laguillermic, inédit.

AVIS AUX MÉDECINS ARTISTES

Le Dr de Clérambault, médecin-chef de l'Infirmerie spéciale des aliénés près la Préfecture de Police, a inauguré les 13 et 25 Mars 1924, à l'École nationale des Beaux-Arts de Paris, un cours sur le *Costume drapé arabe*. Ce cours constitue une innovation non seulement au point de vue artistique, mais encore au point de vue anthropologique.

Il n'existe dans aucune langue ni un traité ni une série de monographies pouvant fournir les éléments pour un tel cours; notre confrère n'utilise que ses recherches personnelles.

Notre confrère a entrepris depuis 1910 le relevé méthodique de toutes les formes du drapé encore actuellement en usage, leur analyse et leur classification; il subdivise son sujet en anatomie descriptive, anatomie comparée, organographie et physiologie; le terme embryologie serait parfois justifié. Le drapé obéit à des lois mécaniques et biologiques; il reconnaît des méthodes générales et des variantes; il est susceptible de classement, à la façon des êtres vivants; l'esprit que comporte son étude se trouve être ainsi exactement celui des Sciences biologiques.

Les costumes drapés sont en voie de disparition. Nos confrères coloniaux feraient une œuvre utile en recueillant dès aujourd'hui des documents, non pas seulement pittoresques, mais strictement analytiques, sur les drapés qui caractérisent leurs régions.

Il serait utile de centraliser les documents. Le Dr de Clérambault serait reconnaissant à ceux des confrères coloniaux qui voudraient bien lui adresser des photographies accompagnées de commentaires (terminologie générale et locale, mode particulier de mise en place, tours de main, traditions, variantes, aire d'extension, etc.).

N. B. — Infirmerie spéciale près la Préfecture de Police : 3, quai de l'Horloge, Paris.

Deux autres cours, en 1925, les 16 et 23 mai. Puis, les 29 et 31 mai 1926, auront lieu les deux derniers cours de Clérambault à l'École Nationale des Beaux-Arts. Cette fois, Clérambault lance quelques invitations à des collègues médecins des asiles, ainsi les noms de Trénel, Dumas, Wallon, Brouardel, Mignard, Sérieux, Capgras, Julien Weill, Berty-Maurel etc. font partie de la liste. Or, Clérambault sait lors de cette ultime séance qu'il va être prochainement congédié. L'on ignore pour quel motif²⁵. Malgré le succès attesté du rassemblement d'un important public, l'échec est mortifiant²⁶. La nécessité de l'analyse pour apprendre aux peintres orientalistes à draper leur modèle, la promotion de la beauté du drapé arabe au regard de la draperie antique, notamment grecque, ou celle d'une sculpture orientaliste n'est reprise par aucun artiste, par aucun élève aux Beaux-Arts. Hormis l'annonce de 1924, Clérambault ne publie aucun texte sur le drapé pendant cette période, qui fut celle d'un moment culminant. Son enseignement, sous-tendu par une doctrine qui s'élabore en même temps, comme en témoigne l'« avis aux médecins artistes », consiste pour une bonne part en « présentations ».

Notre enseignement (mars 1924) a été basé sur la présentation de photographies, de maquettes nombreuses et de quatre modèles vivants, dont trois femmes. Les modèles se sont drapés plusieurs fois en décomposant leurs mouvements, et le parallélisme de leurs gestes aidait à la compréhension de leur action, comme ensuite le parallélisme de leurs contours aidait à celle des résultats²⁷.

Cette mise en scène de modèles vivants n'est pas sans évoquer la présentation de malade qui occupe une place essentielle dans la pratique de l'aliéniste Clérambault. Vingt-deux textes sur les cent-quarante et un répertoriés par J. Fretet dans *l'Œuvre psychiatrique* sont des comptes rendus de présentations de malades²⁸.

25. Lucien Vogel dans le même article de *L'œuvre* (cf. note 13) parle de « cabale de professeurs qui trouvaient immoral qu'un cours spécial soit donné par un maître qui n'avait pas passé par les voies ordinaires », confirmant ce que dit Elisabeth Renard. Mais ces explications sont insuffisantes.

26. Cf. la lettre que Clérambault envoie à son protecteur Paul Léon. Lettre inédite mais longuement citée par Elisabeth Renard, *Le docteur Gaëtan Gatian de Clérambault, sa vie et son œuvre, 1872-1934*, thèse de 1942 ; rééd., Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1992, p. 91-92.

27. « Inauguration d'un cours à l'École Nationale des Beaux-Arts », *op. cit.*

28. G. G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, *op. cit.*. Notons par ailleurs, 90 discussions de communication, 13 articles originaux, 10 communications, la thèse, un rapport, une lettre, un résumé, un texte en collaboration et le texte *in memoriam*, « Souvenirs d'un médecin opéré de la cataracte ».

Technologie

De cet échec aux Beaux-Arts, Clérambault prend acte. Il s'adresse à un nouveau public. La Société d'ethnographie, présidée par Louis Marin, sera désormais le cadre plus accueillant et disons plus « scientifique » dans lequel il va présenter ses résultats. Il n'y est pas tenu de limiter son apport à l'étude du costume drapé. En janvier 1928, il répond du point de vue de la psychiatrie ou, dit-il, de la biologie, à une intervention de Louis Marin sur le rythme et la versification par un court exposé magistralement improvisé sur la répétition²⁹.

A partir de 1928 seulement, Clérambault commence à faire paraître des articles sur l'étude du drapé, à la suite de ses conférences à la Société d'ethnographie – sans illustration. La publication initiale est sa « Classification des costumes drapés³⁰. » (conférence prononcée à la séance du 5 mai 1928). Ce texte paraît non seulement dans *L'Ethnographie* mais aussi dans le *Journal Officiel*. Il s'agit pour Clérambault de donner à sa nomenclature un caractère officiel « provisoirement nécessaire pour progresser ». Il annonce la parution prochaine d'une table d'analyse. Ce court article publié sur moins de 4 pages n'est que ce qui fut l'introduction et la conclusion de sa conférence (qui comporte 22 pages). Mais nous y trouvons la quintessence d'un « Exposé de la méthode » :

Un costume drapé doit être défini par le schéma de sa construction. Ce schéma est fourni par trois ordres d'éléments : 1° le point d'appui principal ; 2° le mouvement d'étoffe partant de ce point ; 3° le nom des zones recouvertes et la façon de s'y adapter...

Les deux premiers ordres de données (point d'appui et mouvement d'étoffe partant de ce point) commandent la classification. Ce point d'appui et ce mouvement sont généralement initiaux à peu de chose près.

L'orientation de sa recherche s'affirme alors de plus en plus *technologique*. La revue *L'Ethnographie* accueille ses travaux en 1931 dans sa

29. *L'Ethnographie*, n° 17-18, p. 123 à 128. Cf. dans ce même numéro p. 177. On pourra remarquer une autre correspondance dans l'article de 1929, « Du tissage comme mode de travail pour les malades », *La Presse médicale*, admis par J. Fréret dans *L'Œuvre psychiatrique*, *op. cit.* p. 818.

30. G. G. de Clérambault, « Classification des costumes drapés », *L'Ethnographie*, n° 17-18, 1928, et *Journal Officiel de la République française* du 22 août 1928.

rubrique « technologie ». Au cours des conférences faites à la Société, Clérambault continue à se servir de maquettes pour ses présentations³¹. Le jour où le docteur Montandon de retour de chez les Aïnou du village de Nieptani (côte méridionale de l'île de Hokkaido, Japon) présente à la Société d'ethnographie un métier à tisser volant qu'il n'a pas su faire fonctionner³², le spécialiste technologique du tissage Clérambault est appelé à la rescousse. Non seulement il connaît tous les termes techniques pour décrire l'appareil (dont la photographie est publiée dans un numéro suivant), mais il saura l'utiliser.

Le métier aïnou que présente le docteur Montandon, est un métier sans cadre ni montants, qui loin de supporter les fils est supporté par ces fils même, et qu'on pourrait appeler un métier suspendu, ou, en raison de sa mobilité, un métier volant ; il mériterait plutôt encore le nom de harnachement mobile.

Ses organes sont, d'arrière en avant, une martingale, une ensouple, un lisseron chargé de lisses, un rouleau glisseur, un peigne (ou ros)³³.

Quand Clérambault se suicide le 17 novembre 1934, il laisse inachevé son chantier sur le costume drapé. Ses liasses de feuilles de brouillon en désordre sont en majeure partie inutilisables par un autre que lui. Le travail de plusieurs années est voué à la dispersion.

En léguaient alors ses photographies, part iconographique de son étude, au Musée du Trocadéro, Clérambault risquait-il une ultime tentative pour conserver et faire arriver à la publication une métonymie de cette œuvre inouïe ?

31. G. G. de Clérambault, « Recherches technologiques sur le drapé. I Un équivalent non décrit de la fibule : Noyau inclus ligaturé. II L'ourlet festonné dans la draperie grecque », *L'Ethnographie*, n° 23, 1931. Clérambault y expose des résultats qui contredisent les thèses de celui qu'il a jusqu'alors admiré comme son maître : Léon Heuzey. La draperie arabe lui a fait faire des trouvailles susceptibles de renouveler les conceptions que l'on s'était faites avant lui sur la draperie antique.

32. Georges Montandon et G. G. de Clérambault, « Un métier à tisser de chez les Aïnou », communication du 7 mai 1932, *L'Ethnographie*, n° 25, Paris, 1932.

33. *Ibid.*

Lecture

Pierre Bayard *Le paradoxe du menteur.* *Sur Laclos**

Françoise Jandrot-Louka

PUBLIÉES EN 1782, *Les liaisons dangereuses* précèdent d'un siècle l'œuvre de Freud. Pierre Bayard prescrit de lire Freud à la lumière de Laclos et non l'inverse. Cette invite, un tantinet provocante, mérite plus qu'une simple curiosité. Ce livre devrait réouvrir en chacun les questions essentielles, consubstantielles à la lecture, mais toujours plus ou moins évacuées au nom d'une volonté de compréhension, de transparence, ou de maîtrise théorique.

Dès le deuxième chapitre, Pierre Bayard s'interroge sur l'objet des *Liaisons* et apporte la réponse à l'avant-dernière page du livre : l'objet des *Liaisons* est l'acte de leur lecture. Ce travail propose une réflexion épistémologique sur la lecture. L'œuvre de Laclos fonctionne ici comme paradigme qui excède le seul champ de la critique littéraire. Pierre Bayard met en jeu le texte de Laclos, le texte freudien, sa position de critique, et engage le lecteur à ne pas rester dans une illusoire extériorité.

Pierre Bayard laisse de côté les lectures de la psychocritique et de la psychobiographie, pour

tirer toutes les conséquences de la prise en compte du sujet de l'inconscient et d'une différence entre ce que l'écrivain *pense* et ce qui, en lui, *se pense*. (p. 15)

Il fait l'hypothèse qu'au cours de la rédaction le texte des *Liaisons* a conquis son autonomie par rapport à l'écrivain qui en retour s'en est trouvé transformé. Pierre Bayard parle à ce propos d'une dangereuse aventure de langage entreprise par Laclos. Ces jeux de langage déployés

* Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.

à travers tout le livre effectuent une constante déstabilisation de l'identité des personnages. L'ensemble du dispositif énonciatif place systématiquement le lecteur du côté des libertins et non des dupes.

Le brouillage du sens est mis en œuvre dès les deux textes précédant le premier chapitre des *Liaisons*. Ces textes font office d'avant-propos. Ici, la multiplication des contradictions aboutit à un effet, de brouillage du sens. Ainsi, dès la préface, la figure du paradoxe déploie sa logique singulière, diffractée ensuite dans l'ensemble de l'œuvre, aussi bien sur le plan de ses grandes structures que sur une multitude de points formels.

Pierre Bayard dégage du travail de Laclos ce qu'il qualifie de *pensée du paradoxe*. Une telle figure ne se trouve pas comme telle inscrite dans le texte du XVIII^e. Il la circonscrit avec les outils de la logique problématisée au XX^e siècle. Les contradictions, les variations de perceptions, tous les phénomènes qui rompent avec les représentations de transparence et d'unicité du sens à l'œuvre chez un Rousseau, disent chez Laclos les multiples figures du paradoxe. Pierre Bayard propose le terme de *discours pluriel* :

« Pluriel », parce que c'est le un – celui du signe, du sujet, du sens – qui est sans cesse miné chez Laclos. (p. 38)

La pensée du paradoxe implique un travail de transformation de notre rapport au sens. Ce sont les fondements mêmes du sens qui sont en cause, c'est-à-dire notre façon de nous interroger sur ce que signifie faire sens. De ce fait, le terme d'*indécidabilité* est élu par Pierre Bayard à la fonction de guide majeur de son étude.

Cette pensée du paradoxe convoque la psychanalyse à une place particulière.

La psychanalyse a moins les réponses aux *Liaisons* que celles-ci n'ont des questions à lui proposer, notamment sur le registre du sens et de l'interprétation. C'est à ce prix que la littérature, en résistant à la psychanalyse, a chance de l'enseigner. (p. 39)

D'un discours pluriel

Dès les premières lettres, Pierre Bayard repère les moments où la forme du *discours pluriel* intervient dans la polyphonie des correspondances. Il propose un certain nombre de termes désignant des mécanismes narratifs en rapport avec la structure du paradoxe et qui se répètent dans les correspondances. Ainsi la figure de *la prise* marque

l'absence de ce point dans le langage d'où l'on serait assuré de la maîtrise de l'autre.

Le lieu même où croit se dire avec conviction la possession de l'autre est celui où s'entend aussi la dépossession de soi, car les deux mouvements se trouvent noués par des liens subtils, dont l'œuvre de Laclos s'efforce de dégager l'articulation. (p. 49)

Pierre Bayard préfère le terme de *point de perception* à celui de point de vue pour qualifier les différences exprimées par plusieurs témoins d'un même événement, ou par un seul témoin dans ses différentes manières de s'adresser à chacun de ses destinataires. La place déterminante du destinataire conduit Pierre Bayard à le qualifier de *co-auteur* et à introduire la notion de *point de réception*. Considérés avec les *points de perception* les *points de réception* dessinent un contexte linguistique qui prend le nom de *pragmatique freudienne*. Ainsi, dans chacune des lettres adressées par chaque personnage – situé du côté des dupes comme Madame de Tourvel et Cécile ou du côté des libertins comme Valmont et Madame de Merteuil – l'écriture est déterminée par l'ensemble de la situation de langage dont relève l'épistolier, et au premier chef par le destinataire de la lettre.

Cette approche clinique des *Liaisons* conduit Pierre Bayard à questionner la théorie analytique. Son point de départ est la notion d'illusion, telle qu'elle est mise en place dans l'ouvrage de Laclos, et son rapport à la réalité. Dans l'illusion ce n'est pas un percevoir qui se trouve en cause mais plutôt une absence de perception. Le texte de Laclos présente cette forme d'illusion, qualifiée ici de négative, qui déplace la problématique du regard de sa dimension scopique à une dimension psychique. L'inconscient a affaire avec l'illusion et davantage sous la forme négative d'un ne pas percevoir que sous celle positive d'un percevoir faux, souligne Pierre Bayard. Ce point de vue trouve son application pour l'expérience de la cure qui vise

peut-être moins à dissiper des leurres qu'à permettre à de nouvelles perceptions de soi et des autres de se constituer, grâce à l'activité de liaison qu'elle est censée faciliter. (p. 82)

Des métaphores empruntées au sens, vision et audition, expriment cette illusion négative. Valmont ne « voit » pas qu'il est épris de Madame de Tourvel et il n'« entend » pas cet amour dans ce qu'il dit. Chez Laclos l'illusion met en jeu un dispositif très élaboré qui articule représentation et langage. Pour Pierre Bayard se demander de quelles repré-

sentations et de quels mots et surtout de quels mots absents est constitué ce dispositif revient à se demander ce qu'est l'inconscient. La richesse des variations développées dans le roman pour figurer les relations entre conscient et inconscient ressortit plus à une topologie qu'au modèle de la topique freudienne. A la hiérarchisation freudienne verticale d'un inconscient situé en-dessous du conscient Pierre Bayard oppose le modèle de la dépossession porté par l'illusion négative. La caractéristique de la dépossession réside dans la division, division doublement mise en scène ici, au niveau de chaque personnage et au niveau de la structure générale de l'œuvre. Ce sont les mots qui disent la division, ils montrent comment chaque sujet échoue à se représenter globalement, à se saisir, à se comprendre. La lecture de l'inconscient à l'œuvre dans le livre de Laclos que nous présente Pierre Bayard ressortit plus d'une conception lacanienne que freudienne. Elle met l'accent sur l'opacité du langage, exemplaire chez Laclos, et ne dissocie pas les problèmes de l'inconscient de sa mise en forme critique.

Promue au premier rang, la figure de la dénégation permet de penser les phénomènes d'imperception liés à l'illusion négative. La notion de discours pluriel réintervient ici pour caractériser la dénégation. Pierre Bayard tient les *Liaisons* pour :

un grand livre sur l'illusion, parce qu'elles défont cette plénitude du sujet de l'énonciation, en mettant sans cesse en valeur le clivage dont il est l'objet et la manière dont ce clivage est produit par le langage. (p. 91)

L'exemple de la dénégation met en évidence que la théorie freudienne ne dispose pas des notions qui permettraient de penser les nombreux cas de figures stylistiques proposés par Laclos. Cette étude inaugure la construction d'une *rhétorique freudienne*, inspirée des traités de Dumasais ou Fontanier, et qui doit intégrer ce que la psychanalyse a élaboré sur la constitution ou les défauts de constitution du sens. Pierre Bayard repère deux distinctions fondamentales entre la rhétorique classique et la rhétorique freudienne. La première concerne la place de l'inconscient, la rhétorique classique parle de figures utilisées consciemment pour rendre le discours plus efficace ou plus esthétique. La rhétorique freudienne doit viser les figures inconscientes du discours, signes d'une émergence de l'inconscient dans le conscient.

Les lettres de Valmont à la Présidente illustrent particulièrement ce point lorsque croyant dire « je t'aime » par artifice rhétorique, il l'écrit au nom d'une sincérité qu'il ne perçoit pas. Cet exemple introduit la deuxième distinction, en effet, nous voyons ici que ce ne sont pas les

mots ou les formules qui importent en eux-mêmes, car ils sont pris, comme le souligne Pierre Bayard, dans l'ensemble de la situation de discours où ils apparaissent. Il est ainsi impossible de couper cette rhétorique freudienne d'une pragmatique. Une figure freudienne ne tient pas seulement compte du sujet de l'énonciation mais aussi du destinataire du message. Cette pragmatique qualifiée elle aussi de freudienne ne peut identifier et classer des figures de style sur le modèle classique.

Le relevé d'une figure freudienne est le produit d'une interprétation, non d'une classification. (p. 103)

Le « je vous adore » de Valmont adressé à la Présidente de Tourvel peut renvoyer, du point de vue de la rhétorique classique, à une figure d'hyperbole ou à une figure d'ironie. La prise en compte de la pragmatique freudienne infirme qu'il s'agisse d'une figure, et engage à prendre cette formule à la lettre. Un nouveau paradoxe vient ici, aussi, à être repéré par Pierre Bayard. Il s'énonce ainsi : contrairement aux apparences il n'y a pas de figures classiques de rhétorique.

Pierre Bayard introduit une pragmatique à trois pôles. L'énonciateur de la figure et son allocutaire, avec l'ensemble de la situation discursive occupent le premier et le deuxième pôle. Le troisième pôle concerne l'interprète, indissociable des deux autres mais qui a la charge de dire s'il y a ou non figure. Ainsi, c'est la présence de l'interprète qui fait exister le champ freudien.

C'est donc plus la pragmatique de l'échange que la sémantique des lettres qui est en jeu dans le livre de Laclos. Pierre Bayard ira jusqu'à parler de dénégation pragmatique à propos des réponses de Madame de Tourvel à Valmont. Ce n'est pas le texte de sa lettre qui l'engage, comme elle se le fait croire, mais le fait qu'elle écrive.

De l'emprise

Les quatre derniers chapitres du livre de Pierre Bayard développent une théorie de la perversion articulée à la notion d'emprise. Il s'agit d'un pouvoir exercé sur l'autre jusqu'à une véritable prise de contrôle de la question de son désir. La conquête du désir de l'autre participe de la jouissance perverse. Le roman de Laclos dénote les ressorts de l'emprise. Avant d'espérer s'emparer de l'âme de l'autre, il est nécessaire d'être capable d'interpréter ses signes, de savoir lire ses textes. La fonction de critique littéraire se trouve ainsi à l'œuvre dans le texte de Laclos. Tout l'échange entre Valmont et Madame de Merteuil se

construit sur des analyses de textes. Madame de Merteuil se fonde sur les écrits de Valmont pour lui prouver qu'il est plus amoureux de Madame de Tourvel qu'il ne le pense. « L'écrit ne supporte pas la dissimulation ».

L'action demandée à chacun des libertins par l'autre est de l'ordre de l'unification subjective, idéal de maîtrise. Que cherchent les libertins dans l'analyse des textes de l'autre, interroge Pierre Bayard ? Il propose l'hypothèse suivante :

qu'ils sont précisément à la recherche du *point de division du sujet*, ce point où, séparé de lui-même il se marque textuellement comme sujet. (p. 141)

Tous les personnages du roman s'intéressent à cette part de l'autre désignée si justement par Madame de Merteuil, dans une lettre à Valmont sous cette forme : « Mais vous, vous qui n'êtes plus vous... » Autrement dit, ce n'est plus ici la dénégation qui incarne la figure de la division, elle a glissé dans le registre de l'interprétation. L'interprétation porte sur cet autre texte venu d'une autre scène et où se lit la vérité du sujet. Si l'attention au texte inconscient permet à Valmont ou à Madame de Merteuil d'anticiper la suite – pour lui l'abandon de Madame de Tourvel, pour elle la fuite de Madame de Tourvel loin de son amant – c'est parce que le texte est composé selon des règles dont la grammaire de base est fournie dans l'écriture.

L'autodestruction à laquelle aboutissent les deux libertins s'entend bien avant le dénouement final. Le même jeu se retrouve chez Valmont et Madame de Merteuil, de nier leur division par la mise en valeur contemplative de la division de l'autre.

L'œuvre de Laclos illustre à la perfection ce point qui n'a peut-être pas été assez souligné dans la théorie psychanalytique : le surmoi envoie des injonctions contradictoires. Il est moins une instance qui interdit qu'une instance qui divise, et, à ce titre, fait souffrir. (p. 154)

Pour culpabiliser Madame de Tourvel, Valmont se fait l'allié de son surmoi. Il ne vise pas à la déculpabiliser de l'entorse au contrat conjugal que représenterait sa liaison avec lui. Tout au contraire, il la dissuade de jouir, et la tient responsable de ce qui se passe. On peut regretter que dans son analyse si pertinente et si rigoureuse des phénomènes étudiés dans l'œuvre de Laclos, Pierre Bayard se contente ici – pour interpréter cette stratégie qui met en jeu la culpabilité – de la position théorique d'Anna Freud formulée sous le nom d'identification à l'agresseur.

Plusieurs passages des *Liaisons* mettent en scène le fantasme d'emprise absolue sur l'autre. L'emprise réalisée est invisible pour celui qui la subit, Pierre Bayard la compare à la possession. Les dictées, réelles, par exemple celle de Valmont à Cécile, ou implicites, ne sont qu'une partie d'une réflexion plus large sur la question de l'influence. Cette question court tout au long des *Liaisons*. Il existe des cas où l'influence n'est guère difficile à localiser et à analyser car celui qui l'exerce ne s'en cache pas. D'autres situations montrent une mise en abyme de l'influence où l'influenceur peut aussi, à son insu, être l'influencé d'un autre. La dépossession n'est plus l'exclusive de quelques-uns, elle est généralisée. Ainsi qui est l'auteur de la lettre par laquelle Danceny défie Valmont en duel ? L'analyse de Pierre Bayard met en évidence que non seulement la marquise mais Valmont lui-même ont pu infiltrer en Danceny l'idée de tuer Valmont. Cette remise en question des notions d'auteur et de propriété textuelle est lourde de conséquences. Elle entraîne la désincarnation de toute voix, réduite à une présence fantomatique. L'instance du critique est ici requise pour déterminer le partage des paroles dans ces jeux de dépossession.

De l'indécidabilité

Le chapitre XIII qui donne son titre à l'essai de Pierre Bayard se centre sur la question du paradoxe mis en jeu dans des contextes divers. Les différentes évocations constituent les différentes faces d'une seule et même problématique appelée *paradoxe du menteur*. Les énoncés en cause portent sur eux-mêmes. Ce paradoxe de l'auto-référentialité aura été déterminant dans l'analyse des *Liaisons* proposée ici. Ce paradoxe permet de souligner comment Laclos dénonce magistralement une illusion fondamentale, celle de l'extériorité. L'extériorité à soi, l'extériorité aux autres, l'extériorité à l'œuvre ne sont que des positions de duperie. Pierre Bayard propose de rebaptiser le paradoxe du menteur en *paradoxe de la lecture*.

La difficulté à lire l'œuvre de Laclos ne date pas d'aujourd'hui, elle tient moins à l'objet du livre qu'elle ne fonctionne comme l'un de ses résultats, voulu ou non par l'auteur. Les éléments dispersés mais cohérents d'une théorie du sujet y sont repérés.

C'est un sujet *parlé*, et presque *pensé* par les autres. « Parlé », comme l'indiquent toutes ces figures de dénégation, qui témoignent que le langage en sait plus que le sujet sur lui-même. (p. 175)

Articulée à cette théorie du sujet une théorie du signe linguistique se découvre chez Laclos. Pour lui :

Le signe linguistique n'est pas [...] un objet d'utilisation disponible pour des sujets autonomes, possesseurs et maîtres du langage. C'est au contraire lui qui a la maîtrise sur les sujets. (p. 176)

C'est autour du mythe de l'extériorité, sociale, psychologique, linguistique, que fonctionne la position perverse des libertins. La problématique majeure des *Liaisons* est celle de l'extériorité, elle permet de penser ensemble ses thèmes et sa structure générale. Le lecteur est exposé aux jeux du paradoxe de la lecture. La lecture proposée ici par Pierre Bayard débouche sur une réflexion sur la logique de l'œuvre et de la critique.

Après la rhétorique freudienne, la pragmatique freudienne, Pierre Bayard avance l'*indécidabilité freudienne*. Dans la logique classique l'indécidabilité concerne des énoncés qui ne sont en soi ni vrai ni faux – indépendamment de la personne qui en prend connaissance –,

l'indécidabilité freudienne porterait sur des énoncés critiques dont le degré de vérité serait fonction de celui qui les lit. (p. 182)

Chez Madame de Merteuil, les lectures interprétatives qu'elle pratique sur les lettres de Valmont ne découpent pas des énoncés qui s'y trouvent, elle les y construit. Ces énoncés construits sont non seulement fonction de ce que Valmont écrit à propos de Madame de Tourvel, mais aussi, et peut-être surtout, du rapport de Madame de Merteuil à Valmont, à la dialectique de leur relation. Le lecteur n'échappe pas lui-même à cette règle qui implique une part fondatrice du sujet dans l'interprétation.

Comme nous avons tenté de le montrer, le recours de Pierre Bayard à l'outil psychanalytique ne vise pas la recherche d'un sens inconscient à l'œuvre mais cherche à

y mettre en valeur les points contradictoires – structure, formes, thèmes – où des sens opposés naissent nécessairement selon les sujets-lecteurs, qui ne pourront les commenter qu'en s'y impliquant, c'est-à-dire en venant dessiner leur propre place de sujets au cœur de l'œuvre. (p. 183)

Document

Sur la répétition

*Échange entre Louis Marin et G.G. de Clérambault**

A la société d'ethnographie,
séance du 14 janvier 1928

LE PRÉSIDENT DE LA SOCIÉTÉ, M. Louis Marin, comme complément d'une communication faite à l'Institut international d'anthropologie sur les rapports de l'anthropologie et de l'ethnographie, montre les enseignements de l'ethnographie générale sur le rythme et, particulièrement, la versification. Les données de l'ethnographie utilisées sont fournies par les rythmes des civilisations primitives, la métrique très approfondie des peuples classiques et nos techniques modernes occidentales, dont les efforts ont exploré des domaines très neufs. Les trois sources d'explications sont particulièrement riches parce que très étudiées, quoique la deuxième et la troisième soient relativement étroites dans le temps et éloignées des mécanismes populaires.

Dans l'évolution des éléments de toutes les civilisations, l'homme a utilisé, dans les domaines les plus divers de sa vie, un phénomène général que certains arts appliquent particulièrement et dont la versification est une application précise et quasi universelle. Son explication, très délicate, se trouve partiellement dans certains rapports du physique et du mental, où nous saisissons un exemple très affiné des rapports de la psychologie et de l'anthropologie.

Dans la masse des phénomènes successifs ou simultanés que brasse la pensée, l'esprit est frappé par le phénomène de la répétition des mêmes faits ; il le comprend d'autant mieux que les répétitions incessantes découlent naturellement de la notion de loi, et, dans les œuvres

* Paru sans titre dans *L'Ethnographie*, n° 17-18, 1928, rubrique « Compte rendu sommaire des séances », p. 123-128. Nous remercions la société d'ethnographie qui autorise cette réimpression.

humaines, de celle de règle qui en dérive. Ces répétitions se manifestent sous les formes et, par conséquent, sous les noms les plus variés ; correspondance, parallélisme, symétrie, retour, rappel, reflet et autres formes qui s'appliquent à toutes les modalités de notre conscience, perceptions, images, raisonnements, sentiments, désirs, volitions et qui se manifestent dans tous les domaines de la vie ; qui se remarquent dans le temps ou dans l'espace ; qui se distinguent aussi comme répétition d'éléments de fond, idées, sentiments, volitions ou comme répétition des moyens ou éléments de forme visés plus particulièrement dans la communication.

L'effet de cette répétition n'est habituellement considéré que comme une application générale de l'habitude et, même, par la plupart des psychologues, de la mémoire. Cette efficacité vient cependant, en tous domaines, des mêmes causes générales ; en toutes matières, le retour agit sur toutes nos facultés, sur la vivacité, la rapidité, la clarté de la perception, sur la mémoire, sur l'imagination passive et créatrice encore plus ; elle fait mieux comprendre l'idée, car peu à peu elle la fait naître ; elle provoque le jugement et le raisonnement, facilite la comparaison et l'analyse ; elle suscite de même des sentiments ; elle hâte le déclenchement de l'activité, soit du mouvement physique, soit de la volonté.

Si, autour de lui, l'homme constate ce phénomène et son influence, il veut, dans ses actes et ses créations, profitant de l'expérience de la vie quotidienne, utiliser considérablement ce phénomène du retour. Il l'utilise avec la répétition de l'idée qu'il veut faire comprendre ou partager, et, ce qui rentre dans le but spécial de cette communication, avec la répétition des éléments qui sont ses moyens d'action ou d'expression.

Quand l'homme agit, spontanément ou intentionnellement, il utilise systématiquement l'efficacité du phénomène du retour dans tous les domaines de ses actions, comme bêcher, nager ; c'est que, partout, il lui faut un plan ; que la répétition est un élément d'ordre ; qu'elle engendre des habitudes multiples.

Quand l'homme agit, spontanément ou intentionnellement sur la personne humaine, sur ses semblables, sur lui-même, sur des êtres extranaturels, le phénomène du retour lui paraît encore plus nécessairement utilisable, parce qu'il est non seulement propice à celui qui agit, mais à celui sur lequel on agit et qu'il est une condition de la compréhension mutuelle, fondamentale pour toute vie et toute action sociales. Quand il s'agit, pour l'homme, non plus seulement d'une action générale ou d'une action visant plus particulièrement son semblable, mais qu'il s'agit plus

spécialement de communiquer ce qu'il pense, ressent ou veut, c'est-à-dire de l'expression, l'utilisation du phénomène du retour est encore plus naturelle. Que cette expression soit réelle, c'est-à-dire quand l'homme veut se faire comprendre d'un de ses semblables ou d'un esprit qu'il imagine, ou bien qu'elle soit supposée, c'est-à-dire quand il essaie d'interpréter la nature ou les objets inanimés, comme si c'étaient des êtres exprimant des symboles ou des sentiments, le procédé de la répétition lui paraît encore plus efficace.

Les moyens d'expression ont, par définition, quelque chose de physique ; ce quelque chose dérive, pour une part de plus en plus grande, de la création humaine ; mais il s'y joint toujours une part permanente, si restreinte soit-elle, de psychologie naturelle, où nous trouvons l'explication de la part la plus mystérieuse de ces phénomènes.

Le langage nécessite perpétuellement la répétition : dans le langage normal, qu'il soit manuel ou visuel, auditif ou verbal, ou emprunté à n'importe quel moyen des arts, une simplification s'impose aussi bien dans l'écriture que le langage parlé ; dans le langage conventionnel, les signes, dans l'expression plastique comme dans l'expression verbale, et les formes qui les règlent ont d'autant plus tendance à être conventionnels qu'ils sont connus et compréhensibles d'un plus grand nombre de personnes.

Le phénomène du retour, par les arts, est appliqué dans leurs moyens et dans leurs méthodes, aussi bien dans les arts de l'espace, comme la peinture et la sculpture, ou les arts mixtes, comme la danse et la mimique, ou les arts du mouvement, comme la poésie et la musique, ainsi que dans tous les arts mineurs, qui découlent des précédents ou de ces arts appliqués qui reposent sur la saveur et l'odorat : les méthodes de simplification, comme par exemple, la stylisation, ont pour but de faciliter ces parallélismes des lignes ou des formes. A l'occasion de cette communication, bornée à la théorie des arts du mouvement et particulièrement des sons, l'ethnographie ne rencontre que deux grands systèmes où soit appliquée intentionnellement l'efficacité du phénomène du retour.

D'une part, le retour du son ou du geste : en musique, il se reconnaît à la note et au timbre ; dans la versification, à l'allitération, à l'assonance, à la rime, aux mots répétés, ou aux refrains ; dans la mimique et la danse, à la répétition du geste ou des expressions de la face.

D'autre part, le retour des rythmes : en musique, il repose sur le retour du nombre et du groupement des temps forts ou faibles ; en ver-

sification, sur le retour des accents d'intensité ou de durée, c'est-à-dire, notamment, sur le retour d'un même nombre de syllabes, d'un emploi régulier de longues ou de brèves et de leurs diverses combinaisons ; la cadence des gestes ou des expressions correspond à celle des rythmes sonores ; cette correspondance explique comment ce moyen d'expression dérive, en général, du langage dit manuel, qui a été le premier et le plus répandu de tous les moyens d'expression des primitifs, et qui s'est atténué au fur et à mesure que le langage vocal ou instrumental prenait plus d'importance.

La preuve en est dans les civilisations primitives où tous les arts ont tendance à être associés dans un même effort et où, en particulier, les arts du mouvement s'associent dans les mêmes actes. Parmi les nombreux exemples, M. Louis Marin analyse celui fourni par les Ghiliaks, peuple pêcheur du Bas-Amour, fin du dix-neuvième siècle, à la fête de l'ours. Un de leurs instruments de musique est une longue perche écorcée suspendue avec des cordes en écorce par ses deux extrémités parallèlement au sol à environ un mètre du sol ; on la frappe avec deux petits bâtons de longueurs et de matières différentes ; la main fait pédale. Parmi divers divertissements, deux étaient inspirés évidemment par deux sortes de mouvements des rameurs : l'un comportait un rythme à quatre temps, tous inégaux de durée et de force ; l'autre à un rythme à deux temps, égaux de durée, mais inégaux de force. Dans chacun de ces morceaux, les artistes quoique restant en place devant la perche musicale, mimaient – danse – le mouvement des rameurs avec leur torse, leurs épaules, leur cou ; en même temps – versification – certains récitaient, sur la même cadence, des phrases appropriées ; le bourdonnement dont d'autres les accompagnaient – musique vocale – était scandé de même ; enfin – musique instrumentale – de leurs petits bâtons, ils frappaient la perche suivant le même rythme. Les mêmes associations se retrouvent dans les stades de l'évolution des institutions : la danse des villages du Sud de l'Espagne groupe les mêmes phénomènes de retour à la fois dans la mimique si expressive des physionomies, la danse, l'accompagnement des castagnettes et des mandolines, les versifications populaires chantées.

Précisant le sujet, M. Louis Marin en vient à l'utilisation du phénomène du retour dans la poésie et la versification ; la poésie, dépassant les moyens d'expression de la prose, comporte l'emprunt des ressources, des arts plastiques, comme l'image ou la couleur, et de celles des arts du mouvement, comme les sonorités et le rythme. Il expose comment la

liberté des accents qui a été, dans la langue française, un très grand progrès sur les langues anciennes n'est cependant pas telle qu'elle empêche ce phénomène de jouer. Il en donne de nombreux exemples tirés des formes primitives de la versification chez les peuples sauvages, des formes très affinées de la technique de nos versificateurs modernes ; il retrouve en tous ces exemples la grande théorie énoncée plus haut des deux formes du retour.

Il esquisse rapidement les très nombreuses explications intellectuelles données de l'efficacité de ce phénomène et, par conséquent, des règles de son emploi ; il signale aussi leurs explications physiologiques ; mais il analyse spécialement leurs causes psycho-physiologiques. Elles comportent, en effet, un des éléments les plus délicats qui permettent d'étudier la concordance des faits de conscience et d'expressions extérieures ; à ce sujet, deux catégories de systèmes : les uns sont des rythmes empruntés à des actes artificiels, qu'ils soient humains, animaux ou mécaniques : ainsi comme mouvements appris par l'homme, la marche des porteurs d'un cercueil dans telle symphonie de Beethoven ; d'une statue religieuse dans telle prose de l'Église catholique ou les pas d'une procession comme celle d'Esternach ; les mouvements animaux artificiels comme l'amble ; les mouvements mécaniques comme le bruit d'un moulin ou d'une troïka à clochettes. Les autres sont des rythmes naturels, de toutes origines, mouvements animaux, comme le galop d'un cheval ; mouvements végétaux comme ceux de certains arbres sous le vent ; mouvements mécaniques comme ceux du flot sur les grèves ou les rochers ; mais, parmi tous, à côté des mouvements extérieurs à nous, comme ceux dont nous venons de citer des exemples, signalons les mouvements naturels dont notre être est le théâtre et l'agent.

Quelle que soit la valeur physique des rythmes extérieurs et la cadence que montrent les instruments de mesure, les raisons physiques ne nous permettent pas seules de les interpréter ; la compréhension, par l'homme, des rythmes extérieurs aboutit toujours à une interprétation par nos rythmes internes : M. Louis Marin analyse les principaux rythmes musculaires empruntés aux mouvements des membres, du torse et du cou ; aux mouvements de la circulation et, surtout de la respiration ; aux mouvements du rire et des sanglots, de certaines douleurs. Il montre comment le sens des rythmes les plus extérieurs et les plus artificiels est conditionné, pour une part, par des rythmes intérieurs ; comment tous nos rythmes internes sont conditionnés dans leurs moyens d'expression par des rythmes permanents d'expression que nous trou-

vons plus ou moins dans toutes les civilisations ; comment ceux-ci le sont eux-mêmes par des mouvements plus généraux comme ceux de la vie fonctionnelle quotidienne ; comment ces rythmes, dans l'expression volontaire, sont toujours soumis à des simplifications qui, sans aller jusqu'à la simplicité binaire ou ternaire dans lesquelles on les enferme souvent, stylisent la plus grande masse des rythmes, laissant l'adaptation de chacun aux cas les plus variés. Il conclut, en montrant, d'une part, comment la théorie universelle de la dualité du phénomène du retour dans la versification et les arts du mouvement a, par les efforts des civilisations les plus diverses, abouti aux mêmes variantes suivant un certain nombre de types correspondant à des causes psychologiques ou physiologiques bien tranchées et, d'autre part, comment les enseignements comparés de l'ethnographie générale doivent féconder nombre d'études, telles que l'histoire de l'art et de la littérature.

LE DOCTEUR DE CLÉRAMBAULT signale qu'en psychiatrie ou, plutôt, en biologie générale, on retrouve ce double phénomène de la répétition ; la stéréotypie ou phénomène de la répétition d'un son est rencontrée chez les êtres les plus inférieurs ; les animaux se meuvent avec des rythmes ; les états d'excitation les provoquent chez les oiseaux, comme le rythme du roucoulement chez le pigeon. Chez l'homme, dans les services d'arriérés, la première impression fréquente est celle du rythme d'idiotis qui se balancent toujours de la même façon et, parfois aussi, leur emploi du rythme musical d'une même phrase ; on saisit chez ces arriérés le plaisir de la réédition motrice et de la répétition du rythme. Chez les déments, accroissement du rythme : dans les états mentaux réduits, où l'activité n'est pas annihilée, dans les convulsions épileptiques, ces répétitions portent tantôt sur des sons, tantôt sur des mots, tantôt sur des phrases ; chez certains malades, dans les épilepsies musicales avec retour de motifs musicaux, on est frappé de l'exécution mécanique de ces motifs. Dans l'excitation maniaque, toujours tendance au rythme, aux retours de mots. Dans les obsessions, qu'elles aient pour thème une pensée ou un sentiment, comme c'est une relation d'automatisme inférieur, un besoin du rythme, de stéréotypie se fait sentir ; des mots reviennent sans que les excités en connaissent le sens. Dans les états de semi-obsessionnels, dans l'insomnie, c'est un air qu'on n'a pas entendu ou auquel on n'a pas pensé depuis longtemps ; dans les hallucinations, ce sont des sons qui ont une valeur musicale et toutes les impressions tendent alors à prendre une forme rudimentaire. L'enfant

aime à répéter les mêmes syllabes ; il reproduit jusqu'à s'en griser le même son ; il reedit jusqu'à en être « intoxiqué », les cris de la rue qu'il aura entendus ; il aime la répétition, l'accumulation des sons ; son jouet par excellence est le grelot et la crécelle. Chez les primitifs, on retrouve ce retour du bruit, du rythme à rapprochement continu, tel qu'il est donné par le tambourin ; généralement, ce bruit du tambourin s'associe à des balancements du corps ; les enfants arabes exécutent ces mouvements presque inconsciemment. A mesure que les automatismes deviennent plus variés et plus complexes, plus susceptibles d'oppositions, le jeu de la répétition se fait plus délicat et s'accommode de répétitions plus distantes, de répétitions avec interpositions (rimes croisées, rimes plates).

Dans ce plaisir de la répétition et, encore plus, dans le plaisir de la répétition du son et du mouvement, il y a un plaisir d'attente pour l'oreille, moins un plaisir défini qu'un stimulant pour tout l'organisme ; l'origine complexe de cette satisfaction est d'ordre élémentaire ; puis, arrive à élargir son rythme ; puis, tend à une réédition spontanée, touchant aux lois des réflexes.

Résumés
Resúmenes (*traducidos por Rodrigo Toscano*)
Abstracts (*translated by Catherine Béziat*)

Bruno de Jésus-Marie

« A propos de la “Madeleine” de Pierre Janet »

Le Père Carme enquête et démontre que la « **Madeleine** » de *De l'angoisse à l'extase* s'est fait des illusions. Quant à sa **vocation** à la pauvreté, qui n'est pas renoncement mais jouissance ; à sa charité qui est penchant pour l'abjection. Elle se croit humble mais ne livre pas « les cassettes du sens propre » qu'elle prend pour la volonté de Dieu, à ses **directeurs**. Il compare des textes de sainte Thérèse d'Avila à des citations de Madeleine. Là où Janet a parlé de **mystique**, le théologien dénonce chez Madeleine **illuminisme** et délire. Les **saints** sont harmonieux et Madeleine, qui est dans l'excès, n'est pas, comme Thérèse, un chef-d'œuvre spirituel.

« A propósito de la “Madeleine” de Pierre Janet »

El padre Carme investiga y demuestra que la « **Madelcine** » de *De l'angoisse à l'extase* se hizo ilusiones. En cuanto a su **vocación** a la pobreza, que no es renuncia sino goce; a su caridad que es una propensión por lo abyecto. Ella se cree humilde pero no entrega a sus **directores** « los cassettes del sentido propio » que toma por la voluntad de Dios. Compara los textos de Santa Teresa de Avila a la citas de Madeleine. Ahí donde Janet habló de **mística**, el teólogo denuncia en Madeleine **iluminismo** y delirio. Los **santos** son armoniosos y Madeleine que anda en los excesos, no es, como Teresa una obra maestra espiritual.

“About Pierre Janet's Madeleine”

In this article, Carmelite father Bruno de Jésus Marie shows that **Madelcine**, in *From Anxiety to Extasy*, deludes herself, as to her **calling** for poverty, which is enjoyment and not renunciation, and as to her charity which is an inclination for abjection. She thinks she is humble but does not give up “the caskets of her own meaning” that she confuses with God's will, to her **spiritual advisors**. He compares texts by Saint Teresa of Avila, with quotes of Madeleine. Where Janet talks of **mysticism**, the theologian exposes Madeleine's visionary approach and her delirium. **Saints** are harmonious and, unlike Teresa, Madeleine, who is excessive, is not a spiritual masterpiece.

Jacques Maître

Histoires de symptômes / Histoires d'âmes

Au sein du catholicisme ouest-européen, depuis le XII^e siècle, la tradition de la **mystique** affective féminine pose constamment aux autorités officielles – religieuses, politiques, médicales – la question du discernement entre créativité spirituelle et **troubles mentaux**. Une lecture **sociohistorique** et **psychanalytique** du cas de Pauline Lair

Lamotte (la « **Madeleine Lebouc** » de Pierre Janet) montre comment l'expérience mystique se construit en se détournant des « phénomènes extraordinaires » (stigmates, visions, delirium...).

Historias de síntomas, historias del alma

Desde el siglo XII, en el seno del catolicismo occidental europeo, la tradición de la **mística** afectiva femenina, plantea constantemente a las autoridades oficiales – religiosas, políticas, médicas – la cuestión del discernimiento entre creatividad espiritual y **trastornos mentales**. Una lectura **sociohistórica** y **psicoanalítica** del caso de Pauline Lair Lamotte (la « **Madeleine Lebouc** » de Pierre Janet), muestra cómo la experiencia mística se construye desentendiéndose de los « fenómenos extraordinarios » (estigmas, visiones, delirios...).

“Stories of symptoms / Stories of souls”

The tradition of women mystics in western European catholicism has existed since the XII century. As a result, the authorities religious, political or medical have had to distinguish between spiritual creativity and **mental illness**. A **sociohistorical** and **psychoanalytical** reading of the Pauline Lair Lamotte case (Pierre Janet's **Madeleine Lebouc**) shows how the mystic experience is constructed by abandoning “extraordinary phenomena” such as stigmata, visions and delirium.

Jean Allouch

« Du symptôme comme tenant hypothétiquement lieu de sainteté »

De tardives mais nombreuses indications de Lacan marquent à la fois un **voisinage** et une **antinomie** entre **psychanalyse** et **religion**. La mesure du voisinage est donnée par ailleurs dans la lecture religieuse faite par Marc-François Lacan de la « recherche de la vérité » de son frère. L'antinomie se montre dans la limite que Pauline Lair Lamotte (sa « Madeleine ») impose à Pierre Janet. Sa maladie fut son **deuil** de son directeur et ne guérira qu'avec une rentrée au bercail de la religion.

« Del síntoma como teniendo hipotéticamente lugar de santidad »

Indicaciones de Lacan tardías y sin embargo numerosas marcan a la vez una **vecindad** y una **antinomía** entre **psicoanálisis** y **religión**. La medida de la vecindad aparece por otro lado en la lectura religiosa hecha por Marc-François Lacan de la « búsqueda de la verdad » de su hermano. La antinomía se muestra en el límite que Pauline Lair Lamotte (su « Madeleine ») impone a Pierre Janet. Su enfermedad fue su **duelo** de su director y no se curará que con la vuelta al redil de la religión.

“Of the symptom as a hypothetical substitute for holiness”

Toward the end in his life, Lacan gave several indications that mark both the **proximity** and **antinomy** between **psychoanalysis** and **religion**. The proximity between the two is apparent in Marc-François Lacan's religious reading of his brother's “search for truth”. The antinomy is shown by the limit that Pauline Lair Lamotte (i.e., Madeleine) imposes on Pierre Janet. Her illness was her way of **mourning** for her spiritual advisor and did not heal until she had returned to the fold of the Church.

Laurent Cornaz

« Un “saint” qui laisse à désirer »

En référant le **psychanalyste** au **saint**, Jacques Lacan retourne le **pari de Pascal** et répond à la question de Diogène : le psychanalyste ne parie pas sur une jouissance ni actuelle, ni éternelle. Il se situe de l'*unebévue*. En « faisant le **déchet** », il n'adopte pas une position **cynique**. De l'au-delà de l'accomplissement du deuil du Dieu des saints, il accepte de se faire objet du désir de quelques autres, au risque de la bêtise.

«Un “santo” que deja que desear»

En comparando el **psicoanalista** al **santo**, Jacques Lacan invierte la **apuesta de Pascal** y responde a la pregunta de Diógenes; el psicoanalista no apuesta sobre un goce presente, tampoco eterno. Se situa en cambio de la equivocación (*l'unebévue*). «Haciéndose el **desecho**», no adopta una posición **cínica**. Del más alla de la realización del duelo del Dios de los santos, acepta hacerse objeto del deseo de algunos, con riesgos de la tontería.

“A ‘saint’ who leaves much to be desired”

By referring the **psychoanalyst** to the **saint**, Jacques Lacan reverses **Pascal’s wager** and answers Diogenes: the psychoanalyst does not gamble on satisfaction, either present or eternal, but is situated in relation to *unebévue*. He is not being **cynical** by “acting the part of waste”. From beyond mourning the God of saints, the psychoanalyst accepts to become an object for the desire of some others, at the risk of stupidity.

Lucien Favard

« Foi faite au sujet supposé savoir »

Depuis Freud, il est plutôt de mise de s'attacher à bien distinguer psychanalyse et religion (*cf. Die Frage der Laienanalyse*), et l'on attend plutôt du psychanalyste qu'il ait le moins possible à voir avec quelque « *homo religiosus* » que ce soit. Comment comprendre qu'au moment de penser la **fin de la psychanalyse**, Lacan soutienne que l'**analyste** devrait relever d'une certaine **sainteté** ? Cette sainteté réside dans sa capacité à **faire foi au sujet supposé savoir**.

«Tenerle fe al sujeto supuesto saber»

Desde Freud es más bien conveniente el preocuparse de distinguir bien psicoanálisis y religión (*cf. Die Frage der Laienanalyse*), y esperar más bien del psicoanalista que tenga lo menos que ver con algún «*homo religiosus*» cualquiera. ¿Como comprender que en el momento de pensar el **fin del psicoanálisis**, Lacan sostiene que el **analista** debería relevar de una cierta **santidad**? Tal santidad reside en su capacidad de tenerle fe al **sujeto supuesto saber**.

“Faith in the *sujet supposé savoir*”

Since Freud, it has always been considered proper to distinguish carefully between psychoanalysis and religion (*cf. Die Frage des Laienanalyse*), and to expect psychoanalysts to bear as little resemblance as possible to any form of “*homo religiosus*”. How can we comprehend Lacan’s insistence that the analyst needs a certain form of **saintliness** to consider the **end of the psychoanalytic process**. This saintliness resides in the analyst’s ability to give credence to the ***sujet supposé savoir***.

Jean-Louis Sous

« Le hoquet d'Aristophane »

Le philosophe Kojève avait dit à Lacan qu'il n'interpréterait pas *Le Banquet* s'il ne savait pas pourquoi Aristophane avait le hoquet. Jacques Lacan a dit que ce dernier s'était tordu de rire pendant le discours de Pausanias. Il n'a rien dit du médecin Eryximache, même s'il nous a renvoyé, par ricochet, à un texte de Courteline qu'il qualifie de dialogue platonicien. Ce nouveau tour de lecture établit qu'un **symptôme**, pour être lu, suppose de cocher la bonne **adresse** du transfert.

«El hipo de Aristofanes»

El filósofo Kojève dijo a Lacan que no interpretaría el **Banquete** si no sabía porqué Aristofanes tenía hipo. Jacques Lacan dijo que este último se había doblado de la risa durante la intervención de Pausanias. No dijo nada del médico Erixymaco, incluso, si nos envía de rebote, a un texto de Courteline que califica de diálogo platónico. Esta relectura establece que un **síntoma**, para ser leído, supone acertar en la buena **dirección** de la transferencia.

“Aristophanes’s hiccup”

Kojève, the philosopher once told Lacan that he couldn't interpret *The Banquet* unless he knew why Aristophanes had the hiccups. Jacques Lacan replied that he had the hiccups because he couldn't stop laughing during Pausanias's speech. He never said anything about Eryximachus the doctor, but he did indirectly mention, a dialogue by Courteline that he describes as Platonic. This new reading shows that a **symptom** cannot be deciphered without noting the **address** of the transfer.

Marie-Magdeleine Chatel

« Dialogue avec le symptôme »

Le **symptôme** est analysable s'il est reconnu comme adressé, et celui qui en supporte l'adresse aura charge d'une « moitié » de symptôme, il sera engagé de façon contingente dans le jeu du signifiant. Le symptôme se définit comme **coalescence** entre la **réalité sexuelle** et le langage. L'**interprétation** analytique entre en résonance avec les signifiants de la langue de l'analysant pour **émouvoir l'inconscient**. Intervenir de cette façon implique que l'analyste soit **sinthome** dans le dialogue avec le symptôme.

«Diálogo con el síntoma»

El **síntoma** es analizable si es reconocido como dirigido (adressé) y aquel que soporta la dirección tendrá cargo de una «mitad» de síntoma y quedará comprometido de manera contingente en el juego del significante. El síntoma se define como **coalescencia** entre la **realidad sexual** y el lenguaje. La interpretación analítica entra en resonancia con los significantes de la lengua del analizante para **«conmover (émouvoir) lo inconsciente»**. Intervenir de esta manera implica que el analista sea **sinthome** en el diálogo con el síntoma.

“Dialogue with the symptom”

The symptom can be analyzed provided it is recognized as being addressed. The person who sustains this address is charged with half of the symptom, and is contingently involved in the signifier play. The symptom can be defined as a **coalescence** between **sexual reality** and language. Analytical **interpretation** must echo the signifiers contain-

ned in the analysand's language (lalangue) to **rouse the unconscious**. This mode of intervention implicates that the analyst must be "**sinthome**" in the dialogue with the symptom.

Haroldo de Campos

«L'afreudisiaque Lacan dans la galaxie de lalangue »

Le poète brésilien, Haroldo de Campos va du style de Freud qui joue sur le piano microtonal du langage, à celui de Lacan en passant par Gongora le baroque, et Mallarmé l'obscur et le syntaxier. Une série d'exemples montrent que Lacan, dans sa lecture de Freud, pratique l'**opération transcréatrice**, qui, là où prime le **signifiant**, préserve le jeu de mots dans sa matière de langage. Le style Lacan devient à l'usage des analystes, un **afreudisiaque** introjecté dans la galaxie de **lalangue**. Le poète des *Galaxies* fournit, dans la tradition de Joyce, des pistes et suggère des indices.

«El Afreudisiaco Lacan en la galaxia de lalengua»

El poeta brasileño, Haroldo de Campos va del estilo de Freud que toca en el piano microtonal del lenguaje al de Lacan, pasando por Gongora el barroco y Mallarmé el obscuro y sintáctico (syntaxier). Una serie de ejemplos muestran que Lacan, en su lectura de Freud, practica la **operación transcreativa**, que, ahí donde reina el **significante**, preserva el juego de palabras en su materia de lenguaje. El estilo Lacan, para uso de los analistas, deviene un lenguaje. El estilo Lacan, para uso de los analistas, deviene un **afreudisiaco** introyectado en la galaxia de **lalangue**. El poeta de las *Galaxias*, dentro de la tradición de Joyce, da pistas y sugiere indicios.

“Lacan the afreudisiac into the lalangue galaxy”

Brazilian poet Haroldo de Campos looks alternately at the style of Freud, who plays a microtonal language instrument, and the style of Lacan. He also discusses Gongora the baroque, as well as the obscure and syntactic Mallarmé. Several examples show that Lacan's reading of Freud is a **transcreative process** which, when the **signifier** comes first, preserves wordplay as language material. In the hands of analysts, the Lacan style has thus become an **afreudisiac** introjected into the **lalangue** galaxy. The poet of *Galaxies* suggests possible trails and clues, in the Joyce tradition.

Danielle Arnoux

« Analytique du drapé. Les photographies de Clérambault »

La récolte d'une collection de **photographies de costumes drapés** marocains n'a pas été pour **Gaëtan Gatian de Clérambault** une activité secrète, comme on l'a dit et publié. Ces photos constituaient les premiers documents d'une recherche originale destinée à devenir un traité d'**étude systématique**. Dans six cours aux Beaux-Arts, puis des conférences à la société d'ethnographie, Clérambault présente sa doctrine à un public. La méthode est alors la même que celle avec laquelle il étudie les deux syndromes d'**érotomanie** et d'**automatisme mental**.

«Análitica del revestimiento. Las fotografías de Clérambault»

La compilación de una colección de **fotografías** de vestimentas a la usanza marroquíe no fue para **Gaëtan Gatian de Clérambault** una actividad secreta como ya se ha dicho

y publicado. Esas fotos constitufan los primeros documentos de una investigación original destinada a llegar a ser un tratado de **estudio sistemático**. En seis cursos para Bellas Artes, luego en conferencias a la sociedad de etnograffa, Clérambault presenta su doctrina a un público. El método es en ese momento el mismo con el cual estudia los dos síndromes: la **erotomanía** y el **automatismo mental**.

“Analysis of drape. The photographies of Clérambault”

Gaëtan Gatian de **Clérambault** did not collect photographies of Moroccan **draped costumes** in secret, contrary to what has been said and published. These photographies were the first documents of an original research project which was to lead to a dissertation and a **systematic study**. Clérambault presented his doctrine in public during six lectures at the Beaux-Arts academy, and in conferences before an ethnographic society. His method was the same as the one he used to study the syndromes of **erotomania** and **mental automatism**.

Littoral a publié

Blasons de la phobie

n° 1 juin 1981

La visite, *C. Misrahi, P. Thèves*. Du déplacement au symptôme phobique, *E. Porge*. Le lieu-dit, *G. Le Gaufey*. Difficultés des théories de l'angoisse chez Freud, *N. Kress-Rosen*. Le pas-de-barre phobique, *J. Allouch*. La vérité parle, le savoir écrit, *P. Julien*. A propos de deux portraits de saint Jérôme lisant, *J. Hébrard*. Une présentation de la coupure : le nœud borroméen généralisé, *M. Viltard*. Traduction : La lettre 52 de S. Freud à W. Fließ.

La main du rêve

n° 2 octobre 1981

Peindre les sons et parler aux yeux, *S. Hart*. Jeux d'écriture dans la civilisation pharaonique, *P. Vernus*. Le trait de la lettre dans les figures du rêve, *M. Viltard*. Les procédés de figuration du rêve, *M. Safouan*. Un concept de Freud : *Die Rücksicht auf Darstellung*, *D. Arnoux*. Quand... «la plupart des rêves vont plus vite que l'analyse», *F. Biégelmann-Barroux*. La vérité parle, le savoir écrit II, *P. Julien*. Le regard suspendu, *D. Chauvelot*. L'invention de la lettre, *D.-G. Laporte*. Freud avec Börne, *J. Fourton*. Traductions : Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves, *S. Freud*. Note sur la préhistoire de la technique psychanalytique, *S. Freud*. L'art de devenir un écrivain original en trois jours, *L. Börne*.

L'assertitude paranoïaque

n° 3/4 février 1982 (épuisé)

Le «règne de la parole» de Brisset et l'éty-mologie spéculative, *F. Nef*. Sur la théorie médiévale de la *suppositio*, *A. de Libera*.

Abord de l'hallucination, *E. Porge*. Spinoza en épigraphe de Lacan, *R. Misrahi*. Du discord paranoïaque, *J. Allouch*. La folie à deux, *Dossier*. Du schéma R au plan projectif, *J. Lafont*. Ce que le paranoïaque ne réussit pas, *G. Le Gaufey*. Un lieu commun à la paranoïa et à la psychanalyse, *P. Al-rini*. Jean-Jacques ou Jean-Baptiste, *B. Saint Girons*. «Des trésors aveuglants d'authenticité», *C. Amirault*.

Abords topologiques

n° 5 juin 1982

Une écriture de contours, *J.-C. Terrasson*. Note sur la Trinité, *P. Julien*. De l'écriture nodale, *E. Porge*. Séances mathématiques, *P. Soury*. Lire autrement que quiconque, *M. Viltard*. Du discord paranoïaque II, *J. Allouch*. L'écriture de l'araignée divine, *C.-H. Pradelles de Latour*. Comment j'ai lu certains de mes livres, *F. Wilder*. La structure comme lieu de forçage symbolique, *J. Bourdieu*. Un nom propre pour la psychanalyse, *J. Poulain-Colombier*. G. Ifrah : «Histoire universelle des chiffres», *L. Bazin*. P.-L. Assoun : «Introduction à l'épistémologie freudienne», *G. Le Gaufey*.

Intension et extension de la psychanalyse

n° 6 octobre 1982

Kant avec Sade ?, *T. Marchaisse*. Du discord paranoïaque III, *J. Allouch*. Remarques sur *Das Ding* dans l'«Esquisse», *J.-P. Dreyfuss*. Séances mathématiques II, *P. Soury*. J.-M. Olivier : «L'autréamont le texte du vampire», *R. Brossart*. Didi Huberman : «L'invention de l'hystérie».

L'instance de la lettre

n° 7/8 février 1983

La «conjecture de Lacan» sur l'origine de l'écriture, *J. Allouch*. Écriture du rêve et écriture hiéroglyphique, *P. Vernus*. Le nom propre et la lettre, *P. Julien*. ... d'une syntaxe sociale, *S. Stoianoff*. Effet de surprise et ponctuation, *J. Poulain-Colombier*. Freud et la ville éternelle, *S. Sésé-Léger*. Le nom brille, *M. Guibal*. ... auteur non identifié, *A. Fontaine*. Les écritures volantes, *B. Saint Girons*. Divination et persécution à Bangoua, *C.-H. Pradelles de Latour*. Écriture et divination chez Vico, *A. Pons*. Littéralement et dans tous les sens, *B. Cassin*. Une phobie de la lettre : la dyslexie comme symptôme, *E. Porge*. La vis de la lettre, *F. Wilder*. Un trou de mémoire, *G. Le Gaufey*. Le sujet de l'écriture ou le partenaire silencieux, *A.-M. Christin*. Bien écrire, *M. Viltard*. La lettre interdite, *J. Bourdieu*.

La discursivité

n° 9 juin 1983

Qu'est-ce qu'un auteur ? *M. Foucault*. Les trois petits points du «retour à...», *J. Allouch*. Le discours mystique. Histoire et méthode, *A. de Libera*, *F. Nef*. La feinte mystique, *G. Le Gaufey*. Y a-t-il un discours de la mystique ? *P. Julien*. Exorbitantes sœurs Papin, *Dossier*. Spinoza contre les herméneutes, *A. Comte-Sponville*. Les silences de la lettre, *A. Fontaine*.

La censure

n° 10 octobre 1983

La censure du rêve, *S. Freud*. L'E.S., *Erik Porge*. Un nom dans la kabbale, *C.-H. Drouot*. Du Matamore au Cid : schéma d'une crise de l'autorité, *C. Poletto*. La cible du transfert, *G. Le Gaufey*. Visite à Fossier, *J.-Y. Pouilloux*. Poursuite et statue, *M. Loeb*. La moitié de Poulet, *J. Macé*. Le tore et la mise en jeu de la dissymétrie, *A.-M. Ringenbach*.

Du père

n° 11/12 février 1984

Religion et paternité, *J. Moingt*. Y a-t-il un irréductible du sinthome ?, *M.-M. Chatel*. Père, ne vois-tu donc pas que tu brûles ?, *G. Le Gaufey*. Du père incorporé au sinthome, *J.-J. Moscovitz*. Double filiation et identités, *M.-L. Pradelles de Latour*. Pas l'Un sans l'Autre, ou : la jouissance qu'il ne fallait pas, *I. Diamantis*. A propos d'adoption, *J. Attal*. L'amour de Fromm, *M.-F. Sosa*. Une femme a dû le taire, *J. Allouch*. Ainsi, issit le père, *J. Bril*. La parenté trobriandaise reconsidérée, *C.-H. Pradelles de Latour*. D'où nous revient la théorie psychanalytique ? Du père ? *C. Dorner*. L'amour du père chez Freud, *P. Julien*. D'un qui dit que non, *B. Casanova*. Un cas de mélancolie, *J.-P. Dreyfuss*. Version du père et publication, *C. Toutin*. L'autre et le lieu, *A.-M. Christin*. Transcrire sa père-version : Bruno Schulz, *P. Hassoun*. Comme est dit du père, *E. Porge*. Imaginaire de la procréation et insémination artificielle, *D. David*. Les mécomptes du Père Noël ou le complexe d'Enoch, *J.-J. Rassial*. Remarques concernant le langage dans les perversions, *D. Cromphout*. «Jean-Jacques, aime ton pays», *B. Saint Girons*. L'artiste peintre et la question du père, *J. Fourton*. Père dans le réel - père symbolique - père réel, *A. Didier-Weill*. Mémoire(s), *C. Simatos*.

Traduction de Freud, transcription de Lacan

n° 13 juin 1984

Über der Gegensinn der Urworte. Sur le sens antinomique des mots primitifs, *S. Freud*. A propos du *Gegensinn*, *E. Legroux*. Marie Bonaparte, une femme entre trois langues, *M. Viltard*. A travers les langues, *C. Toutin*. Au-dessus des fragments d'un langage plus grand, *M. Cresta*. L'édition des *Écrits* en espagnol, *M. Pasternac*. Sur la transcription, *D. Arnoux*. La place du lecteur, *D. Cerf-Brunval*. Transcription et ponctuation, *D. Hébrard*. Lacan censuré, *J. Allouch*. Quelques

problèmes de l'établissement des séminaires de J. Lacan, *G. Taillandier*. Fabrique du cas I. Fabrique du cas II. Récréations topologiques, *D. Arnoux*.

Freud Lacan : quelle articulation ?

n° 14 novembre 1984 (réimpression 1992)

Freud déplacé, *J. Allouch*. Lacan, Freud : une rencontre manquée, *P. Julien*. L'étrangeté altérité de l'expérience, *D. Lévy*. Représentation freudienne et signifiant lacanien, *G. Le Gaufey*. M. Duras ou le ravissement du réel, *J.-L. Sous*. De l'amitié, *A. Mizubayashi*. Premiers pas, *J.-Y. Pouilloux*. Amae sans complexe, *F. Davoine*. Le plan projectif, *S. Barr*. La dissymétrie, le spéculaire et l'objet (a), *A.-M. Ringenbach*.

L'hainamoration de transfert

n° 15/16 mars 1985

Hainamoration et réalité psychique, *P. Julien*. Le modèle scientiste : Empédocle chez Freud, *J. Bollack*. So what ?, *J. Allouch*. L'amour entre savoir et ignorance, *D. Arnoux*. Deuil et passion : un art de perdre, *D. Cromphout*. Stratégie de la rencontre, *I. Diamantis*. Lacan et son camp, *C. Simatos*. L'objet perdu ne manque pas, *M.F. Sosa*. Sur la «liquidation» du transfert, *M. Viltard*. L'amour Tristan ... amour pointilleux des langues, *M. Cresta*. Les deux haines, *A. Didier-Weill*. La pulsion et l'écart, *P. Hassoun*. Le dés(a)ir, *G. Le Gaufey*. Dé-supposer le savoir, *J. Poulain-Colombier*. Dire la haine ? *M.-C. Boons*. Le transfert, quand il fait signe à l'éthique, *B. Casanova*. A propos d'Hélène, *B. Cassin*. Comment ça s'écrit ?, *H. Debray*. La certitude anticipée du perdurable, *E. Porge*. Allogène, *J.-L. Sous*. «Mésalliance» et amour de transfert, *C. Toutin*.

Action du public dans la psychanalyse

n° 17 septembre 1985

Les publics de Freud, *M. Viltard*. L'apparence et l'apparition, *A. Didier-Weill*. La présentation de malades, *E. Porge*. Après la dernière séance, *J. Poulain-Colombier*. L'institution de la psychanalyse en sa publicité, *P. Julien*. Sur le temps logique et ses incidences techniques, *J. Félician*. Encombré du Beau, *C. Simatos*. La grande surprise de Psyché, *A. Porge*. Dialogue avec Lacan, *J. Allouch*. Note complémentaire à l'établissement du séminaire de Jacques Lacan, *G. Taillandier*. Du plan projectif au cross-cap, *J.-P. Georgin*.

L'enfant et le psychanalyste

n° 18 janvier 1986

Le transfert à la cantonade, *E. Porge*. Historique des concepts et des techniques, *J. Poulain-Colombier*. Avec un enfant, un analysant passe, *M. Gauthron*. La tare et le symbole, *A.-M. Deutsch*. Transfert et fin d'analyse avec l'enfant, *J. Attal*. La vie n'est pas un songe, *M. Viltard*. Analyse d'une névrose obsessionnelle infantile, *E. Sokolnicka*. La croix et le mot, *R. Brossart*. Anagrammes et isotopies anagrammatiques, *J. Mayer*. Le trou du savoir, *G. Le Gaufey*. Recouvrements et incompatibilités entre René Thom et Jacques Lacan, *L. Mottron*. Chronique du séminaire, *G. Taillandier* (III). Le lien borroméen, *E. Porge*.

Quand l'inconscient se fait savoir

n° 19/20 avril 1986

Réminiscences sans rappel, *L. Bataille*. L'imbroglie de la faute, *E. Porge*. Le savoir occulte, *H. Picot*. Freud ou quand l'inconscient s'affole, *J. Allouch*. En passe de savoir, *C. Simatos*. Une mémoire sans histoire, *G. Zimra*. Au commencement était l'hypnose : certitude et objection, *J. Dia-*

mantis. La sorcellerie et le savoir, C.-H. Pradelles de Latour. Savoir clinique et clinique du savoir, P. Alerini. Il sait que (je sais qu'il sait que (je sais)), A. Didier-Weill. Descartes déplacé : entre savoir et vérité : le sujet..., J.-P. Aribat. — (), S. Hajblum. « Celui qui se gouverne soi-même est gouverné par un grand sot », F. Wilder. Le savoir, il s'invente, M.-M. Chatel. Qui sait ?, G. Le Gaufey. La parole envolée de Jacques Lacan, D. Arnoux. De la chose, P. Padovani. *The grounds are excellent*, J. Allouch. Le contenu fatal, C. Bouzais.

Identité psychotique

n° 21 octobre 1986

Lacan et la psychose, P. Julien. Revers de rêve : un acting-out, G. Zimra. Avatars du corps et de son enveloppe, A.-M. Ringenbach. L'illusion des « Sosies », J. Capgras et J. Reboul-Lachaux. Endosser son corps, E. Porge. Il y a un transfert psychotique, J. Allouch. L'incorruptible Palio, M.-M. Chatel et A. Lessana. La seconde mort chez saint Augustin, J.-M. Lamarre. Point de vue sur l'identification, M. Viltard. C. Lévi-Strauss : La potière jalouse, C.-H. Pradelles de Latour.

De S.I.R.

n° 22 avril 1987

Introduction, J. Allouch. S.I.R. : une ouverture que rien ne laissait prévoir ?, J.-P. Dreyfuss. Qu'il n'y a pas de psychogenèse, B. Casanova. Une esthétique non transcendantale, J.-P. Aribat. Une présence sans qualités, G. Le Gaufey. De l'objection comme construction d'objet, I. Diamantis. Le fantasme, un nouage h(at)é, E. Porge. *Tres faciunt insaniam*, J. Allouch. Chiffonner le mot, M. Viltard. Entretien sur *La bataille de cent ans*, E. Roudinesco. La littérature lacanienne en Argentine, S. Glasman, L. Gusman, J. Jinkins, M. Levin et J.-B. Ritvo. Chronique du Séminaire de J. Lacan (IV), G. Taillandier. Lacan, de l'équivoque à l'impasse, de François Roustang, J. Allouch.

La déclaration de sexe

n° 23/24 octobre 1987

Un sexe ou l'autre, J. Allouch. Entre l'homme et la femme il y a l'a-mur, P. Julien. De l'albur, R. Toscano. Brefs aperçus sur l'hypothèse de la bisexualité chez Freud, G. Le Gaufey. Masculin et féminin, W. Fliëß. Pour une lecture de Louis Wolfson, A. Fontaine. Crux Logicorum, M. Grangeon. La prise « en passant » de *La lettre volée*, R. Brossart. Chronique du séminaire de J. Lacan (V), G. Taillandier. Sur la compatibilité de la bande de Möbius et du tore, A.-M. Ringenbach. L'art de l'enveloppement au Japon.

Il court il court, le sujet

n° 25 avril 1988

Une journée dans la quête du sujet cartésien, J.-M. Beyssade. Mais quoi, ce sont des fous, B. Casanova. Pinel, Esquirol, Freud, Lacan, P. Julien. Une forme du sujet : la subjectivation. D'après *Le temps logique*, E. Porge. Penser/Classer : le sujet, M. Cresta. Du littoral au littéral, M.-C. Boons. Pli et repli, G. Le Gaufey. La drôlerie du réel, J.-P. Aribat. De la souplesse des revenants-en-corps, M. Viltard. Questionner la dénégation, K. Movallali.

Clinique du psychanalyste

n° 26 novembre 1988

L'analyste dans l'histoire et dans la structure du sujet comme Vélasquez dans *Les Ménimes*, E. Porge. De et en quoi Marguerite Yourcenar fait-elle cas ?, C. Dorner. Y a-t-il une clinique du singulier ?, G.-H. Mele-notte. Perturbation dans pernépsy, J. Allouch. De l'efficacité de l'acte : causalité mentale ou loterie, A. Soulez. Chronique du séminaire de J. Lacan (VI), G. Taillandier. Changer de point de vue, A.-M. Ringenbach, M. Viltard. La psychologie du moi et les psychoses : Paul Federn, A. Fontaine. Nouveaux fondements pour la psychanalyse : J. Laplanche, J.-P. Aribat.

Exercices du désir

n° 27/28 avril 1989

L'exercice de *La chose freudienne*, M. Viltard. A propos de l'histoire médicale des passions, J. Pigeaud. Cicéron, Kant, Freud : trois réponses à la folie des passions, P. Julien. Le traitement moral de la folie et ses avatars, G. Lanteri-Laura. Sur la toute toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan, J. Allouch. Se disposer à choisir selon le désir, F. Courel. «Soi-même» dans le narcissisme et la mélancolie, C. Toutin-Thélier. Le regard conjuré, C.-H. Pradelles de Latour. Des passions à responsabilité limitée..., G. Zimra. Historique du cas de Marguerite, J. Allouch, D. Arnoux. Le corps, textes de Jacques Lacan, L. de la Robertie. Lacan «corrigé et augmenté»... en espagnol, M. Pasternac. La genèse de l'homme, L. Bolk. Jacques Lacan : un étudiant curieux, P. Verret. Du caractère matérialiste de la psychanalyse, J. Audard. Du jardin d'Épicure aux «Jardiniers de la folie», J.-P. Abribat. La formation des psychanalystes selon A. Green, M. Safouan.

**L'assentiment
à la psychanalyse**

n° 29 novembre 1989

Sujet inconscient et sujet de l'assentiment, P.-L. Assoun. Le rêve à l'épreuve du griffonnage, J. Allouch. Comme quelqu'un qui dit : non, D. Arnoux. Refus et assentiments en psychanalyse, P. Julien. Philosophie et psychanalyse, A. Badiou. Être le premier venu, G. Le Gaufey. Freud et Tausk, A. Fontaine. Au-dessus de l'horizon il n'y a pas le ciel, J.-P. Georgin et E. Porge.

**Nouvelle série
Revue du Littoral****La frérocity**

n° 30 octobre 1990

Pour introduire à la frérocity, M.-M. Chatel. Un écran à l'envie, E. Porge. Frère semblant, J. Attal. Les germains patri- et matrilinéaires : une comparaison, C.-H. Pradelles de Latour. Quelques difficultés de l'intrusion du vivant dans l'image, A.-M. Ringenbach. L'autopunition : une solution à l'impasse imaginaire du transfert chez Dora, M. Viltard. La métamorphose d'une sœur, R. Galvagno. »Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers«. Albrecht Hirschmüller, G.-H. Melenotte. Quelques données biographiques sur Dora, M. Viltard. Science du sujet, science du réel. Lacan à partir d'Hintikka, et Wittgenstein, A. Soulez. Commentaire de deux dessins du séminaire du 15 février 1977, A.-M. Ringenbach. L'espace du regard en peinture, J. Lis.

**La connaissance
paranoïaque**

n° 31-32 avril 1991

La langue du voyant, C. Zissmann. Interprétation et illumination, J. Allouch. Freud, Fließ et sa belle paranoïa, E. Porge. L'union sacrée de la droite et de la gauche, S. Aouillé. Ducasse, Duchamp, Dali..., R. Brossart. Hérésies, L. Favard. Du bon usage des antécédents..., J.-P. Abribat. De la frérocity du pacte, G. Le Gaufey. Sigmund et Julius Freud, O. Millot. See-saw, P. Mieli. Marguerite, ou l'aimée de Lacan, J. Allouch, M. Viltard, M. Ayme, J. Oury, T. Trémine. Six lettres inédites de K. Abraham à W. Fließ, E. Porge.

Lettres silencieuses

n° 33 novembre 1991

Un graphème indécryptable de Georges Perec, G.-H. Melenotte. Beckett : une tache sur le silence, D. de Liège. Une théologie de l'histoire inversée chez Maurice Blan-

chot, *P. Krejbich*. Qui est l'auteur de *Corrections* de Thomas Bernhard ?, *F. Jandrot-Louka*. Transmission orale, consigne écrite, *J. Paira-Pemberton*. Femmes et sciences : un dialogue, *M.-C. Boons-Grafé*. Sexe, famille et loi, *M. Safouan*. *L'œil du silence*, *Maria Tasinato*, *J. Allouch*. *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, *Charles-Henry Pradelles de Latour*, *M. Abélès*. *La vocation de l'écrivain*, *Catherine Millot*, *R. Brossart*. aimée par *Joë Bousquet*, *D. Arnoux*.

La part du secrétaire

n°34-35 avril 1992

La parole confisquée : le secrétaire dans l'Italie des XVI^e et XVII^e siècles, *M. Blanc-Sanchez*. La fonction secrétaire, élément de la méthode freudienne, *J. Allouch*. « La personne de moi-même ». Les destinées d'une observation clinique dans l'histoire de la psychiatrie, *T. Trémine*. Jean-Pierre Falret et le problème de la sténographie des malades, *G. Lanteri-Laura*. Le médecin n'est pas un secrétaire, *L. Favard*. Le secrétaire et ses mystiques, *J.-N. Vuarnet*. La passion d'être deux, *G. Zimra*. *Lou Andréas-Salomé* et *Rilke*, *C. Maillet*. *Max Graf*, *gobetween* entre Freud et Hans, *M. Gauthron*. *Otto* et son double. Trio dans un salon, *P. Koepfel*, *G.-H. Melenotte*. Alors la science ?, *A. Lessana*. *Penser au Moyen Age*. *Alain de Libera*, *G. Zimra*. L'« abandon » de la théorie de la séduction chez Freud - (I) *G. Le Gaufey*. Conversation sur le tabac. *Wilhelm Stekel*, trad. de *P. Koepfel*, *G.-H. Melenotte*.

Écritures lacaniennes

n° 36 octobre 1992

Écritures lacaniennes. La division du sujet et le retour de la vérité, *E Porge*. « L'action de la formule » : une contribution à la lecture de la quatrième question de « Radiophonie », *P. Soulez*. Variations sur le thème tragique dans *L'éthique de la psychanalyse*, *M. Hatzfeld*. Le tissu de la fiction : approche de *Bentham*, *M. Soubbotnik*. *Aristote* et la question du réel dans l'éthique, *V. Micheli-Rechtman*. Logiques de la négation, *P. Julien*. Écritures logiques : des fon-

dements aristotéliens des quanteurs de la sexualité, *M. Grangeon*. L'ancrage du logique ou le retour de Lacan à la dyade platonicienne, *A. Soulez*. De la déchéance, le tragique « moderne », *M.-M. Chatel*. *André Leroi-Gourhan*, *Jacques Lacan*, une nette différence, *G. Morales*. « J'ai réussi là où le paranoïaque échoue ». *Chawki Azouri*, *F. Jandrot-Louka*. *La fabrique du sexe*. *Thomas Laqueur*, *G. Le Gaufey*. *La phénoménologie de l'esprit*. *Hegel*, *B. Casanova*. L'« abandon » de la théorie de la séduction chez Freud (II), *G. Le Gaufey*. *Sigmund Freud sans barbe*, *Ernst Federn*.

Une folie d'après Lacan

n° 37 avril 1993

Faute de ravage, une folie de la publication, *M.-M. Chatel*. L'incision comptable de *Marguerite Anzieu*, *G.-H. Melenotte*. Nous sommes tous des « schizophrènes », *C. Azouri*. Le livre volé, *F. Davoine*. La rupture entre *Jacques Lacan* et *Gaëtan Gatian de Clérambault*, *D. Arnoux*. La lettre au corps, à propos de *Joë Bousquet*, *A. Freixe*, *F. Beddock*. *L'incomplétude du symbolique*, *Guy Le Gaufey*, *M. Safouan*. *Le messager des étoiles (sidereus nuncijs)*, *Galilée*, *Lucien Favard*. *Freud sur le front des névroses de guerre*, *Kurt R Eissler*, *C. Simatos*. *Les farfadets ou Tous les démons ne sont pas de l'autre monde*, *Berbiguier de Terre Neuve* du *Thym*, *G. Zimra*. *Penser la folie*, *Essais sur Michel Foucault*, *B. Casanova*. *Présentation du Thésaurus Jacques Lacan*, (T.1) *D. Lécuru*. Historique du cas de *Marguerite* : suppléments, corrections, lecture, *J. Allouch*, *D. Arnoux*.

Fous à lire

n° 38 novembre 1993

Mise en écriture et mise en scène de la folie au Moyen Age, *J.-M. Fritz*. On n'est jamais assez bon avec *Queneau*, *D. de Liège*. *John Clare* : nom et renom, *J. Paira-Pemberton*. Du délire à lire, *L. Cornaz*. *Jean-Jacques Rousseau* : rêver l'oubli. La démemoration, *E. Porge*. Le fléau des farfadets, *J. Lechner*. Mille et plus lettres en souffrance sur la couche de *Jacques*

Lacan ?, *J. Allouch*. Un Jacques Lacan, sans guère d'objet ni d'expérience (à propos de l'ouvrage d'Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*), *J. Allouch*. L'Allemand de Lacan ou « désir » dans un texte de Freud, *N. Haas*. *Freud et puis Lacan*. Jean Allouch, *F. Jandrot-Louka*. *La folie Wittgenstein*. Françoise Davoine, *D. de Liège*. Des principes de Hughlings Jackson à la psychopathologie d'Eugen Bleuler, *H. Ey*.

Pléthore de sens

n° 39 février 1994

Sens ou effet de sens, *M.-M. Chatel*. La dictée de Jung, *G.-H. Melenotte*. La méditation de Dora, *C. Dorner*. Les origines du mal dans la mythologie africaine, *C.-H. Pradelles de Latour*. Giordano Bruno, l'expérience tragique de l'insensé, *L. Favard*. D'un cas de paranoïa qui résiste à la théorie freudienne, *G. Pelland*. *Écrits sur la psychanalyse*. Louis Althusser, *B. Casanova*. *La main du prince*. Michele Benvenga, Tomaso Costo, *T. Negri*. *La parole ou la mort*. Moustapha Safouan, *P. Julien*, *Naître à la folie*. Henri Grivois, *D. Arnoux*.

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner, paranoïaque dramaturge. Anne-Marie Vintras, *J. M. Cano López*. *Malaise dans la procréation*. Marie-Magdeleine Chatel, *M. Safouan*. *Écrits d'aliénés*, *G. Ferdière*.

Témoin Schreber

n° 40 juin 1994

Voix de Daniel Paul Schreber. Une nosologie ? *F. Jandrot-Louka*. De père en fils, une mission Schreber, *M.-M. Chatel*. Qui après tout connaît le docteur Schreber ? *J. Germond*. La fabrique du Nom-du-Père, *R. Léthier*. La fidélité infidèle, *J. Paira Pemberton*. Hérésies, de Ferenczi à Lacan, *Ch. Azouri*. Thésaurus Lacan, volume I, annexe. *Citations de publications de Lacan par lui-même dans l'ensemble de l'œuvre écrite*, *D. Lécuru*. Encore Emma sur Yvette Guilbert, *R. Andrade*. Sandor Ferenczi, *Les écrits de Budapest*, *V. Plard*. Christian Laval, *Jeremy Bentham*, *Le pouvoir des fictions*, *M. A. Soubbotnik*. Une contribution à l'analyse de la réaction thérapeutique négative, traduction Jean-Paul Bucher, *J. Rivière*.

Publications E.P.E.L.

- Jean ALLOUCH, *Lettre pour lettre*. Transcrire, traduire, translitérer, Toulouse, Érès, 1984, 334 p., 9 ill.
- Jean ALLOUCH, Erik PORGE et Mayette VILTARD, *La « solution » du passage à l'acte*. Le double crime des sœurs Papin, Toulouse, Érès, 1984, 270 p., 12 ill. (livre signé de l'hétéronyme Francis DUPRÉ).
- John P. MULLER, William J. RICHARDSON, *Ouvrir les Écrits de Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 1987, 200 p. (adaptation de Philippe JULIEN)
- Jean ALLOUCH, *132 bons mots avec Jacques Lacan*, Toulouse, Érès, 1988, 176 p., 6 ill.
- Erik PORGE, *Se compter trois*. Le temps logique de Lacan, Toulouse, Érès, 1989, 224 p., 7 ill.
- Jean ALLOUCH, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1990, 568 p., 13 ill., 12 dessins (Postface de Didier ANZIEU).
- Philippe JULIEN, *Le retour à Freud de Jacques Lacan*. L'application au miroir, Paris, E.P.E.L., 1990, 246 p., 2 ill. (1^{re} éd. Toulouse, Érès, coll. « Littoral », 1985)
- Guy LE GAUFÉY, *L'incomplétude du symbolique*. De René Descartes à Jacques Lacan, Paris, E.P.E.L., 1991, 250 p.
- Charles-Henry PRADELLES DE LATOUR, *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, E.P.E.L., 1991, 260 p., 20 fig., 7 planches, 7 tableaux.
- e.l.p., *Le transfert dans tous ses errata*, suivi de *Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1991, 312 p.
- Georges LANTERI-LAURA, Martine GROS, *Essai sur la discordance dans la psychiatrie contemporaine*, Paris, E.P.E.L., 1992, 150 p. (suivi de *Quelques mots sur la psychologie de la mathématique pure*, de Philippe CHASLIN).
- Michele BENVENGA, Tomaso COSTO, *La main du prince*, Paris, E.P.E.L., 1992, 80 p. (Préface de S. S. NIGRO, traduction de M. BLANC-SANCHEZ).
- Françoise DAVOINE, *La folie Wittgenstein*, Paris, E.P.E.L., 1992, 232 p.
- Jean ALLOUCH, *Louis Althusser récit divan*, Paris, E.P.E.L., 1993, 64 p.
- Jean ALLOUCH, *Freud, et puis Lacan*, Paris, E.P.E.L., 1993, 144 p.
- Anne-Marie VINDRAS, *Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge*, Paris, E.P.E.L., 1993, 184 p.
- Ian DOWBIGGIN, *La folie héréditaire*, ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir

dans la seconde moitié du XIX^e siècle, Paris, E.P.E.L., 1993, 240 p. (Préface de Georges LANTERI-LAURA, traduit de l'américain par Guy LE GAUFEY, notes établies par Xavier LECONTE).

Eugen BLEULER, *Dementia praecox ou groupe des schizophrénies*, coédition E.P.E.L./G.R.E.C., 1993, 672 p. (suivi de *La conception d'Eugen Bleuler*, de Henri EY).

Sándor FERENCZI, *Les Écrits de Budapest*, Paris, E.P.E.L., 1994, 312 p. (traduction de Györgyi KURCZ et Claude LORIN, préface de Wladimir GRANOFF).

Denis LÉCURU, *Citations d'auteurs et de publications dans l'ensemble de l'œuvre écrite. (Thésaurus Lacan, volume I)*, Paris, E.P.E.L., 1994, 264 p.

Joël DOR, *Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan (Thésaurus Lacan, volume II)*, Paris, E.P.E.L., 1994, 284 p.

Vient de paraître

Guy LE GAUFEY, *L'éviction de l'origine*, Paris, E.P.E.L., 1994, 234 p.

Wilhelm WAIBLINGER, *Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin*, Paris, E.P.E.L., 1994, 90 p. (Préface de Pierre MOREL. Présentation et traduction de Catherine DARIC suivi de M. MOREAU, *Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger*).

Reuves

L'UNEBÉVUE n° 1, « Freud ou la raison depuis Lacan », Paris, E.P.E.L., automne 1992, 130 p.

L'UNEBÉVUE n° 2, « L'élangue », Paris, E.P.E.L., printemps 1993, 182 p.

L'UNEBÉVUE n° 3, « L'artifice psychanalytique », Paris, E.P.E.L., été 1993, 150 p.

L'UNEBÉVUE n° 4, « Une discipline du nom », Paris, E.P.E.L., automne/hiver 1993, 150 p.

L'UNEBÉVUE n° 5, « Parler aux murs », Paris, E.P.E.L., printemps-été 1994, 196 p.

Suppléments réservés aux abonnés de L'UNEBÉVUE

Texte bilingue établi à partir de l'édition originale

Sigmund FREUD, *L'inconscient / Das Unbewußte*, Paris, E.P.E.L., automne 1992. (Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliet, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoides) décrit autobiographiquement / Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, Pa-

ris, E.P.E.L., printemps 1993. (Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Personnages psychopathiques sur la scène / Psychopathische Personen auf der Bühne*, Paris, E.P.E.L., automne 1993. (Suivi de Max GRAF *Réminiscences du Professeur Sigmund Freud*. Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Sigmund FREUD, *Dostoïevski et la mise à mort du père / Dostojewski und die Vätertötung*, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993, (traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

C.G. JUNG, *De l'importance du père dans le destin de l'individu*, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993.

Sigmund FREUD, *Pour introduire le narcissisme / Zur Einführung des Narzismus*, Paris, E.P.E.L., printemps-été 1994, (traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard).

Suppléments à L'UNEBÉVUE diffusés en librairie

J. DAMOURETTE et E. PICHON, *Grammaire et inconscient*, Paris, E.P.E.L., printemps 1993, 72 p.

Herbert GRAF, *Mémoires d'un homme invisible*, Paris, E.P.E.L., été 1993, 64 p.

Anne-Marie RINGENBACH, Éric LEGROUX, François SAMSON, *La bouteille de Klein*. Cahier de dessins, Paris, E.P.E.L., été 1993, 56 p.

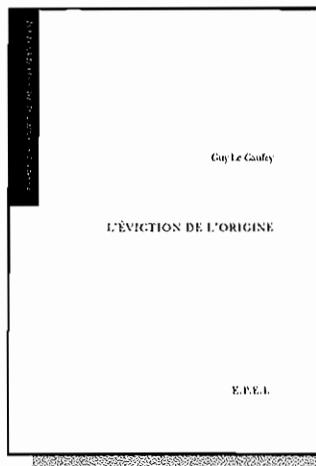
Écrits inspirés et langue fondamentale. Dossier préparé par Béatrice HÉROUARD, présentation par Béatrice HÉROUARD, Françoise JANDROT-LOUKA, Mayette VILTARD, Paris, E.P.E.L., automne-hiver 1993, 164 p.

Vient de paraître aux éditions E.P.E.L.

Guy Le Gaufey, *L'éviction de l'origine*

Tout en ayant le même « objet », Lacan et Freud ont-ils, chacun, mis en œuvre des systèmes épistémiques différents ? Ce livre en pose la question. Le lien se pense désormais sans souci de l'origine. Non qu'elle se soit perdue (elle l'a toujours été) ; mais dès qu'elle s'avère n'être plus nécessaire dans l'ordre du savoir, on mesure mieux l'encombrement qu'elle génère chez qui la postule.

Octobre 1994
un volume 15,5 × 23
230 p. ~ 160 F
Éditions E.P.E.L.

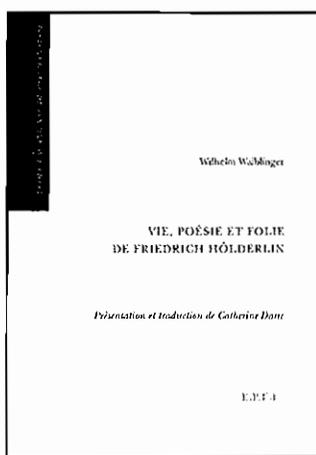


Wilhelm Waiblinger, *Vie, poésie et folie de Friedrich Hölderlin*

Wilhelm Waiblinger (1804-1830), jeune poète allemand, touché par la folie d'Hölderlin, entreprend d'écrire avec talent, chaleur et minutie l'histoire de leur rencontre. On a pu lire après-coup son témoignage comme une observation fine et précise de la schizophrénie, ceci bien avant Bleuler. Il est ainsi apparu pertinent d'adjoindre au texte de Waiblinger sur Hölderlin celui qu'un psychiatre français consacrait à Waiblinger : P. Moreau, « Un psychiatre amateur en 1830 : Wilhelm Waiblinger ».

Préface de Pierre Morel.
Présentation et traduction de Catherine Daric.

Octobre 1994
un volume 15,5 × 23
90 p. ~ 95 F
Éditions E.P.E.L.



A PARAÎTRE

Supplément en librairie à *L'UNEBÉVUE* n° 5

Gottlob Frege – Bertrand Russell

Correspondance

juin 1902 – décembre 1904

mars-juin 1912

Texte bilingue

Traduction et introduction de Catherine Webern

Geoffrey Gorier

Ni pleurs ni couronnes

précédé de

Pornographie de la mort

Traduit de l'anglais par Hélène Allouch

Préface de Michel Vovelle

Janvier 1995

P. Ariès considérait cette étude comme « un livre clé ». Elle l'orienta, en effet, vers sa description de « la mort inversée », ultime avatar de l'ensauvagement de la mort.

J. Bowlby y décelait une trouvaille clinique, celle du deuil comme momification.

M. Vovelle désignait *Pornographie de la mort* comme « un article pionnier ».

A paraître début décembre 1994

Jean Allouch,

Marguerite, ou l'Aimée de Lacan

Postface de Didier Anzieu

Paris, E.P.E.L., 1994, 678 p., 290 F, (2^e édition revue et augmentée)

Paris, l'asile Sainte-Anne, 1931. Lors d'entretiens à bâtons rompus, un jeune psychiatre rencontre presque quotidiennement, durant un an et demi, une femme qui, pour avoir meurtri d'un coup de couteau une actrice célèbre, vient d'être internée.

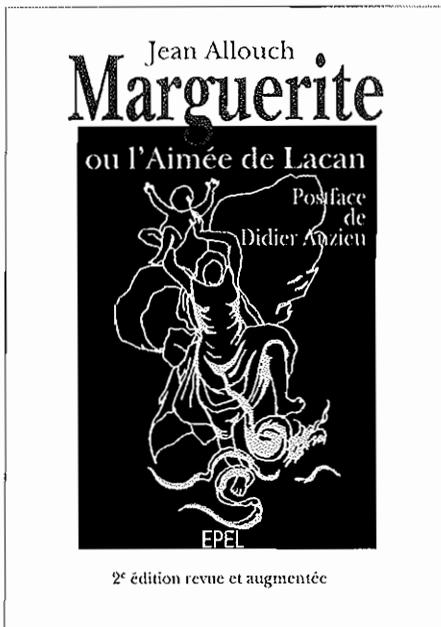
Lui s'appelle Jacques Lacan. Il fera de sa rencontre avec elle l'objet d'une thèse qui les rendra célèbres tous les deux. Jamais en effet l'on n'avait écrit l'histoire d'une femme reconnue folle avec à la fois autant de soin, de précision dans le détail, d'ampleur dans l'enquête, et surtout avec un tel souci de la singularité, de la littéralité du « cas ». Il sera même, dans sa thèse, l'éditeur des romans écrits par elle au plus fécond moment de son délire et néanmoins salués pour leur valeur littéraire par Crevé, Dali, Eluard, Bousquet.

Elle, Marguerite Anzieu, sut pourtant, subtilement, ne pas être tout à fait cette « Aimée » qu'il présentait. Transférée à l'asile de Ville-Évrard, elle y mena, seule, combat en justice pour être enfin libérée. Ainsi intervint-elle fort opportunément pour que son fils Didier, pour la vie duquel elle avait tant de souci en sa folie, rompe avec ce Lacan qui était, entre-temps, devenu son psychanalyste.

Paris, 1986. En permettant que Marguerite ne soit plus désormais comme rendue absente derrière Aimée, Didier Anzieu ouvre la voie à une lecture critique du cas « Aimée » et de ses suites.

Aujourd'hui encore la rencontre de Marguerite Anzieu et Jacques Lacan marque de son empreinte la psychanalyse et la psychiatrie françaises.

De la présente étude, publiée pour la première fois en 1990, on a pu dire qu'elle relevait non pas tant de l'histoire de la psychanalyse que d'une histoire analytique au sens où l'analyse est histoire. Une histoire non fossilisée, en témoigne le fait que cette deuxième édition de *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan* comporte de non négligeables précisions, rectifications et analyses supplémentaires.





Revue du

Littoral

Je souhaite compléter ma collection*

1	<i>Blasons de la phobie</i>	120 F	21	<i>Identité psychotique</i>	120 F
2	<i>La main du rêve</i>	120 F	22	<i>De S. I. R.</i>	120 F
3/4	<i>L'assertitude paranoïaque</i> (épuisé)		23/24	<i>La déclaration de sexe</i>	160 F
5	<i>Abords topologiques</i>	120 F	25	<i>Il court il court, le sujet</i>	120 F
6	<i>Intension et extension de la psychanalyse</i>	120 F	26	<i>Clinique du psychanalyste</i>	120 F
7/8	<i>L'instance de la lettre</i>	160 F	27/28	<i>Exercices du désir</i>	160 F
9	<i>La discursivité</i>	120 F	29	<i>L'assentiment à la psychanalyse</i>	120 F
10	<i>La sensure</i>	120 F	30	<i>La Frérocité</i>	130 F
11/12	<i>Du père</i>	160 F	31/32	<i>La connaissance paranoïaque</i>	165 F
13	<i>Traduction de Freud, transcription de Lacan</i>	120 F	33	<i>Lettres silencieuses</i>	130 F
14	<i>Freud Lacan, quelle articulation ?</i>	130 F	34/35	<i>La part du secrétaire</i>	165 F
15/16	<i>L'hainamoration de transfert</i>	160 F	36	<i>Écritures lacaniennes</i>	130 F
17	<i>Action du public dans la psychanalyse</i>	120 F	37	<i>Une folie d'après Lacan</i>	140 F
18	<i>L'enfant et le psychanalyste</i> (épuisé)		38	<i>Fous à lire</i>	140 F
19/20	<i>Quand l'inconscient se fait savoir</i>	160 F	39	<i>Pléthore de sens</i>	140 F
			40	<i>Témoin Schreber</i>	140 F

* Souligner les titres choisis

Ci-joint un chèque de F à l'ordre de Revue du Littoral

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner à la revue du Littoral, 29, rue Madame, 75006 Paris

Nom :

Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

France 260 F

Étranger 360 F (envoi par avion)

• Abonnement annuel pour 1995 (n^{os} 42 et 43)

Ci-joint chèque de F, à l'ordre de Revue du Littoral

Veuillez me faire parvenir un reçu

Revue du Littoral

29, rue Madame, 75006 Paris ☎ 45 49 29 36

A Paris

<i>L'Arbre à Lettres</i>	2, rue E-Quenu, 75005 Paris
<i>L'Arbre Voyageur</i>	53, rue Mouffetaud, 75005 Paris
<i>Le Bateleur</i>	63, rue Raymond-Losserand, 75014 Paris
<i>Byblos</i>	4, rue Descartes, 75005 Paris
<i>Clair de Plume</i>	78 bis, rue J. de Maistre, 75018 Paris
<i>Les Cahiers de Colette</i>	12, rue Rambuteau, 75003 Paris
<i>Cluny-Sorbonne-Compagnie</i>	58, rue des Écoles, 75005 Paris
<i>Le Divan</i>	37, rue Bonaparte, 75006 Paris
<i>FNAC Forum</i>	177, rue Pierre Lescot, 75001 Paris
<i>FNAC Montparnasse</i>	136, rue de Rennes, 75006 Paris
<i>Gallimard</i>	15, bd Raspail, 75007 Paris
<i>Garnier Thierry</i>	41, rue de Vaugirard, 75006 Paris
<i>Interférences</i>	33, rue Linné, 75005 Paris
<i>Joseph Gibert</i>	26, bd Saint Michel, 75006 Paris
<i>La Hune</i>	170, bd Saint Germain, 75006 Paris
<i>La Terrasse de Gutenberg</i>	9, rue Emilio-Castelar, 75012 Paris
<i>La 25^e Heure</i>	8, place du Général Beuret 75015 Paris
<i>Librairie H</i>	2, square Dunois 75013 Paris
<i>Librairie Michèle Ignazi</i>	17, rue Joug, 75004 Paris
<i>Lipsy</i>	25, rue des Écoles, 75005 Paris
<i>Lirel/Elire-Palimpseste</i>	16, rue de Santeuil, 75005 Paris
<i>La Procure</i>	3, rue Mézières, 75006 Paris
<i>Magnard - Le François</i>	122, bd Saint-Germain, 75006 Paris
<i>PUF</i>	49, bd Saint-Michel, 75005 Paris
<i>Tschann</i>	125, bd du Montparnasse, 75006 Paris
<i>Virgin Stores</i>	52/60, avenue des Champs-Élysées, 75008 Paris
<i>Librairie de Paris S.A.</i>	7-9-11, place Clichy, 750017 Paris
<i>Librairie parisienne de la radio</i>	43, rue de Dunkerque, 75010 Paris

En province

<i>Vents du Sud</i>	7, rue maréchal Foch, 13100 Aix-en-Provence
<i>Contact 49</i>	3, rue Lenepveu, 49000 Angers
<i>Les Sandales d'Empedocle</i>	138, Grande Rue, 25000 Besançon
<i>S. E. Librairie Mollat</i>	83-91, rue Porte-Dijeaux, 33080 Bordeaux cedex
<i>La Machine à lire</i>	13, rue de la Devisse, 33000 Bordeaux
<i>Les Volcans-L631</i>	80, boulevard Gergovia, 63000 Clermont-Ferrand
<i>Passerelle</i>	5, rue de la Sous-Préfecture, 39000 Dole
<i>La Galerie</i>	129, rue Louis Brindeau, 76600 Le Havre
<i>Des Nouveautés</i>	26, place Bellecour, 69000 Lyon
<i>FNAC Lyon-Presqu'île</i>	35, rue de la République, 69002 Lyon cedex 02 69214
<i>L'Odeur du Temps</i>	35, rue Pavillon, 13001 Marseille
<i>Virgin Stores-Marseille</i>	75, rue Ferreol, 13006 Marseille
<i>Sauramps-sodilig SA</i>	Le Triange, 34967 Montpellier cedex 2
<i>Hall du Livre-54</i>	38, rue Saint Dizier, 54000 Nancy
<i>Vent d'Ouest</i>	5, place du Bon Pasteur, 44000 Nantes
<i>Flammariou 2 (Bellecour)</i>	45, rue Voltaire, 69310 Pierre-Benite
<i>FNAC Rennes</i>	Centre Colombia, 35000 Rennes
<i>L'armitière</i>	5, rue des Basnages, 76000 Rouen
<i>Des Facultés-67</i>	2-12, rue de Rome, 67000 Strasbourg-Esplanade
<i>Kleber</i>	1, rue des Francs-Bourgeois, 67000 Strasbourg
<i>Quai des Brumes</i>	35, quai des Bateliers, 67000 Strasbourg
<i>Le Livre</i>	46, rue du Grand-Marché, 37000 Tours
<i>La Boîte à livres</i>	9, rue des Halles, 37000 Tours
<i>Le Furet du Nord</i>	Place du général De Gaulle, 59000 Lille

A l'étranger

<i>La Licorne</i>	36, rue Xavier De Bue, 1180 Bruxelles
-------------------	---------------------------------------

La revue est distribuée par DISTIQUE

Sommaires et index peuvent être consultés par minitel : 3615-CEdipe

Fabrication : SA TRANSFAIRE, F-04250 TURRIERS



Impression et façonnage : imprimerie France Quercy – Cahors
Dépôt légal 41 299 FF – octobre 1994

SA SAINTETÉ LE SYMPTÔME

« Les cassettes du sens propre »
Histoires de symptômes, histoires d'âme
Du symptôme comme tenant lieu de sainteté
Deux textes de Marc-François Lacan
Un « saint » qui laisse à désirer
Foi faite au sujet supposé savoir
Le hoquet d'Aristophane
Dialogue avec le symptôme

APOSTILLE

L'afreudisiaque Lacan
dans la galaxie de la langue
Analytique du drapé

LECTURE

Le paradoxe du menteur. Sur Laclos
Pierre Bayard

DOCUMENT

A la Société d'ethnographie
Échange entre Louis Marin et G. G. de Clérambault