Les Cahiers Cliniques de Nice

C'EST LA HONTE !

N° 17
Novembre 2017

Les Cahiers Cliniques de Nice

C’EST LA HONTE !

N° 17
Novembre 2017

Argument

Le Malaise actuel de la Civilisation est un enjeu majeur pour la psychanalyse. Nous devons saisir comment le réel affecte aujourd'hui les subjectivités. « Nous sommes au point où le discours dominant enjoint de n'avoir plus honte de sa jouissance. Du reste, oui. De son désir, mais pas de sa jouissance », constate J.-A. Miller.

Avec le déclin du Père, nous ne sommes plus portés par des valeurs culturelles communes ni par une tradition héritée. Les identités s'éparpillent. La jouissance est un impératif. « La montée au zénith de l'objet α » a pris le pas sur les repères symboliques et les idéaux. Trouver un sens à l'existence devient problématique pour le sujet contemporain. Livré à la solitude de sa jouissance, il peut chercher dans les communautés de jouissance une identité en prêt-à-porter et une boussole – ou sombrer dans un ennui mortel.

Avec le triomphe du discours capitaliste, l'évaluateur et le bureaucrate remplacent le maître. L'asservissement à leur pouvoir, anonyme et souvent invisible, est d'autant plus féroce.

En réaction à la sortie de scène du Père, notre époque est aussi celle du retour de la religion, vers laquelle de nombreux sujets déboussolés se tournent, parfois de façon radicale. Ceux-là se soumettent à une figure de l'Autre absolu, tyrannique, à des règles universelles aliénantes, parfois au prix même de leur vie. Le terroriste est une figure de notre temps. Faute de reconnaissance par la voie du symbolique, certains choisissent le passage l'acte : ils veulent marquer l'histoire, se faire un nom en se sacrifiant au nom d'une cause. Ce qui se déchaîne, au fond, c'est la haine. Sur fond de déception et de méconnaissance, la haine (de soi ou de l'autre) s'adresse à l'Un et vise la rupture, l'anéantissement de la relation.

L'impératif de jouissance aux commandes propage aussi une demande d'hyper-normativité, conforme aux exigences du surmoi obscène. À tenir l'Autre pour « un sous-développé » (ou à l'inverse pour un infidèle, un impie…), grande est la tentation de lui imposer notre mode de jouissance. Lacan avait annoncé dans « Télévision » la montée prévisible du racisme et de la ségrégation, comme conséquence de « l'égarement de notre jouissance ».

Par ailleurs, le surmoi actuel impose de « tout dire » et de « tout montrer ». Le sujet contemporain peut se réduire à un pur regard par le trou de la serrure, renvoyant l'autre à un « statut de rebut honteux ». « L'impudeur de l'un fait le viol de la pudeur de l'autre », dit Lacan.

Une nouvelle clinique s'ouvre à nous : celle de la croyance, de la soumission, de l'emprise; autant de « déclinaisons de la dépendance », car notre époque est celle de l'addiction généralisée et de ce que nous appelons les « pathologies du surmoi ». Comment la psychanalyse permet-elle à des sujets de sortir de dispositifs aliénants, de systèmes de jouissance désubjectivants, d'idéaux universalisants, pour qu'ils puissent trouver l'appui de leur symptôme, élaborer un récit sur ce qui cloche, pour s'orienter dans le monde d'une façon singulière ?

Cette année de travail nous conduira à revisiter des signifiants qui surgissent dans l'actualité comme dans la clinique : le héros, le sacrifice, mais aussi la pudeur ou l'honneur, figures imaginaires que notre temps oppose à la honte, à la culpabilité et à la haine. Nous verrons comment, dans la plainte que les sujets déboussolés nous adressent, « la culpabilité comme la honte sont des modes de traitement du réel qu'il faut savoir respecter » et comment « plutôt que déculpabiliser, la psychanalyse divise sur le chemin vers la responsabilité du sujet. »

Le séminaire théorique

Philippe De Georges

Béni soit celui qui n'attend pas reconnaissance

Dans l'argument de cette année, j'ai pris une piste qui renvoie aussi bien à la clinique qu'au champ de la vie de tous les jours : ce qu'on épingle couramment comme « un malaise dans l'identité ». À croire en effet les docteurs qui se penchent sur l'état de nos contemporains, il y aurait même quelque chose qui se diagnostique comme une maladie par perte de l'identité. Un diagnostic, dans la logique qu'inspire le modèle médical, résulte du recueil d'un certain nombre de signes tangibles, puis de l'interprétation de ceux-ci comme autant de symptômes, symptômes que l'on regroupe en faisceau ou en syndrome assurant la nomination de la maladie, d'où découle une conduite à tenir. Cette logique suggère un enchaînement, depuis le signe jusqu'au traitement. Nous devons donc examiner tous les maillons de cette chaîne pour en valider ou non les étapes et la succession.

État des lieux

Les signes sont relevés aussi bien dans les phénomènes sociaux qu'auprès des individus pris isolément, par exemple dans ce qui s'exprime en consultation.

Le premier signe serait le sentiment de la perte du sens : avant, « on » savait ce que signifiait telle ou telle chose et on ne le sait plus. Ainsi de quelques mots clés, travail, famille, patrie… homme et femme, relation entre sexes, modes d'alliance.

Le deuxième signe serait le sentiment d'une menace d'intrusion. Les différences devenant floues et imprécises – entre genres, dans la hiérarchie et les rôles au sein de la famille, comme à l'école ou dans la société, entre pays, par le biais des frontières, qui disparaissent, entre étrangers et nationaux –, les repères s'évanouissent et toute altérité deviendrait ainsi inquiétante.

Le troisième serait le sentiment du morcellement et de l'éclatement, découlant en fait des deux signes précédents : ce serait notamment sensible

au niveau des états, des états-nations, d'apparition récente, structurés au XIXème siècle dans leur forme actuelle, mais inscrits dans le paysage aussi bien physique et mental comme autant d'évidences. Les états se délitent, par les effets insidieux et irrésistibles de la mondialisation, par l'apparition d'institutions supranationales (la Communauté Européenne) et la montée des revendications nationalistes ou régionalistes et des communautés. Les Corses refusent de chanter la Marseillaise au stade mais ratonnent les étrangers ; un jeune « binational » ou immigré de deuxième génération se sent déchiré, voire ne se reconnaît pas dans le drapeau français… ou dans l'esprit de Charlie-hebdo.
Le quatrième signe, qui lui aussi découle sans doute des autres, serait le vécu d'errance, le sentiment de flottement généralisé, de désarrimage et de désorientation : tout le monde a perdu le Nord !

Ce faisceau de signes constitue, à en croire l'un ou l'autre de nos commentateurs patentés, une authentique crise de l'identité, c'est-à-dire du sentiment (car ce n'est pas autre chose), vécu comme une certitude et une assurance d'être un, de façon constante et continue.
Un s'entend au moins de deux manières, qui se conjoignent ici : Je suis Un, par mon unité, mon unicité, mon identité à moi-même, assuré de ce que je suis (qui suis-je ?, et, que suis-je ?). Mais Un s'entend aussi pour dire que je suis comme-un. C'est-à-dire comme un parmi mes semblables, pris dans le lot commun, apparenté, affilié, inscrit dans l'ordre symbolique, situé et appartenant à un ensemble qui fait communauté : l'humanité (je suis humain), un sexe (homme ou femme, dans une logique binaire), une nation, une race, par mon origine, mon sang et mon sol.
En effet, l'identité est double : elle est identité à soi, et identité aux autres comme semblables. Et c'est bien ce que soutenait Freud en faisant de la psychologie sociale et de celle des individus une seule et même chose (*Psychologie des foules et analyse du moi*).
La conduite à tenir devrait couler de source, une fois le diagnostic posé. Mais en fait, deux possibilités s'offrent à nous à partir de ces remarques.

- L'une est de viser à restaurer ce qui est ébranlé par une supposée crise, soit : l'ordre symbolique ancien. Cette visée de *restitutio ad integrum*, est ce

dont nous avons déjà traité ici en travaillant sur "Le lien social" ou, plus récemment, sur "La famille à l'envers" et ailleurs, avec notre congrès de l'AMP sur "Le symbolique au XXIème siècle". L'idée de restauration alimente en fait deux courants très puissants dans le débat public et sur la scène du monde : la voie réactionnaire proprement dite, celle de la Manif pour tous, du retour aux « origines chrétiennes de la France et de l'Europe », du rappel à la Nation et du rétablissement des frontières. C'est la lutte contre « l'esprit de 68 », qui a dissous toutes les valeurs et les mœurs et qui a brouillé tous les fondements de la société ; c'est la défense de la famille, de la loi « naturelle » ; c'est le recours à l'autorité et en définitive au regonflage du père. Il n'y a là rien de nouveau, mais simplement une nouvelle flambée d'une vieille démangeaison qui remonte au moins à la Révolution française. L'autre voie, un peu plus inattendue, est celle du radicalisme islamique. Les autres religions monothéistes ont leurs fanatiques et leurs extrémistes, mais l'Islam radical va plus loin que les autres. Nathalie Jaudel, dans un récent texte paru sur *Lacan Quotidien*, analyse finement comment ce mouvement dont la puissance tient au caractère religieux (car en matière de certitude, la religion dépasse toujours la politique), vise à rétablir la logique binaire du symbolique ancien, celui du temps de grand-papa et de la machine à voile, comme disait De Gaulle : une chose est soit noire soit blanche, pas grise. Le symbolique est binaire et oppose terme à terme des éléments sans mélange, comme homme et femme… C'est ce que Jacques-Alain Miller décrit comme retour de l'Un et de son passé funeste.
N'en déplaise à certains, ces deux versions du retour au monde ancien sont les deux faces d'une seule et même médaille.

- L'autre possibilité qui s'offre à nous, devant les signes du malaise, c'est en effet de considérer ceux-ci comme les indices d'un changement profond de paradigme. C'est la thèse que j'ai développée ici, en relevant le fil qui court depuis le « déclin de l'imago paternelle », repéré par Lacan en 1938, jusqu'à ce qu'il appela « l'évaporation du père ». Il s'agit alors de prendre acte d'un changement, qui traduit la fin de l'ère patriarcale et qui se manifeste dans le caractère irréversible, pour le meilleur et pour le pire, de la mondialisation, du remaniement du symbolique et de la prévalence sociétale de l'imaginaire et de la jouissance.

Prendre acte n'est pas approuver de façon angélique. Lacan ne dit-il pas dans Télévision que l'égarement de nos jouissances a pour effet inévitable (« nécessaire », dit-il) la montée du racisme ? Autant dire qu'il ne s'agit pas d'un « progrès », mais d'une transformation où ce qui se gagne d'un côté se perd symétriquement de l'autre.
La force de la voie réactionnaire, qui se manifeste dans toute l'Europe (et sans doute aussi bien aux États-Unis), est celle d'une évidence de ce que les braves gens appellent le bon sens : la vacuité du sens appelle à « plus de sens ». Or, c'est la religion, nous dit Freud, qui a inventé le sens. D'où le retour des rites et du sacré, des questions de blasphème, de totems et de tabous. Le sentiment d'intrusion fait appel aux frontières : l'Europe n'a-t-elle pas adopté des règles de libre circulation de ses ressortissants, qu'aussitôt tout le monde se déchaîne contre les Roms, qui ne sont jamais que l'exemple même, puisque nomades, de libres circulants ? Partout les murs s'élèvent, les barbelés refleurissent. Autant de manifestations d'un recours à la discrimination et à la ségrégation : pour séparer « nous » et les « autres ». D'où le slogan qui fait florès dans la bouche d'abrutis vociférant de Cologne à Ajaccio : « Nous sommes chez nous ! »
Ainsi est-ce le retour de l'éternelle question de l'Autre et de l'altérité, corolaire obligé de celle de l'identité. Le sentiment d'errance appelle le moyen d'orientation bien connu qu'est la boussole et le désarrimage appelle « l'enracinement ». Du coup, ce qui est furieusement tendance n'est rien d'autre que le vieux discours *völkisch* des allemands du temps du Recteur Heidegger. D'où ces maîtres à penser qui, de Renaud Camus à Finkielkraut, se repaissent de « français de souche » et de valeurs éternelles.
La résultante de cette logique qui part des signes du malaise, aboutit au « traitement » : il faut un maître ! C'est l'effet trivial de ce que nous savons : c'est le signifiant maître qui répond à chacun des points en question.

Nous avons l'habitude de définir notre époque comme hypermoderne. Ce qui veut dire absolument moderne, d'une modernité portée à son comble. C'est dire que tous les traits qui décrivent la situation actuelle sont en fait présents depuis le début de l'époque moderne. Qu'on relise Balzac, Tocqueville ou Martin Heidegger, il n'est pas question d'autre chose et ce qui se trouve sous nos yeux est à mettre sur le compte de l'évolution du monde :

de la révolution démocratique ; de l'émergence de l'individu souverain et de l'individualisme ; de l'extension sans limite de la dynamique capitaliste avec son modèle comptable, son argent érigé en étalon universel des valeurs, sa marchandisation de toute chose ; de la domination universelle du discours de la science avec ses retombées techniques, sur la base des mathématiques et du calcul.
Un analyste critique de cette modernité est en effet Heidegger, qui définit l'esprit des temps modernes comme celui d'un homme sans lien, sans lieu, sans ancrage. Les attaches se dissolvent, le rapport à la terre se brise, le lien aux ancêtres se rompt. C'est l'effet de la technique omniprésente domestiquant la nature, étendant à l'infini le règne de la pensée calculante des « affaires » qui régissent tous les rapports humains. Celle-ci triomphe sans partage, au détriment de la pensée méditante. La réponse heideggérienne opère à deux niveaux. Philosophiquement, c'est le recours à l'Être (contre les étants et l'existence). Politiquement, c'est son indéfectible soutien au national-socialisme. Celui-ci propose en effet de s'ancrer par le sang et le sol (*Blut und Boden*). L'antisémitisme en découle logiquement. Il a en effet deux fondements pour lui : la présence du juif comme *extime* est ce qui empêche la pureté et l'homogénéité du Un (*Ein Reich, ein Volks, Ein Führer*). Mais aussi, comme il l'écrit, « La question du rôle du judaïsme n'est pas raciale raciste, elle est métaphysique et concerne cette modalité de l'humanité qui, radicalement sans lien, peut assumer la tâche historique du déracinement » (Cahiers noirs, 1938-1939). Voilà ce qu'est l'antisémitisme métaphysique : une lutte contre le juif, incarnation de l'homme moderne et agent du déracinement.
En voulez-vous un écho actuel ? Je lis dans le journal ce que dit Marine Le Pen, ce 23 novembre 2015 à Amiens : « Nous sommes grégaires. Nous croyons aux communautés naturelles : la famille et la nation ».

Dire que ce que nous vivons est l'aboutissement et la pointe de la modernité, c'est y voir le terme d'un processus déjà ancien. Car notre symbolique ancien a déjà été ébranlé à l'orée de cette ère par Galilée : l'ordre n'est pas immuable malgré les textes sacrés, qui ne sont qu'œuvres d'hommes datés et venant de Jérusalem, et la vision du monde que nous avons héritée de Socrate et d'Aristote. *E pur, si muove !* Pourtant, elle bouge… Ce que nous

prenons pour des vérités intangibles et éternelles, émanant de la seule volonté du Verbe et de Dieu, n'est qu'on système de croyance, une interprétation limitée, une représentation. Mais la réalité est autre. Face à Galilée, ce que le Pape et la Sainte Inquisition essayent de sauver, c'est le régime du Nom-du-Père, selon la formule du « Pater », ébranlé par la prétention de la science et de la pensée qui calcule. Ce n'est pas pareil de dire qu'à l'appel de Dieu l'univers naît dans une série d'oppositions binaires entre jour et nuit, homme et femme, animaux et humains ou que l'univers est un livre, écrit en langage mathématique…
C'est là que pénètre dans le monde les petites lettres et le calcul universel qu'Heidegger décrit comme arraisonnement progressif. C'est bien la voie tracée de la Raison. Et la Réforme protestante en rajoutera une couche en affirmant que chacun peut lire lui-même la Bible et en avoir sa propre compréhension. L'individu est en marche, sans lien, sans lieu, sans ancrage et Kepler, Newton et Descartes enfonceront le clou.

Nous sommes au point d'aboutissement de ce processus : on peut vouloir restaurer la splendeur perdue du symbolique, comme d'autres hier voulaient rétablir le Trône et l'Autel, ou simplement prendre acte de la discontinuité.
Lacan considère les époques comparables à la nôtre comme des époques où s'ouvre à nouveau la question de la vérité[1]. Ce sont des époques de grand trouble où des discours différents émergent et s'affrontent. Comme lors des oscillations entre l'irruption de la réforme protestante avec Luther et la Contre-réforme catholique avec le Concile de Trente. C'est la Guerre de trente ans, avec ses massacres. Mais c'est aussi la Révolution française, et les désordres qui s'étendent à toute l'Europe. Des discours s'affrontent (aujourd'hui ceux des replis nationalistes, des populismes, des radicalismes religieux et ceux du mode de vie libérale, démocratique et tolérant) car, comme le dit Héraclite[2] : « Le conflit est père de toutes choses », jusqu'à ce qu'une doxa nouvelle s'impose comme discours dominant.

[1] Lacan, J., *Le Séminaire,* Livre XX, *créer table* . Cf. aussi *La Cause du désir*, N° 90.
[2] Héraclite., *Fragments*, Fragment 53 : *Polemos pantôn pater esti.* http://www.citations-antiques.com/morceaux-choisis/heraclite/maximes-51-60

Identité et différence

Revenons à présent à la question de l'identité et prenons cette question telle que la psychanalyse l'éclaire. Le mieux est alors de prendre notre départ d'une idée simple mais qui s'impose : il y a tension entre l'identité et la différence. On peut avancer que tout homme, et celui d'aujourd'hui plus encore, est partagé entre le souhait d'être « semblable » – et intégré – et celui d'être reconnu comme différent - c'est-à-dire irremplaçable.

L'identité, c'est « la qualité de ce qui est le même », nous dit le dictionnaire. Ainsi en est-il de la Carte d'identité, qui dit que je suis français, comme les autres, et que je suis homme ou femme. Identifier c'est « rendre semblable », « considérer (quelque chose) comme identique à autre chose », donc reconnaître la « nature » de cette chose, son « appartenance à une classe ou une espèce ». Telle ou telle caractéristique ou propriété (mode de reproduction d'un animal, structure de la feuille, du fruit ou de la fleur de cette plante) justifie cet épinglage : c'est une logique classificatoire. Voilà ce qu'on nous dit être en crise, concernant l'appartenance, l'attachement, l'ancrage et la filiation.

Par contre, l'homme moderne – à la différence de celui de l'ancien régime, de la féodalité ou des peuples dits primitifs – revendique et réclame sa reconnaissance comme différent, unique et irremplaçable. Ce registre, qui est le pendant et l'opposé de l'identification, est ce que Cynthia Fleury appelle l'i*ndividuation*[3] : je suis autre que les autres. Le paradoxe (souligné au début du XXème siècle par Emile Durkheim) est que la modernité se caractérise par un double mouvement : la revendication individuelle, différentialiste, l'affirmation de soi en soi ; et l'interdépendance croissante (qui fait que nous sommes de plus en plus dépendants d'autrui et de la société et de plus en plus « connectés »).

L'identité, c'est de l'Autre. La singularité, c'est de l'Un

L'identité suppose l'être au monde, l'être ensemble, l'être pour (et par) autrui. *Mitsein*, être avec autrui… C'est ce que nous mettons au compte du Lien social et que le langage institue. Ainsi, dès la première chute de l'*infans*

[3] Fleury C., *Les irremplaçables*, Gallimard, 2015.

dans le monde, un lien se fait à l'Autre d'un côté et à la jouissance (autiste) de l'autre.

Freud s'est tout de suite intéressé aux processus par lesquels se fait ce lien, cette construction qu'il appelle identification. Il en distingue plusieurs modes, qui sont autant de modes d'aliénation. Son terme est *entfremdung*, comme chez Marx ; ce qui nous aliène, c'est ce qui nous rend étranger et autre : s'identifier, c'est donc se rendre autre à soi-même. Freud le souligne dès 1897. Jo Attié, qui en parlait ici en 2000, appelle ça « la part du diable » : je crois livrer ce qui m'est le plus intime, et je répète en fait ce que j'ai emprunté. Je m'identifie en *faisant comme*, en me rendant comparable à un autre que moi.

D'où la première identification que promeut Freud, originaire, « par incorporation » primordiale, sur un mode indéniablement oral et même cannibalique. Il dit en toute lettre « identification au père ». Il le dit parce que c'est ce qui colle à sa théorie, ce qui est congruent avec l'hypothèse phylogénétique qu'il imagine : celle du repas totémique qui suit le meurtre du père de la horde par les fils. J'ai rappelé ici l'an dernier qu'il se corrige lui-même en note et que, comme cela lui arrive, c'est en note, qu'il est plus exact et plus juste : « Il serait plus prudent de dire « identification aux parents »[4] (car cela se produit avant toute reconnaissance envisageable de la différence des sexes).

La deuxième identification sera partielle. Elle se fait à un trait (*Ein einziger Zug*) prélevé sur l'autre et entre dans la construction (*Bildung*) du symptôme (la toux du père, pour Dora). C'est ce que nous retrouvons chez Lacan sous la forme du trait unaire.

Quant à la troisième, c'est l'identification mimétique, par contagion groupale. Ce sont les phénomènes imaginaires qui contaminent les pensionnats de jeunes filles du temps de Freud ; ce sont aujourd'hui les tatouages et les scarifications…

On comprend bien que ce que produit une psychanalyse, c'est la chute de ces identifications, au point qu'il n'en reste que le minimum assuré et nécessaire.

Voilà qui me permet, après ces détours pour aborder notre question, d'aller à présent dans la hâte vers la conclusion, avec Lacan et son apport. Aussi

[4] Freud S., « Le moi et le ça », *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981, p. 243.

puis-je proposer à présent un précipité, comme on dit en chimie, une décantation en quelques formules, de sa contribution.

Conclusion

Imaginaires ou symboliques, les identifications sont du registre du semblant. Elles viennent de l'Autre. Ce qui est à entendre : Autre primordial de la satisfaction des besoins vitaux *et* Autre du langage et du signifiant. Les identifications forment l'ensemble des éléments qui nous lient à l'Autre par imitation.

La première identification que Lacan décrit, c'est celle qui s'opère dans notre capture dans l'image spéculaire, qui est image de l'autre où se constitue l'image du corps propre confondue. « Je est un Autre ». Cette illusion fondamentale et fondatrice du "*Je*"[5], nous rive à la passion de notre corps comme « bonne forme ». Outre l'angoisse (car on se sait inégal à cet idéal), son corollaire est la haine du semblable et de soi. Le moi est paranoïaque[6], dit en substance Lacan, comme Pascal disait « le moi est haïssable ».

Ce qui vient aussitôt pour Lacan, c'est l'identification symbolique dont il a voulu croire, au début de son enseignement, qu'elle humanisait et pacifiait la précédente. Un mathème la résumera, c'est celui du discours du maître, dit aussi discours de l'inconscient[7] : Le sujet est représenté au champ de l'Autre et donc dans la chaine des signifiants, par un signifiant, pour un autre signifiant. Ce (ou ces) signifiant(s) qui nous représente(nt) n'est pas nous, n'est pas « moi ». C'est notre *prosopon*, notre masque social et notre habit (S_1 / \$).

Cliniquement, nous ne cessons de nous plaindre de cette aliénation : tout habit et tout masque est de nature inauthentique. Mais c'est notre être ! Pensons à tous ces moments cruciaux de notre vie où nous souffrons d'avoir à tenir notre rôle, notre place, à être là où l'on nous attend et où nous ne sommes pas vraiment, comme père ou comme fils, comme époux ou comme amant. Pensons aussi à tous ces moments où nous nous sentons menacés par notre propre imposture – parce qu'il s'agit précisément d'assumer une posture et que rien ne nous frappe plus, alors, que notre

[5] Lacan J., *Ecrits*, Seuil, Paris, p. 93.
[6] *Ibid*., p. 548. Cf. Schéma : axe imaginaire : a – a', et « Schéma L ».
[7] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XVII*, L'envers de la psychanalyse,* Paris, Seuil.

insuffisance – , pensons aussi à ces rêves classiques et récurrents, où l'on se retrouve nu, c'est-à-dire dépouillé de ces carcans qui nous vêtent et voilent notre misère.
Comme le souligne Jacques-Alain Miller, ces identifications qui sont de l'Autre et donc de la nature des semblants, ont en commun un défaut structurel : elles laissent de côté la question de la jouissance. C'est ce que Lacan a découvert et qui l'a amené à parler de la double polarité du sujet, pole du signifiant et pole de la jouissance[8].
C'est aussi ce qui l'a conduit à formuler que deux opérations ont lieu, distinctement et en même temps : l'aliénation et la séparation. Si l'aliénation renvoie à ce qui, du sujet, est déterminé par le signifiant (ce qui nous nomme), la séparation relève de notre être de déchet, de notre statut si essentiel d'objet pour l'Autre. Cet objet doit être séparé de l'autre, pour que l'extraction ait lieu ($ / α). D'où la formule : « La vérité du sujet, même quand il est en position de maître, n'est pas en lui-même, mais, comme l'analyse le démontre, dans un objet de nature voilé »[9].
D'où un nouveau mathème, qui conjoint les deux éléments et dans lequel, au-delà de la chute des identifications en analyse, un sujet peut reconnaître son identité à soi : (S_1, α). Cette paire de deux termes hétérogènes sans autre lien que de contiguïté, c'est une formule possible du symptôme. L'identité du sujet, en dernière analyse, c'est le symptôme.

Comme le dit Vladimir Jankélévitch : « Rien n'est le cas de rien »[10], c'est-à-dire rien n'est jamais identique, rien n'est un échantillon. « C'est ainsi », dit-il encore, « qu'on dit de l'individu : il est seul de son espèce ». Ou encore : « Ressembler et dissembler correspondent chez chaque homme a deux tendances fondamentales ». Cette dissemblance irréductible, c'est notre singularité. C'est *la différence absolue* que vise le discours de l'analyste. C'est ce qui nous fait irremplaçable. Elle a un nom : *Unicité*.
Deux expressions auxquelles Lacan a recours définissent ça comme reste ultime :

[8] Lacan J., *Autres écrits*, Paris, Seuil, p. 215.
[9] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 10.
[10] Jankélévitch V., *L'esprit de résistance*, Albin Michel, 2015.

- « Tu es cela », dit-il en citant les Upanishad. « Limite extatique du “Tu es cela” où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle »[11].
- Mais encore : « C’est ça » ; ça et rien d’autre. Ça qui est distinct de tout autre étant, tel qu’en toi-même…
Voilà ce que serait la preuve ultime : un simple « il y a ». Il y a, qui n’a besoin d’aucune assignation (par l’Autre).

Mais il faudrait alors tout l’amour du poète ; du poète qui dit :
« Rose est une rose est une rose
Et s’est levée »[12].

Mais pourquoi « une rose » ?

Pour faire un pas de plus, il faut alors la nudité de la parole du mystique :
« Une rose est sans Pourquoi
Elle fleurit parce qu’elle fleurit,
N’a pour elle aucun soin
Et ne demande pas :
Suis-je regardée ? »[13]

Bénie soit la rose qui n’attend pas reconnaissance !

[11] Lacan J., *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 100.
[12] Stein G. *Le monde est rond*, 1939.
[13] Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique.* Albin Michel.

Christine de Georges

Clinique de la honte

Je vais essayer dans mon intervention d'articuler la clinique de la honte à la question du regard en interrogeant, avec deux cas cliniques, la façon dont cette articulation se propose à nous selon qu'il s'agit d'une névrose ou d'une psychose. J'aimerais commencer, en prenant un exemple de la littérature, par le livre de Kafka, *Le Procès*, dont nous allons nous servir pour mettre en évidence quelques idées sur la honte.

Le Procès

Le livre déplie, dans une atmosphère parfois oppressante, les aventures d'un antihéros dont on ne connaît que la première lettre du nom : Joseph K. Pour des raisons qui restent obscures, jamais précisées tout au long du roman, Joseph K. est arrêté pour être jugé. Dans un premier temps, il refuse l'accusation dont il est victime puisqu'il ne sait pas de quoi il est accusé. Et il commence un parcours empreint d'une grande perplexité pour le personnage et pour le lecteur. Sa logeuse est suspicieuse, des femmes cherchent à le séduire bizarrement et l'intérêt que le personnage prend dans ses relations avec les femmes est confus, entre crainte et envie. À un moment, il est confronté à des hommes de justice qui mènent un plaidoyer absurde où règne la vacuité de l'accusation à laquelle il est soumis. Au fil des évènements, Joseph K. devient convaincu de la réalité du procès qui doit avoir lieu et va tout faire pour se défendre. Il rencontre alors des avocats marrons qui parachèvent l'idée que la justice dans son ensemble est corrompue. Même un prêtre rencontré par hasard dans une église est un personnage douteux qui lui raconte une fable peu lisible sur sa situation. L'ensemble de la communauté des hommes paraît guidée par des règles imprécises ou tordues. Le personnage semble envahi par une indétermination profonde de ses intentions et de sa jouissance, conférant l'idée d'opacité. Et le lecteur est entrainé dans ce même mouvement. Le dernier chapitre commence par : « L'avant-veille de son trente et unième

anniversaire de naissance – c'était vers neuf heures du soir, l'heure du calme dans les rues – deux messieurs se présentèrent chez K. ». Là, dans les dernières pages, on parcourt avec K. et les deux hommes, le chemin spécial qui les éloigne de la ville. K. remarque sur le visage des deux hommes, la honte d'être asservis par un système incompréhensible. Et, alors que K. n'a jamais vu le juge et la haute cour qui le condamne, le roman s'achève ainsi : « l'un des deux messieurs venait de le saisir à la gorge ; l'autre lui enfonça le couteau dans le cœur et l'y retourna par deux fois. Les yeux mourants, K. vit encore les deux messieurs penchés tout près de son visage qui observaient joue contre joue. « Comme un chien ! » dit-il, c'était comme si la honte dût lui survivre »[1].

Kafka est né à Prague, il est de langue allemande et sa famille est de confession juive. *Le Procès,* comme beaucoup de ses écrits, dévoile une atmosphère qui a été qualifiée de kafkaïenne par l'étrangeté des situations et le fait que les personnages sont soumis, impuissants, à des forces supérieures de nature inconnue. Kafka était sûrement lui-même un personnage étrange, en difficulté dans ses relations avec les femmes, très en opposition avec son père. Il faut lire en ce sens sa *Lettre au père,* dont nous avait parlé ici même Frank Rollier. Hypochondriaque, malade de toutes sortes de maux et atteint de tuberculose, Kafka meurt à l'âge de quarante ans. Il meurt en 1924, avant la Seconde Guerre mondiale au cours de laquelle une partie de sa famille mourut en déportation. Le livre, en France, est publié en 1933. Mais avant même cette période de la déportation, qu'il n'a pas connue, sioniste convaincu, il a vu grandir la haine contre les juifs et son option pour traiter cela était plutôt humaniste.

Sans doute le texte de Kafka renvoie-t-il à bien des remarques. Retenons celles de Primo Lévi, devenu critique littéraire quelques années après son retour d'Auschwitz. Il écrivait : « Cette dernière page coupe le souffle… De quoi Joseph K. doit-il avoir honte ? ». C'est la question que Primo Lévi pose pour Joseph K., mais aussi pour Kafka, que la seule lettre K. évoque presque explicitement. Il pose la question bien sûr, pour lui, pour le juif. « Il a honte de beaucoup de choses contradictoires […] mais je sens dans cette honte un autre élément que je connais : à la fin de son angoissant itinéraire, il éprouve de la honte parce que ce tribunal corrompu existe, qu'il pénètre

[1] Kafka F., *Le procès*, 1925.

tout ce qui l'environne […] C'est finalement un tribunal humain, non divin ; il est fait d'hommes et par les hommes, et Joseph, avec le couteau déjà planté dans le cœur, éprouve la honte d'être un homme »[2].
Gilles Deleuze, dans une brève interview visible sur *YouTube* intitulée *La honte et l'art,* reprend cette proposition : « la honte d'être un homme », pour dire que c'est Primo Lévi qui parle le mieux de la honte ; la honte qui se présente là comme affect fondamental de l'existence humaine.

De ces commentaires, on peut retenir l'idée que nous avons connu avec Auschwitz le passage d'une justice divine à une justice féroce des hommes. Et qu'après ça, comme le dit le texte de Kafka, « c'est comme si la honte dût lui survivre ». On pourrait rajouter : dût *nous* survivre, en Europe.

La honte devant Dieu, la honte devant les hommes
Avec la justice divine, nous pensions que, partout, nous étions regardés par Dieu. Tels Adam et Eve dévoilés dans leur intimité, livrés dans le spectacle du monde au regard de Dieu, *ils sont à jamais honteux*.
Lacan dit, dans le Séminaire XI, « Nous sommes des êtres regardés, dans le spectacle du monde […] Ce regard qui nous cerne, et qui fait d'abord de nous des êtres regardés mais sans qu'on nous le montre […] Le spectacle du monde, en ce sens nous apparaît omni voyeur. C'est bien là le fantasme que nous trouvons dans la perspective platonicienne, d'un être absolu à qui est transféré la qualité de l'omni voyant »[3]. Lacan, dans ce Séminaire, développe l'idée qui avait déjà était avancée par plusieurs philosophes – dont Sartre –, que deux notions se séparent, celle de l'œil et celle du regard. Ceci nous permet de comprendre qu'avec Dieu nous pouvions nous sentir regardés sans que l'œil de Dieu ne soit forcément présent. C'est comme ça qu'on peut comprendre le passage « Ce regard qui nous cerne, et qui fait d'abord de nous des êtres regardés mais sans qu'on nous le montre ». Nous aborderons plus loin ce que la psychanalyse a apporté par rapport à la philosophie, à cette idée de séparation de l'œil et du regard. Mais disons déjà que cette disjonction de l'œil et du regard a toute son importance. Elle

[2] Levi P., *Si c'est un homme*, 1947.
[3] Lacan J., *Le* Séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, p. 71.

fait dire à Lacan que Dieu nous regarde, mais aussi que le spectacle du monde nous regarde, l'œuvre d'art, le tableau, nous regardent. Ce que nous regardons c'est ce qui nous regarde, ce qui nous concerne intimement.
L'être absolu, Dieu, nous regardait. Mais l'on pourrait dire à présent, avec Jacques-Alain Miller, que notre époque est plutôt marquée par « la mort du regard de Dieu »[4]. Si nous considérons, après Auschwitz, que le regard de Dieu est mort et que la justice des hommes peut être capricieuse et dérégulée, il y a sûrement un changement de paradigme. Les hommes peuvent regarder bizarrement d'autres hommes, l'exclu, l'émigré, l'exilé. Nous pouvons éprouver de la honte à être un homme parmi les hommes, parce que l'on nous regarde d'un regard rapproché, d'un œil soupçonneux ; ou bien avoir des affinités paranoïaques à l'égard de notre prochain, de notre voisin, de celui qui pourrait nous viser.
À l'époque contemporaine, nous avons considérablement privilégié le visible. Nous sommes vus de tous les côtés. Mais, contrairement à ce qui se passe avec Dieu dont l'œil est effacé mais qui peut de toutes parts nous regarder, cette fois on nous montre que l'on nous regarde. L'œil est là et on nous le fait savoir en grand. C'est ce qui a fait le titre d'un livre de Gérard Wajcman en 2011, *L'œil absolu*, qui dénonce l'omniprésence du regard. La thèse de Wajcman est qu'il y a, avec l'œil absolu, un franchissement de la réalité vers le réel. Tout doit être visible, transparent, sans arrière scène du visible. Les conséquences en sont que tout ce qui existe doit être visible, c'est sa thèse, et tout ce qui ne se voit pas n'existe pas. Dans la rue, des caméras vous filment pour votre soi-disant sécurité. Pendant les grossesses, les bébés sont échographiés à l'envi en 3D et sont moins anticipés par le discours qu'ils ne sont appréhendés par l'image. Les viols et les relations sexuelles sont filmés et diffusés sur les réseaux sociaux, effractant l'intime. La jouissance dévoilée, auparavant le lieu même de la honte, est exposée. Cela dévalue le désir ; cela produit des sujets éhontés ; cela produit, comme le dit encore Jacques-Alain Miller[5], que la civilisation tend à dissoudre la honte, ce qui semble antinomique avec le fait que la honte est un produit de la civilisation. Lacan relevait déjà, en 70, dans le dernier chapitre de *L'envers*

[4] Miller J.-A., *Note sur la honte*, La Cause Freudienne, N° 54, p. 11.
[5] *Ibid*., p. 8.

de la psychanalyse : « il n'y a plus de honte ». Il n'est pas sûr que cela soit tout à fait vrai. Il y a encore et quand même la honte, aussi l'angoisse.
Si nous considérons que la honte survient aussi dans des situations bien moins dramatiques que celles évoquées par les textes de Kafka et de Primo Lévi, nous pouvons être honteux de la vulgarité des hommes ou de leurs tendances fascistes éhontées, gardons la proposition : « la honte d'être un homme ». Elle est le témoin de ce que la honte, comme le dit Jacques-Alain Miller, est un affect primaire qui, là, est liée à l'existence même.
Le texte de Kafka dépeint un personnage pris dans l'opacité : celle de ses intentions, de son rapport avec les femmes, des directions qu'il prend ; elle peut faire écho à l'idée d'opacité de la jouissance. Il est face à un environnement dérégulé que pourrait traduire l'idée d'un Autre primordial dont on ne connaît ni les contours, ni le fonctionnement. Un Autre qui ne serait ni l'Autre du symbolique, ni l'Autre de la différence absolue.
La honte comme affect primaire est donc la honte d'une jouissance face à un Autre primordial.
Dans le texte de Kafka, la mort survient au moment où, « les yeux mourants », K. voit ses bourreaux l'observer. Il voit qu'il est regardé et, à l'heure de sa mort, dit : « comme un chien ! ». Le moment est saisissant. C'est de sa mort subjective qu'il est question, autant que de sa mort biologique. Le texte décrit là quelque chose de crucial, qui s'attache à la mort, dans la confrontation des regards. Cela fait penser à la phrase qu'aurait prononcée l'un des terroristes lors de l'attaque du Bataclan, ordonnant à ses victimes : « Regardez-moi dans les yeux ! » alors que, paradoxalement, on dit des attentats que ce sont « des attentats aveugles ». L'hypothèse que l'on pourrait proposer pour cette phrase : « Regardez-moi dans les yeux ! » est que – si les attentats sont aveugles, s'ils peuvent frapper n'importe qui – le terroriste, lui, cherche dans l'échange mortel des regards au moment de son acte, à saisir dans l'œil de celui qu'il veut abattre la jouissance mauvaise, jugée infâme, qu'il y a dans le regard de l'autre ; comme dans le sien. C'est un procédé psychotique, à mon sens paranoïaque.

Voir être regardé

« Voir être regardé » est donc une proposition bien difficile, à l'égard du fait qu'il y a une diffraction très grande des possibilités qu'elle engendre. « Voir être regardé » est censé, dans un sens plus courant s'extrayant de sa dimension mortelle, véhiculer le désir. Une femme, en particulier, aime être regardée pour cela ; quand elle est regardée par un homme, elle imagine qu'il la désire. « Voir être regardé » peut aussi apporter la honte, à d'autres moments, c'est ce que nous devons interroger. Qu'est-ce qui fait que, sous le regard d'un Autre, on peut se retrouver honteux ? Honteux de quoi au fait ? C'est le plus souvent difficile à dire. Et, dans les circonstances citées, la proposition se connecte à la mort – disons d'abord à la mort subjective – où se voir être regardé équivaut à *œil pour œil*.

Il y a sans doute, dans cette diffraction, que le regard n'est pas le même et que par conséquent l'Autre, le partenaire du sujet de la honte, n'est pas le même non plus. Il me semble que le regard n'est pas le même si l'œil est élidé ou si l'œil est présent.

Si l'œil est élidé, il y a alors *un moins* dans le regard de l'Autre. C'est ce qui a fait dire à Jacques-Alain Miller, dans son cours « Silicet », qu'il y a un secret du champ visuel[6]. Alors ce regard, comme le dit Lacan, « Ce regard que je rencontre […] est non point un regard vu, mais un regard imaginé au champ de l'Autre »[7]. L'Autre peut alors être désirant pour celui qui est regardé. Sous le regard d'un Autre, la femme se trouve flattée ; l'hystérique en joue pour ensuite se défendre d'aller plus loin ; l'obsessionnel se met à douter. Mais il y a aussi que le sujet regardé, face à ce que véhicule le regard de l'Autre, peut se trouver honteux. Honteux de quoi ? De sa jouissance (c'est ce qu'un cas clinique, de la lignée névrotique, viendra montrer tout à l'heure).

En revanche, si l'œil est présent dans le regard, alors c'est autre chose. Le regard et l'œil se conjoignent, cette conjonction collapse la dynamique d'une supposition accordée par le sujet au champ de l'Autre. C'est plutôt la certitude que l'Autre vise le sujet qui prend le pas et l'Autre apparaît alors tout puissant. La dimension de la honte est alors celle de l'humiliation,

[6] Miller J.-A., *Le secret du champ visuel,* La petite girafe N° 5, p. 5.

[7] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris, Seuil, p. 79.

l'humiliation de ce que la désubjectivation renvoie à la misère de l'existence même. C'est avec un cas d'enfant que nous approcherons cela.

La honte concerne et traverse toutes les structures cliniques : névrose, psychose et perversion. La honte affecte le corps qui s'en trouve ému, parfois mobilisé dans son ensemble, d'autres fois c'est le visage qui est concerné avec l'érythrose du visage de la jeune fille. La honte peut être un phénomène envahissant et devient, en ce sens, un phénomène de corps ; le corps est en panne de valeur signifiante. Ce n'est pas ce qui s'appelle un évènement de corps lorsque, du corps, surgit du nouveau de par la marque du signifiant. L'Autre, dans la honte, existe par son regard et non pas par le signifiant. Et il est souvent difficile d'inclure dans un discours la honte qu'on ressent. Une jeune interne assez brillante m'a confié, lorsque je lui ai dit l'autre jour que j'intervenais sur la honte, qu'elle rougissait souvent, un peu honteuse, devant les patients qu'elle commence à rencontrer. Et, après ce constat, a ajouté qu'elle ne pouvait pas dire pourquoi. J'ai pensé en moi-même qu'elle avait de l'avenir, à dire ça tout de go. Elle ne se barricadait pas comme certains, derrière la croyance d'avoir déjà tout compris. Elle n'avait pas besoin que Lacan lui dise, comme il le fait dans la dernière leçon de *L'envers de la psychanalyse* aux étudiants de Vincennes *:* « S'il y a à votre présence ici, si nombreux, des raisons un peu moins qu'ignobles, c'est qu'il m'arrive de vous faire honte ». Et j'ai pensé que sa honte était due, bien légitimement, à ce qu'elle supposait comme attente, dans le regard des patients à son égard, alors que son inexpérience la situe sans doute en deçà de la place espérée. La honte peut être une chance.

Pierre et la honte dans un régime de surveillance

Pierre a neuf ans, il a été l'objet d'un délire maternel à partir de ses dix-huit mois. La mère a commencé à interpréter les signes d'un embarras chez le père lorsque celui-ci changeait les couches de l'enfant. Elle avait vu une première fois le père rougissant alors qu'il rhabillait l'enfant. Cette première fois, à partir de la chose vue, la mère s'est mise à interpréter que le père avait pris l'enfant pour objet sexuel. Elle avait ensuite remarqué des rougeurs sur les fesses de l'enfant et avait pensé que le père avait abusé de lui. L'enfant avait une érection et elle était persuadée qu'il était déjà perverti.

La mère s'était mise à établir, à partir de choses vues, un système interprétatif qui la poussait en permanence à avoir l'enfant et le père sous la surveillance exigeante de son regard. Il faut d'ailleurs remarquer que l'œil chez cette femme est cerné très étrangement d'un trait noir excessif qui va du coin de l'œil à l'extrémité des tempes. Pierre était donc devenu un enfant sous surveillance. On pourrait dire que la mère l'avait *à l'œil*. On ne sait pas pourquoi le délire incluait cet enfant-là, le dernier d'une fratrie de trois garçons ; il a duré environ jusqu'aux six ans de l'enfant, jusqu'à ce que le couple se sépare. Par ailleurs, la mère était très attentive aux progrès de l'enfant, très éducatrice dans sa fonction et, en ce sens, obtenait des résultats. Pierre, comme ses deux frères ainés, était très brillant à l'école et compétitif en sport. Il répondait présent, bon petit soldat, aux exigences maternelles. Le motif de la consultation est que Pierre a développé une très importante phobie scolaire. Un jour, des hurlements apparaissant à l'approche de l'école ont interdit toute possibilité de se retrouver en classe parmi les autres. Sa déscolarisation a duré au total presque deux ans, compromettant un avenir scolaire qui paraissait prometteur.

Que s'était-il passé ? L'élément déclencheur que nous obtenons après bien des détours est qu'un jour, en classe, il ne retrouve pas le cahier demandé. La maîtresse, sûrement excédée par les déconvenues, renverse le contenu du casier où le cahier gisait. La maîtresse exige, après que le cahier ait été retrouvé, que Pierre ramasse les affaires qu'elle avait elle-même dispersées. Pierre dira que lorsque la maîtresse lui a intimé l'ordre de ramasser ses affaires, il s'est retrouvé devant tout le monde, à quatre pattes parterre, chu des autres : « Comme un chien ! La honte ! ». « Comme un chien ! » et la honte dût lui survivre. Plus que la honte, c'était l'humiliation ; être réduit au chien sous le regard des autres, comme envers du petit soldat de l'exigence maternelle. Et nous pouvons là évoquer, avec Lacan, « la honte de vivre » qui a entrainé la certitude de ne plus avoir sa place parmi les autres. Se retrancher du spectacle du monde qui le regardait a été tout un temps préférable à « la vie comme honte à boire », selon l'expression de Lacan. Il aura fallu que les hurlements réapparaissent, lorsque la mère coupait l'alimentation de l'ordinateur qui pendant ces deux ans constituait sa seule possibilité d'activité, pour que les pompiers l'amènent à l'hôpital. Ce n'est que grâce à une hospitalisation qui a duré plusieurs mois que Pierre, malade

de ce qu'il est, a pu mobiliser les possibilités de reprendre sa place parmi les autres. Le regard qui concerne le psychotique est un regard réel ; dans ce cas, c'est le regard de l'inquisition et la surveillance maternelle qui ont assigné une place à laquelle le sujet ne peut échapper qu'au risque d'y déchoir complètement.

J'aimerais, en passant, citer Sartre. Il a développé une phénoménologie de la honte dans *L'Être et le néant,* publié la première fois en 1943. « La honte […] c'est la conscience d'être irrémédiablement ce que j'étais toujours, « en sursis », c'est-à-dire sur le mode du « pas-encore » ou du « déjà-plus » »[8]. Il me semble que ces termes employés par Sartre auraient pu être ceux de Lacan pour la honte, c'est quasiment ceux qu'il emploie pour l'inconscient. La honte pure, dit toujours Sartre, n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible mais, en général, d'être *un* objet, c'est-à-dire de me reconnaître dans cet être dégradé, dépendant et figé, que je suis pour autrui. La honte est sentiment de *chute originelle,* non du fait que j'aurai commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis « tombé » dans le monde, au milieu des choses, et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour « être ce que je suis ».

Le regard

C'est le regard qui fait honte. Dans le Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* le regard, parmi la pulsion, le transfert et la répétition, devient l'un des quatre concepts fondamentaux. Lacan ajoutera la pulsion scopique à la liste des pulsions freudiennes. C'est d'ailleurs à propos du regard que Lacan parle de son ontologie, « j'ai mon ontologie », ontologie qu'il fera d'ailleurs équivoquer avec le terme d'*hontologie*. Ce qui est nouveau dans le Séminaire XI, c'est qu'en suivant Merleau-Ponty, Lacan met en avant la préexistence du regard dans le développement humain. C'est un tournant, car tout son premier enseignement est centré sur une préexistence du signifiant. Voilà ce qu'il dit : « Ce *voir* à quoi je suis soumis d'une façon originelle »[9], « Je ne vois que d'un point, mais dans mon existence je suis regardé de partout ». Ce nouvel accent mis sur le regard

[8] Sartre J.-P., *L'être et le néant,* édition Tel Gallimard, pp. 327-30.
[9] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XI, *op. cit.*, p. 69.

est, dans le fond, homogène à notre époque. Dans la théorie il constitue, dit Lacan, un « retournement ontologique, dont les assises seraient à trouver dans la plus primitive institution de la forme »[10]. Est-ce que le sujet nait dans l'institution primitive de la forme qu'il discerne en voyant et qu'on lui décerne en le regardant, ou dans l'institution par le signifiant ? Les deux propositions de la question ne s'excluent pas et Lacan donne, avec le regard, la clef qui les unit.

Dans ce Séminaire, c'est la tache de l'œil qui fait trou dans le regard ; ceux qui connaissent l'anatomie de l'œil savent ça. Il y a ce qui s'appelle une tache aveugle dans la rétine de l'œil, si bien que le regard s'établit par le pourtour de cette tache aveugle centrale. Eh bien Lacan dit que c'est par là que s'introduit la castration, comme ce qui est rejeté de la jouissance de ce qui se voit. « Le regard peut contenir en lui-même l'objet α de l'algèbre lacanienne où le sujet vient à choir »[11]. Ce que remarque Lacan c'est que le regard, objet avec lequel le sujet peut reconnaître le registre du désir, est le seul objet insaisissable, c'est sa caractéristique par rapport aux autres, l'oral, l'anal et le signifiant pour la pulsion invoquante, qui a une consistance sonore. Et là, il me semble que Lacan introduit un changement dans la théorie.

Dans le Séminaire IV, « se donner-à-voir », être regardé, fait consister l'image narcissique du corps et, le signifiant, qui viendra épingler cette image, lui donnera sa stabilité. Or, dans le Séminaire XI, avec l'idée que le regard est le seul objet insaisissable, Lacan dit que dans l'illusion de la conscience de *se voir se voir,* le regard s'élide. Le regard est cet objet ponctiforme, « point d'être évanouissant, avec lequel le sujet confond sa propre défaillance »[12]. « Dans le rapport scopique, l'objet d'où dépend le fantasme auquel le sujet est appendu dans une vacillation essentielle, est le regard »[13]. Finalement, ce qu'on peut comprendre c'est que c'est par le regard, en tant que seul objet insaisissable, que le sujet trouve « si heureusement à symboliser son trait évanouissant »[14].

[10] *Ibid*.
[11] *Ibid*., p. 73.
[12] *Ibid*., p. 79.
[13] *Ibid*., p. 78.
[14] *Ibid*. p. 79.

Donc, on pourrait dire que la nouveauté du Séminaire XI, c'est qu'au-delà de la disjonction de l'œil et du regard qu'avaient déjà amenée les philosophes, Lacan apporte la notion, chez le sujet qui regarde, de la *schize* de l'œil et du regard, lieu de la pulsion scopique. C'est, comme le souligne Jacques-Alain Miller, que le secret du champ visuel, c'est la castration. Et c'est enfin là que s'origine le trait, en tant que potentiellement signifiant, trait évanouissant du sujet, qui ouvre à la dimension inconsciente du sujet divisé.

Du coup la question clinique qui vient pour celui qui éprouve de la honte face à l'Autre qui le regarde, est de deux ordres. La honte survient-elle dans l'instabilité de l'objet qu'on croit pouvoir représenter pour l'Autre ? Ou bien survient-elle dans l'appréhension de la vacuité qui apparait dans la *schize* de l'œil et du regard de l'Autre ? Il me semble que cette dernière proposition est plus intéressante, elle permet de dire que la honte, en tant qu'affect primaire, n'est pas encore connectée aux processus secondaires. Que la honte, en panne de signifiants auxquels elle pourrait se raccrocher, correspond à cette vacuité du « non né », du « non advenu » de l'inconscient.

Max et la honte de la nudité devant le regard d'une femme

Un jeune homme, que nous appelons Max, vient me rencontrer en mettant en avant la honte qu'il éprouve lors des premières rencontres sexuelles avec une femme. Le motif de sa démarche est assez rare pour tomber ici à pic. Il éprouve de la honte à se retrouver nu sous le regard de celle qu'il cherche à conquérir. La honte de la nudité, c'est le cas classique où la honte émerge. Sartre, dans le chapitre de *L'être et le néant* consacré à la honte, disait : « La pudeur et, en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle : le corps symbolise ici notre objectivité sans défense. Se vêtir, c'est dissimuler son objectivité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet. C'est pourquoi le symbole biblique de la chute, après le péché originel, c'est le fait qu'Adam et Eve « connaissent qu'ils sont nus » ». Dévoilé dans les aléas de la castration, déshabillé de ses identifications, l'homme ou la femme, dans sa nudité, est renvoyé à l'idée de son existence première et à sa jouissance.

Cette honte chez Max, engendre une difficulté à répondre présent aux exigences phalliques du désir. C'est bien la honte qui est première et le fige, l'insuffisance phallique est seconde. C'est alors l'échec de la rencontre qui, en se répétant, fait symptôme. Il s'agit d'un jeune homme doué dans l'expression musicale et artistique, qui constitue pour lui un enjeu de sa réussite. Il doit connaître sa beauté, puisqu'il vérifie dans les approches de séduction qu'il plaît beaucoup aux femmes. Son insuffisance phallique, dans la rencontre sexuelle, est d'autant plus cuisante que son narcissisme le porte à croire qu'il devrait toujours être à la hauteur de toutes les situations, y compris de la situation amoureuse. C'est ce qui le déstabilise. Il remarque qu'il ne sait pas s'il a un jour éprouvé de l'amour pour une femme, il découvrira qu'il est sans doute trop encombré par le souci de sa personne. Il voudrait, comme l'époque le prescrit, pouvoir jouir sexuellement sans entrave et la honte qu'il éprouve est pour lui incompréhensible, sans mot. C'est l'affect qui fait énigme dans son système, à défaillir du signifiant. Alors qu'il ne sait pas s'il peut aimer une femme, il remarque que si la femme qu'il rencontre tient le coup dans les échecs répétés des premières fois, il en tire comme conclusion qu'elle l'aime pour ce qu'il est, *alors je pense qu'elle m'aime pour ce que je suis*. De honteux qu'il est, il devient quelqu'un d'aimable et se ragaillardit. *Je me sens en confiance et j'arrive à agir*, dit-il. Mais ce petit manège dépend foncièrement de l'autre et reste donc un mécanisme instable, imprévisible, qui le fatigue, passivé qu'il est dans la relation à ses partenaires. Cette passivité à l'égard des femmes lui fait craindre d'être homosexuel, ce vers quoi son narcissisme pourrait vouloir le conduire. Il dira qu'est arrivée, à sept ans, la naissance d'un petit frère. Il s'était aperçu que sa mère se détournait du bébé qui venait de naître. Ceci, un temps, a constitué sa victoire dans la rivalité d'avec le puiné. Mais sa mère s'est détournée aussi de lui, trop occupée qu'elle était à développer à ce moment-là un délire à thème religieux, aggravé par le fait qu'elle travaillait à l'intendance d'une église. Dans le délire maternel, il était question de la réincarnation de Dieu. Elle se met alors à adorer les Saints et des idoles d'autres confessions que la sienne, comme figures de Dieu. Il le sait car les thèmes de son délire continuent à bas bruit. Il pense qu'à sept ans, il n'a pas pu rivaliser avec les figures que la mère invoquait et connut vraisemblablement une chute de la place de l'enfant merveilleux qu'il

occupait pour elle. Se profile alors l'idée que son existence était honteuse face aux nouvelles adorations maternelles. A douze ans, et cela pendant deux ou trois ans, il est l'objet d'une séduction sexualisée de la part d'un adolescent plus âgé que lui, évoluant dans l'entourage familial. En évoquant cette période, il remarque que la honte à se montrer nu face au jeune homme n'était pas au rendez-vous, il n'éprouve d'ailleurs pour ces moments aucune culpabilité. Il pourra dire : *j'ai honte à présent, alors que j'aurais dû avoir honte avant*. Voilà que le travail peut s'établir, à partir de sa remarque que je suis la seule personne à qui il peut dire sa honte, et qu'il voudrait tout faire pour ne plus ne plus avoir honte de la honte, y compris venir me parler. Il tente dans son travail de sortir de la solitude à laquelle la honte le confine en s'alimentant elle-même, de la honte éprouvée face au regard de l'autre, pour articuler la honte au signifiant alors que celui-ci défaille.

L'affect de honte fonctionne comme un signe qui a comme définition, pour Lacan, « ce qui représente quelque chose pour quelqu'un ». C'est en effet toujours dans la rencontre avec l'autre que la honte concerne le corps qui s'en trouve affecté, ému, mobilisé.

Le cas permet de poser la question de la différence entre honte et culpabilité. C'est dans cette différence que réside l'appréciation clinique du cas. Il aurait pu être question de la honte surgissant devant l'insuffisance à répondre phalliquement au désir devant une femme. La honte aurait alors eu des allures de culpabilité liée à cette insuffisance. Or, c'est l'inverse qui se passe. La honte de la nudité est première et fige le sujet. Il faut là supposer l'hypothèse qu'il y a un manque à être que vient redoubler, secondairement, un manque à avoir phallique. La honte renvoie alors davantage à l'opacité de la jouissance qu'au désir.

La honte et la jouissance dévoilée

Dans le cas, la honte est reliée à l'opacité de la jouissance de corps, d'un corps du narcissisme, que la honte renforce dans son ipséité. Dans le Séminaire V[15], Lacan nous dit que le rapport à la dimension imaginaire du corps demande à être concerné par la dialectique du signifiant. Et que le sujet, par-delà ce rapport duel à sa propre image, « demande […] à être signifié ». De même que la honte pour Lacan, dans le Séminaire XVII*,* est un

[15] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre V, *Les formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, p. 273.

affect fondamental, le seul signe, dit-il bizarrement, « dont on puisse assurer la généalogie », où « la dégénérescence du signifiant est sûre »[16]. C'est ce que la honte réalise, en tant que signe qui cherche à représenter quelque chose pour quelqu'un. Elle cherche à ce que l'Autre délivre du signifiant qui vienne donner un signifié au manque à être. Dans le cas, cette opération est en partie réalisée lorsque les femmes restent partenaires du jeune homme malgré les échecs et, qu'alors, il se pense au moins aimable. Aimable, ou aimé, il peut désirer sexuellement.

Il faut remarquer que cette exigence est plutôt féminine. C'est la femme, dans l'instabilité de la question ontologique de son « Qui suis-je ? », qui exige parfois d'être aimée pour désirer. On pourrait là remarquer, dans la proximité de la question « Qui suis-je ? » et de la honte, que Lacan équivoque entre ontologie et *hontologie*. Disons là que la honte est à situer comme une demande que le sujet ignore, une demande à être signifié dans son être ; c'est l'hypothèse que je formule grâce au cas. Une demande qui, dans le cas, se porte heureusement dans le travail psychanalytique. D'où vient l'instabilité narcissique du jeune homme qui contamine son manque à être ? Là, nous pouvons traiter la question avec ce que dit Lacan dans le Séminaire *La relation d'objet,* à propos du petit Hans. La relation narcissique s'établit dans le lien de l'enfant à la mère, en tant qu'il s'agira de présentifier, dans le paradis du leurre, le phallus qu'il croit imaginairement être pour elle. « Cette image phallique, l'enfant la réalise sur lui-même, et c'est par là qu'intervient à proprement parler la relation narcissique »[17]. Mais pour Hans, Lacan parle du moment où l'enfant peut se sentir complètement hors de jeu. « L'enfant conçoit alors qu'il peut ne plus remplir d'aucune façon sa fonction, n'être plus rien, n'être rien de plus que ce quelque chose, mais qui en même temps n'est rien, et qui s'appelle une métonymie »[18]. Dans le cas, l'adoration de la mère se porte sur des figures inatteignables, avec lesquelles aucune rivalité n'est possible. Et le triomphe, un temps, d'avoir vaincu l'intérêt de la mère pour le puiné, est vite retombé dans son contraire.

[16] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse,* Paris, Seuil, p. 209.
[17] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre IV, *La relation d'objet,* Paris, Seuil, p. 71.
[18] *Ibid*., p. 244.

Lacan donne de la honte une première définition, la honte pour le sujet « c'est la honte de ce qui lui manque »[19], c'est-à-dire de sa castration imaginaire. Elle rappelle au sujet non seulement qu'il n'est pas le phallus, mais qu'il ne l'a pas. C'est une image qui tombe et laisse le sujet nu, réduit à un objet parmi d'autres, dans le désir de la mère. Le sujet se découvre n'être rien d'autre qu'un tel objet, ce rien sinon ç(α). La honte peut apparaître alors comme affect de l'envers du décor. C'est ce α, auquel le sujet est réduit et qui peut être tout aussi bien un déchet, qui fait la honte cuisante. Dans la relation à la mère, l'enfant se donne à voir, d'une façon qui peut être jubilatoire. De là nait sûrement un affect opposé à la honte, qui pourrait être la fierté par exemple. Dans le cas, la dialectique de se donner-à-voir est compromise par le détournement pathologique de la mère et pourrait se rapporter à la vacuité radicale qui, dans son regard, a dû apparaître. Mais dans le cas, la honte arrive par-delà la honte due à la précarité du narcissisme, comme liée à l'opacité de la jouissance homosexuelle. Dans la présence des corps nus, Max ne dit pas qu'il regarde sa partenaire, il est plutôt dans une position passivée, à être en place de faire désirer l'Autre. La honte qu'il éprouve le renvoie à la honte qu'il n'a pas ressentie lorsque, dans sa préadolescente, de façon opaque, il a été pris pour objet de séduction homosexuelle. Voilà ce qui fait la honte, l'indétermination de son propre désir face à l'Autre.

Se donner à voir et la perversion

C'est dans la dynamique de ce que l'enfant représente imaginairement pour la mère, qu'il va « se donner à voir »[20]. « Se donne-à-voir », est une expression que Lacan utilise dans un petit chapitre du Séminaire IV intitulé : « Donner à voir et être surpris ». Il écrit : « C'est ainsi que, à un degré supérieur au voir et être vu, la dialectique imaginaire aboutit à un donner-à-voir et, être surpris par le dévoilement. Cette dialectique est la seule qui nous permette de comprendre le sens fondamental de l'acte de voir ». Lacan ajoute : « Elle est essentielle dans la genèse de la perversion ». Cet ajout ne sert pas forcément ici pour notre cas, mais il est quand même à retenir, pour nous permettre d'aborder en marge la dynamique du regard et de la honte

[19] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre IV, *op. cit.*, p. 272.
[20] *Ibid*.

dans la perversion. Car Lacan propose une dynamique du regard et de la honte qui s'inverse dans l'exhibitionnisme. L'exhibitionniste cherche à se donner à voir, en montrant ce qu'il a, pour susciter la honte de celui qui le surprend car il est, lui, renvoyé à son manque. C'est celui qui regarde l'exhibitionniste qui est honteux. En revanche, Lacan dit du voyeur surpris dans l'action de regarder par un trou de serrure : « Un regard le surprend dans la fonction de voyeur, le déroute, le chavire, et le réduit au sentiment de la honte »[21]. Dans l'exemple du trou de la serrure, je suis vu en train de regarder, surpris par hasard dans cette posture. Et la surprise me fait apercevoir dans la honte quelque chose que je ne voyais pas avant l'irruption de l'autre. Cette surprise retient l'attention de Lacan en tant qu'elle est homologue au mode de fonctionnement de l'inconscient.

[21] Lacan J., *Le* Séminaire, Livre XI, *op. cit.,* p. 80.

Frank Rollier

Le traitement de la jouissance honteuse par la vertu, versus le discours analytique.

Argument : La vertu, signifiant maître dans la Rome antique, fût la marque du discours révolutionnaire de Robespierre. Aujourd'hui, ce signifiant revient en force et accompagne le retour du religieux, ce qui se manifeste en particulier dans l'obsession de la repentance et plus violemment dans le discours du djihadisme.
Le discours de l'analyste est d'une autre trempe, car son désir « n'est pas un désir pur » (Lacan).

Le discours de la vertu

« Je vous demande de remettre la vertu au goût du jour ». C'est avec ces mots qu'un procureur a demandé récemment aux juges de condamner un homme politique suspecté de détournement de fonds publics. La vertu fait retour dans le discours du maître, on parle de « pratiques vertueuses », au-delà du champ sexuel où la « petite vertu » avait déjà ses lettres de noblesse. La vertu est une figure du surmoi contemporain.
Virtus est un signifiant maître dans la Rome antique, qui est littéralement la qualité propre du *vir*, c'est-à-dire du mâle. Aussi, la première acception du mot fut-elle de désigner le courage physique dont doit faire preuve le soldat et, à ce titre, elle avait son temple à Rome.
Sous l'influence de la pensée philosophique grecque, *virtus* connut une extension imprévue et désigna le courage moral nécessaire pour accéder à la sagesse et, plus généralement, la rectitude morale, par opposition au vice, au *vitium*, c'est-à-dire à tout ce qui dévie la conduite morale de l'homme. Avec l'avènement du christianisme, la vertu devint l'attribut de celui qui pense d'abord à sauver autrui.
Ce signifiant connaît un renouveau flamboyant à la Révolution et il est au cœur du discours de Robespierre, pour qui la vertu est un signifiant-maitre : « les autres révolutions n'exigeaient que de l'ambition ; la nôtre impose des

vertus »[1]. Dans les jeux de cartes, sa figure remplace celle de la Dame et elle est couplée à celle de la Justice, représentée avec ses attributs classiques (le glaive et la balance) à l'exclusion du bandeau sur les yeux ; le regard scrutateur est au service d'une justice révolutionnaire, volontiers expéditive et soumise au caprice d'un Autre tout puissant. La vertu commande au patriote d'être prêt à sacrifier sa vie et celle de ses proches. Robespierre, qui était déiste et a instauré le culte de l'Être suprême, se fait l'apôtre d'un désir pur, se prétendant au-delà de la haine, certain d'incarner la voix du peuple dont il fixe les objectifs. Il propose d'écraser par la terreur tous ceux qui n'y concourent pas. En effet, la terreur fait taire, comme P. Bosquin-Caroz en a témoigné à la suite des attentats de novembre qui ont conduit à ce que les Journées de l'Ecole ne puissent se tenir[2]. Robespierre théorise et surtout met en acte la nécessité d'un couple vertu-terreur, soutenant que « le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu, sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante »[3] (Discours sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention, le 5 février 1794). Le patriote se doit d'être exemplaire dans sa vie publique et aussi dans sa vie privée et sociale, qui sont sacrifiées à la vertu. La transparence est déjà un impératif nécessaire pour ne pas être accusé de compromission ou de conspirations. Lui-même se présente comme intransigeant sur les valeurs d'égalité promues par 1789 et incorruptible. On peut faire l'hypothèse qu'il incarne une figure de l'exception.

Aujourd'hui

La repentance est l'un des noms de la vertu et elle a pris l'allure d'une épidémie depuis que Jean-Paul II en a lancé le virus, en demandant pardon une centaine de fois au nom de l'Église, pour les croisades, le procès de Galilée, les guerres de religion, la traite des noirs, les violences faites aux femmes, aux juifs, aux Indiens d'Amérique, ou celles engendrées par les dictatures, par l'Inquisition, l'intégrisme, le racisme, la mafia… L'Église

[1] Discours du 8 Thermidor An II, deux jours avant son exécution.
[2] Bosquin-Caroz P., « Post-trauma », L'*Hebdo-Blog* N° 55.
[3] Zizek S., *Robespierre : entre vertu et terreur. Les plus beaux discours de Robespierre*, Stock, Paris, 2008, p. 232.

anglicane demande aussi pardon à Darwin, le gouvernement canadien aux Inuits, etc. L'an dernier, le pape François a « humblement » exprimé ses regrets pour les « péchés » et les « blessures » infligés aux peuples autochtones d'Amérique du Sud par l'Église catholique lors de l'arrivée des colons européens et a aussi demandé pardon, au nom de l'Église, pour les scandales récents ayant secoué le Vatican. Tout le monde demande pardon, jusqu'à l'EDF qui demande pardon pour les pannes de secteur : on demande pardon et on s'en lave les mains.

Beckett, dans *En attendant Godot* fait dire à Vladimir : « Si on se repentait ? - Eh bien... On n'aurait pas besoin d'entrer dans les détails ». Nous qui avons une expérience de la psychanalyse, nous accordons justement la plus grande importance aux détails, aux « divins détails », ainsi que J-A Miller les nomme parce qu'ils recèlent l'objet de jouissance, l'objet petit α. C'est bien cette dimension de jouissance et la honte qui peut y être attachée qui sont évacuées dans la demande de pardon.

Comme D. Halfon l'a indiqué la dernière fois, c'est la culpabilité qui peut se muer en demande de pardon, et c'est à cela qu'invite le discours du maitre contemporain. Éric Laurent**,** dans un article sur « La honte et la haine de soi », note que « le pardon, comme le savoir absolu » – il fait là référence à Hegel – « délivre de la question de la vérité. Il [le pardon] assure l'homogénéité du monde ; toutes les jouissances mauvaises pourraient être réintégrées par le pardon »[4]. La demande de pardon vient en place de la honte. À noter pourtant que, dans un livre à paraître, le pape François ne fait pas l'impasse sur la honte, déclarant que « la honte est une grâce : quand on ressent la miséricorde de Dieu, on a vraiment honte de soi-même »[5] ; il s'agit donc d'une honte qui ferait suite à la demande de pardon, une fois celle-ci exaucée.

Lacan, dans son Séminaire sur *L'envers de la psychanalyse*, dans les suites de mai 68, note qu'un point essentiel du système est « la production de honte »[6]. Il fait référence au système traditionnel, celui « qui tient au signifiant-maître »[7] et qui, de ce fait, produisait de la honte.

---

[4] Laurent E., « La honte et la haine de soi », Elucidation N° 3, p. 27.

[5] Pape François, *Le nom de Dieu est miséricorde*.

[6] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse,* Seuil, Paris 1991, p. 220.

[7] Miller J.-A., « Note sur la honte », La Cause Freudienne N° 54, Navarin, p. 18.

Or Lacan ajoutait, parlant de ces années-là où les étudiants « contestaient », étaient fascinés par la « lutte des classes » et prompts à s'identifier aux opprimés du « système », que « l'étudiant n'est pas déplacé à se sentir frère, comme on dit, non pas avec le prolétariat, mais avec le sous-prolétariat », donc à se situer hors système, « avec les déchets du système »[8] comme le formule J.-A. Miller. Quelle en était la conséquence pour ces étudiants qui se voulaient hors système ? Lacan nous dit que « Cela se traduit - c'est l'impudence »[9] (Littré : Manque de ce qui fait la bonne honte. « Ton impudence, Téméraire vieillard, aura sa récompense ». [Corneille, *Le Cid*]). Les étudiants de l'époque étaient donc déjà des « éhontés », ce qui ne les empêchait pas, disait Lacan, de « buter à chaque pas sur une honte de vivre gratinée »[10]. J.-A. Miller, lorsqu'il commente ces lignes, ajoute que nous sommes aujourd'hui, à la différence des années 68, « dans un système qui annule la fonction de la honte »[11] et qui d'emblée produit de l'impudence. Il conclue son commentaire en notant qu'aujourd'hui « il est demandé au sujet de la civilisation de ne plus avoir honte de sa jouissance », mais d'avoir honte « de son désir ». Par contre, la position de victime est idéalisée, et la quête d'indemnisations encouragée, ce qui est à l'opposé de l'éthique de la responsabilité que nous soutenons. Cette victimisation est entretenue par les lobbies religieux à propos des questions de société – le mariage pour tous, l'euthanasie, l'avortement (aux USA) : la famille, les enfants, les fœtus, les sujets en fin de vie, tous sont des victimes.

Cependant, la « libération de jouissance » caractéristique de notre époque, si elle affranchit certains sujets de toute honte, en pousse d'autres vers une dénonciation de la jouissance honteuse et une quête de signifiants-maitres sous lesquels se ranger. Un auteur du siècle dernier, Léon Tolstoï, donnait une version de ce retour du religieux à travers le discours délirant du héros de son roman *La sonate à Kreutzer* (contemporain de *L'interprétation des rêves* de Freud), discours qui reflète les croyances de l'écrivain qui s'était « converti » à une version très singulière du christianisme.

---

[8] *Ibid.*

[9] Lacan J., *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit*., p. 220.

[10] *Ibid*., p. 211.

[11] Miller J.-A., « Note sur la honte », *op. cit.,* p. 18..

Le héros dénonce « l'impudeur » de la société et soutient que « l'amour est chose vile et malpropre dont on ne peut parler sans dégoût et sans honte »[12]. Il confesse aussi qu'il était « un horrible porc » alors qu'il se croyait un ange et se fait le prophète d'un monde guidé par « l'idéal de bonté qui ne saurait être réalisé que par l'abstinence et la pureté ».
L'idéal de pureté**,** qui soutient ici une construction délirante, apparaît comme un traitement de la honte, de la jouissance honteuse ; ainsi que Nathalie Jaudel le notait dans un article de *Lacan Quotidien* sur le djihadisme[13]. Le retour du religieux peut s'opérer par rétrécissement du champ sémantique à des binaires – bon/ mauvais, pur/impur – qui ne laissent place à aucune « zone grise », à aucune dialectique.

Deux patients « vertueux »

1- Monsieur P.

Il vient après avoir trompé sa femme, ce qui a pour effet de mettre son couple en péril, celle-ci lui refusant tout pardon et tentant de lui faire honte. Cet unique passage à l'acte a lieu dans un contexte de vie sexuelle réduite à sa plus simple expression, puisqu'il est éjaculateur précoce et que sa femme, selon lui, serait peu portée sur la chose. Depuis longtemps, il est accroché à la pornographie dont il dit qu'elle est sa nourriture, comme un buffet où il peut goûter de tout avec gourmandise. Regard et oralité (la demande d'amour) sont donc convoqués dans cette compulsion qui, elle, lui fait honte. La « gourmandise du surmoi » le pousse à « les avoir toutes », mais seulement à travers un écran. Il dit son besoin d'évaluer les femmes et je l'invite à entendre l'équivoque de ce *dévaluer* les femmes.
Au tout début de l'adolescence, il avait appris un secret familial : son frère est l'enfant que sa mère a eu avec un frère de son père. Face à ce non-sens, et à ce qu'il a vécu comme une déchéance maternelle, se sont mises en place deux réponses : un habitus masturbatoire qu'il ne quittera jamais et un intérêt pour la religion qui contraste avec ce qu'il appelle l'irrespect de ses parents, dont chacun avait une pente marquée à la transgression.
Il est divisé par l'amour de sa femme : devrait-il à nouveau la tromper, la quitter ? Elle se présente comme une sainte qui ne lui pardonne pas son

[12] Tolstoï L., *La sonate à Kreutzer*, chapitre XIII.
[13] Jaudel N., « Les enragés du symbolique », *Lacan Quotidien* N° 551.

unique escapade ; aussi, il dit se « sacrifier sur l'autel de la vertu » et respecter l'interdit : les femmes sont le fruit défendu du Jardin d'Eden. Aussi reste-t-il « vertueux » et pornophile, sage comme une image… Pourtant, selon la formule établie par Freud dans *Malaise dans la civilisation,* « plus le sujet est vertueux »[14], plus le surmoi est sévère et plus les tentations croissent (ce que Flaubert a merveilleusement montré *dans La tentation de Saint Antoine*). Mr P. découvre qu'il jouit d'être « l'esclave » de sa femme. Derrière son idéal vertueux d'être un enfant puis un mari irréprochables, s'esquisse le fantasme de jouir de rester l'enfant soumis d'une maitresse femme, où la figure de sa mère peu aimante (qui lui préférait le fils adultérin) le dispute à celle de sa femme terrorisante ; les deux femmes le soumettant « à des paroles qui tuent ».

2- Monsieur J.

Peu après son mariage, cet homme s'est trouvé la proie de phénomènes hallucinatoires. Après ce moment d'angoisse et d'énigme, il a acquis « la conviction » qu'il avait été « touché par la grâce » et allait pouvoir « être le sauveur » de sa femme divorcée et « l'amener à la foi », voire être un ange qui allait « sauver le monde ». Ayant « trouvé ce qu'il cherchait », ce sujet a alors « choisi d'exister » pour se vouer à une mission pour laquelle « les hommes l'attendent » : leur « apprendre à vivre avec l'esprit et non avec le sexe ». Dans cette position délirante, où l'idéal du moi vient occuper la place de l'Autre, il développe lors du début du traitement un réseau de personnes fragiles ou victimes de drames divers, surtout des femmes, qui peuvent l'appeler au secours à tout moment. Il répond à leur demande, les reçoit ou se rend à leur chevet pour les « soutenir », en se défendant de toute tentation sexuelle. Le thème central qui infiltre son discours charitable est que « le sexe, ça n'est pas tout » et il s'emploie à leur faire honte. Son idéal vertueux est d'être un saint et il pose une alternative : « soit on vit avec le sexe, soit on vit avec l'esprit » qui n'admet pas d'oscillation, de « zone grise ». À l'énigme du désir d'une femme, ou du désir de la Mère (DM) pour faire référence au mathème de la métaphore du Nom-du-Père[15], il accroche

[14] Freud S., *Malaise dans la civilisation*, PUF, p. 82.

[15] $\frac{DM}{x} \quad \frac{NdP}{DM} \rightarrow A\,(1phi)$

le signifiant « sauveur », tentant ainsi de trouver une solution logique au trou sans fond que représente pour lui l'impossible écriture du *rapport sexuel.* Ce traitement au long cours a été orienté par une boussole : qu'il ne se prenne pas pour le sauveur qui délivre les femmes du sexe. Après plusieurs années, il a trouvé un mode de lien social apaisé, tissé par sa conviction de représenter une « présence amicale » auprès des autres, d'être un « pilier » et un « éclaireur ». Il voudrait surtout « redonner aux êtres humains les valeurs perdues », en se faisant le messager de signifiants-maîtres que sont l'amour du prochain, la mesure, le respect de l'autorité paternelle, la soumission aux lois pour le bon ordre des choses. Lui, pour qui la fonction paternelle est forclose, se voudrait restaurateur du Nom-du-père, en tentant d'incarner une figure vertueuse qui relève de l'exception. Ainsi a-t-il trouvé un certain savoir y faire avec la jouissance de l'Autre.

Le discours djihadiste

Le Discours du maître peut donc traiter la culpabilité par le pardon, mais une autre version de ce discours est d'utiliser la culpabilité comme un moteur propulsant un discours mélancolique. C'est ce que réalise le discours djihadiste par lequel le couple vertu-terreur vit des jours fastes. Il ne récuse pas le signifiant "terroriste", dont l'acte se déploie au nom d'un idéal de pureté fondé dans une loi écrite, la Charia ; le *halal* s'opposant au *haram*. Le djihad est en place de signifiant-maître qui, couplé à l'Idéal religieux, commande au sujet d'orienter la pulsion vers le sacrifice. Cet attrait de l'Idéal traite l'absence de repères et donne une orientation au sujet déboussolé. Mais cet attrait se noue résolument à la pulsion de mort, ce qui se révèle de deux manières :

- Dans la haine de l'Autre qui est affichée et justifie le suicide meurtrier. On note que ce discours récuse le signifiant suicide, cet acte étant interdit, et lui préfère celui de martyr. Le suicide meurtrier réalise en acte le nouage d'une position de déchet, de l'offrande au Dieu obscur et d'une jouissance sans limite, le tout dans une violence qui, comme le disait P. Fari, est « affine à la modernité dans son exhibition éhontée »[16]. Le djihadiste, tout comme le sujet mélancolique, est vertueux et ne manifeste aucune honte. Avec le Freud de « Deuil et mélancolie », on pourrait même dire que c'est « le trait opposé »

[16] Fari P., « Le djihadisme, en prise sur la modernité », *Lacan Quotidien* N° 505.

qui apparaît : « il s'épanche auprès d'autrui de façon importune, trouvant satisfaction à s'exposer à nu »[17]. Rappelons-nous aussi que Freud, parlant du sujet mélancolique, insistait sur la dimension primitive de révolte qui évolue « vers l'accablement mélancolique »[18]. Mais à l'inverse, l'exposition par les dits-terroristes de leur haine de l'Autre les distingue des sujets mélancoliques qui, eux, affichent une haine de soi. Chez ceux-ci, les auto-accusations, qui vont jusqu'à l'identification à l'objet déchet, masquent avec succès leur haine de l'Autre car, ainsi que Freud l'a explicitement indiqué, « Toutes les paroles dépréciatives qu'ils prononcent à l'encontre d'eux-mêmes sont au fond adressées à l'encontre d'un autre »[19].

- La pulsion de mort se noue aussi à la culpabilité massive dont certains djihadistes, en route pour la Syrie, témoignent ; une culpabilité concernant le mode de vie de débauche qu'ils décident de quitter. Je fais l'hypothèse d'une position de jouissance mélancolique à laquelle ils sont invités à s'identifier lorsqu'ils décident, pour racheter leurs fautes, de renoncer au « bas monde matérialiste » et à « l'ignorance » de la période préislamique[20], pour se faire objet de sacrifice (en se suicidant) et de terreur (en assassinant). Dans cette perspective « mélancolique » où le sujet s'auto-accuse, la jouissance de la voie du martyr est, selon l'un de ces candidats, « un accès VIP pour le paradis »[21]. Le djihadiste obéit ainsi à un programme mélancolique installé par son maître[22] : sa vie dissolue mérite la mort mais, en l'offrant à Dieu en même temps qu'il attente à celles des « idolâtres », il rachète ses fautes et réalise le programme de purification planifié par son mentor. Qui plus est, il y a un plus de jouir : grâce à sa mort assassine, il se fait un nom, il devient un martyr glorifié par la communauté dans laquelle son acte l'inscrit et il jouit de la reconnaissance d'un Autre tout puissant.

« La modestie m'aidait à briller, l'humilité à vaincre et la vertu à opprimer ». Albert Camus, *La chute*.

---

[17] Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Idées, Paris, 1977, p. 154.
[18] *Ibid*., p. 157.
[19] *Ibid*.
[20] Thomson D., *Les français djihadistes*, Les Arènes, Paris, 2014, p. 24.
[21] *Ibid*., p.35.
[22] Rollier F., « Le programme mélancolique du djihadisme », *Lacan Quotidien* N° 553.

Le discours de l'analyste

En 1969, Lacan était invité à l'université de Vincennes. Chahuté par les étudiants, il leur lançait : « Le régime vous montre. Il dit – *Regardez les jouir* »[23]. J-A Miller complète cet énoncé, à notre époque de la généralisation des *reality shows*, en précisant qu'il s'agit de les regarder jouir « pour en jouir », marquant ainsi que le regard contemporain de l'Autre « ne porte plus la honte »[24].

Quelques mois après Vincennes, Lacan consacre à la honte le dernier chapitre de son Séminaire sur « L'envers de la psychanalyse » et il lance à ses auditeurs, dont une majorité d'analystes : « Il ne vous manque […] qu'un peu de honte »[25], remarquant qu'il lui arrive « pas trop, mais justement assez » de leur faire honte[26]. Interrogeons-nous sur ce « faire honte ». À la différence du « faire honte » du maître, « qui procède par fixation identificatoire » – et le discours du maitre djihadiste est à cet égard enseignant – le « faire honte » de l'analyste, au lieu de fixer, vise – nous dit E. Laurent – « à dissocier le sujet d'avec le signifiant-maître et, par-là, à faire apercevoir la jouissance que le sujet tire du signifiant-maître »[27]. Lacan dit même que la honte « C'est peut-être bien ça, le trou d'où jaillit le signifiant-maître »[28]. Et précisons que le « faire honte » de Lacan, lui, ne suppose pas de pardon[29]. « Le désir de l'analyste », concept inventé par Lacan, va dans le sens contraire à l'identification, il « n'est pas un désir pur »[30], il ne vise pas à convertir au nom d'une religion.

Prenons la pureté revendiquée par Robespierre, ce S_1 auquel il « invite » à s'identifier et voyons comment le discours de l'analyste s'y oppose. La pureté, chez Robespierre, se décline avec quelques autres signifiants-maîtres :

---

[23] Lacan J., *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.,* p. 240.
[24] Miller J.-A., « Note sur la honte », *op.cit.,* p.10.
[25] Lacan J., *L'envers de la psychanalyse*, p. 211.
[26] *Ibid*., p. 223.
[27] Laurent E., « La honte et la haine de soi », *op. cit*., p. 27.
[28] *Ibid*., p. 218.
[29] *Ibid.*
[30] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris 1973, p. 248.

– la vérité d'abord, qui est, dit-il, « la seule arme qui reste entre les mains des intrépides défenseurs de la liberté pour terrasser les perfides agents de l'aristocratie »[31]. Pour Lacan, la cure ne vise pas la vérité des faits, contrairement à ce que Freud a longtemps recherché - comme on le voit par exemple dans la cure de l'Homme aux loups. La vérité est menteuse - ce que, dans ce même chapitre de *l'Envers*, Lacan énonce plus crument (en citant l'interview qui a donné le texte *Radiophonie*) : « la vérité est séduction d'abord, et pour vous couillonner »[32]. D'ailleurs, en fait de vérité révolutionnaire, il énonce que « c'est la fête de toute révolution : que le trouble de la vérité en soit rejeté aux ténèbres »[33]. Ce que vise l'analyse n'est pas la vérité, mais c'est le réel qui a déterminé l'écriture du fantasme. Lacan pose que la vérité du sujet « n'est pas en lui-même, mais, comme l'analyse le démontre, dans un objet, de nature voilée »[34], soit l'objet petit α.
– Robespierre se réfère aussi à la « volonté générale » (thème emprunté à Rousseau qui le développe dans le *Contrat social*) et à la sagesse universelle et il réfute « le droit d'avoir une volonté contraire à la volonté générale et une sagesse différente de la sagesse universelle »[35]. La conséquence que Robespierre tire de cette « volonté générale » est que « les peuples ne jugent pas comme les cours judiciaires. Ils ne rendent point de sentences ; ils lancent la foudre. Ils ne condamnent pas les rois, ils les replongent dans le néant »[36]. À l'opposé de cette volonté d'imposer le Un pour tous, le discours de l'analyste met au travail le sujet dans sa singularité, avec ses détails divins ou diaboliques, pour l'amener à produire ses S1 singuliers.

a (agent)	→	**$** (travail)
$\mathbf{S_2}$ (vérité)	//	$\mathbf{S_1}$ (production)

Ce discours met l'objet petit α en place d'agent ; le savoir S_2 – qui est en position de vérité – restant sous la barre. En mettant le sujet divisé $ (ou la

[31] Zizek S., « Robespierre : entre vertu et terreur », *op. cit.,* p. 173.
[32] Lacan J., *L'envers de la psychanalyse,op. cit.,* p. 214.
[33] Lacan J., « Radiophonie », *Autres Ecrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 443.
[34] Lacan J., *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *op. cit.,* p. 10.
[35] *Ibid*., p. 160.
[36] Zizek S., *op. cit.,* p.154.

division du sujet) au travail, ce discours vise à la production, à l'extraction de signifiants maîtres notés S_1. Une chute des identifications l'accompagne, en particulier des identifications verticales, celles qui se font au maître ou au père. L'analyse conduit de la logique phallique du pour tous, à la logique du *un par un* qui caractérise la position féminine (je fais là référence au tableau de la sexuation dans le Séminaire *Encore*). De ce fait, l'analyse féminise et l'analyste est féminisé par son acte.

– Le vertueux Robespierre se veut au-delà de la haine *ad hominem* ; il croit être le garant de la « volonté » du peuple en s'identifiant aux idéaux de la révolution et il exalte « cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois »[37]. Il ajoute qu'il n'a « pour Louis ni amour, ni haine. Je ne hais que ses forfaits »[38] […] « Louis doit mourir parce qu'il faut qu'on donne un grand exemple au monde »[39]. Lui-même se présente comme le citoyen pur, exempt de passions et de vices, préférant « le charme du bonheur aux ennuis de la volupté »[40]. À cette volonté de renoncer aux passions de l'être, l'analyse lacanienne oppose la mise au jour de *l'hainamoration et :* « qu'il n'y a pas d'amour sans haine »[41].

– Là où Robespierre pourfend « l'abjection du moi personnel »[42], l'analyse conduit à la rencontre du sujet avec son abject. Lacan, dans le Séminaire XI, énonce que « Jusqu'à l'analyse, le chemin de la connaissance a toujours été tracé dans celui d'une purification du sujet, du *percipiens*. Eh bien ! Nous, nous disons que nous fondons l'assurance du sujet dans sa rencontre avec la saloperie qui peut le supporter, avec le petit α, dont il n'est pas illégitime de dire que sa présence est nécessaire »[43]. En effet, précise Lacan dans ce même Séminaire, le désir de l'analyste « isole le α, et le met à la plus grande distance possible du I que lui, l'analyste, est appelé par le sujet à incarner »[44]. Extraire l'objet petit α, le tenir aussi loin que possible de l'Idéal,

[37] *Ibid*., p. 226.
[38] *Ibid*., p. 161.
[39] *Ibid*., pp. 162-163.
[40] *Ibid*., p. 225.
[41] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XX, *Encore*, Seuil, p. 84.
[42] Zizek S., *op. cit.,* p. 228.
[43] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *op. cit.,* p. 232.
[44] *Ibid*., p. 245.

de ce grand I que Lacan nomme le « grand I idéalisant de l'identification [45]», c'est une visée qui ne fait certes pas de l'analyste un religieux, ni même quelqu'un qui voudrait le bien du sujet. Si Lacan, dans *Télévision,* compare l'analyste à « un saint », c'est pour pointer la position de quelqu'un qui « ne fait pas la charité. Plutôt se met-il à faire le déchet : il *décharite ».* Autrement dit, le saint ou l'analyste, c'est « l'objet petit α incarné » (note de J.-A. Miller en *Marginalia*). *A contrario* de la position de jouissance incarnée par le maître, de la vertu d'un Robespierre qui se dit « esclave de la liberté » et « martyr vivant de la république », le discours analytique propose la découverte de la jouissance ignorée du sujet, non sans la recouvrir du voile de la pudeur. Et figurez-vous que, parlant de l'impossible écriture d'un *rapport sexuel,* Lacan a cette parole : « La seule vertu que je vois sortir de cette question, s'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est la pudeur »[46]. La pudeur peut donc être une vertu, en tant qu'elle est une réponse du sujet au non-rapport sexuel[47], mais c'est une réponse qui tient compte de l'objet α.

[45] *Ibid*., p. 244.
[46] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les non-dupes errent*, leçon du 13 mars 1974, (inédit).
[47] Monribot P., « La pudeur originelle », Quarto N° 90, p. 36.

François Bony

Le Surmoi et le malaise contemporain

Lors de la lecture de « Télévision », que nous avons effectuée l'année dernière, en traitant de l'impératif catégorique Kantien j'avais évoqué deux modes de traitement de la jouissance :
– L'un par le surmoi, qui pousse à la culpabilité et à la tristesse. Culpabilité face à laquelle on peut convoquer deux postures : le « faire honte » ou le pardon. Remarquons ici que le pardon, s'il « délivre de la question de la vérité […] assure l'homogénéité du monde (en tant que) toutes les jouissances mauvaises pourraient y être réintégrées par le pardon »[1]. « Dieu me pardonne car c'est son métier » dit ainsi, non sans humour, Heine Heinrich. Tandis que le « faire honte », lui, « ne consiste pas à fixer, mais à dissocier le sujet d'avec le signifiant maître », afin de lui « faire apercevoir la jouissance que le sujet tire du signifiant-maître »[2].
– L'autre par le bien-dire, qui s'accompagne plutôt de l'affect de joie et qui s'associe à la « vertu du gay-sçavoir »[3]. Notons ici que Lacan utilise le mot vertu.

Mon point de départ sera donc la question du Surmoi que Freud met au centre du « Malaise dans la civilisation ». Ce point ressort sans cesse de l'argument de notre section clinique. Je cite : « L'impératif de jouissance aux commandes propage aussi une demande d'hyper-normativité, conforme aux exigences du surmoi obscène. […] Le surmoi actuel impose de « tout dire » et « tout montrer » […] Au fond, une nouvelle clinique s'ouvre à nous : celle de la croyance, de la soumission, de l'emprise ; autant de « déclinaisons de

[1] Laurent E., « La honte et la haine de soi », Elucidation, N° 3, Atelier de psychanalyse appliquée, 82 rue Blanche, p. 27.
[2] Ibid.
[3] Lacan J., « Télévision », *Autres Ecrits,* Seuil, Paris, p. 40.

la dépendance », car notre époque est celle de l'addiction généralisée et de ce que nous appelons les « pathologies du surmoi »[4].
Nous développerons la question du surmoi chez Freud et chez Lacan puis, si l'on veut bien suivre Marie-Hélène Brousse, nous verrons que ce qui caractérise sur le plan analytique ce que les sociologues nomment l'hyper modernité, c'est « une modification du surmoi »[5].

Le surmoi chez Freud

Le surmoi est une création tardive de Freud. Il voit le jour dans « Le moi et le ça », en 1923. C'est l'innovation de la seconde topique. Freud présente le surmoi comme une entité indépendante du moi qui peut considérer celui-ci comme « son esclave » et le traiter avec cruauté, comme dans la mélancolie (c'est là l'exemple souvent repris par Freud pour montrer l'autonomie dont jouit le surmoi vis-à-vis du moi).
Si la première topique, avec la dimension de l'inconscient à déchiffrer et du refoulement, répond à la clinique de l'hystérie, la seconde – celle où le ça correspond à un inconscient pulsionnel libidinal plus qu'à une vérité cachée – est liée à la prise en compte de la névrose obsessionnelle et aux limites de l'interprétation alors rencontrées. Si Freud délègue au moi la fonction de la conscience, le surmoi, lui, est responsable de la fonction d'« auto-observation » et « d'activité judiciaire de la conscience »[6]. Il représente « de façon absolue la revendication de la moralité. »[7] Soulignons ici que, dès le départ, Freud note « que le surmoi ne peut dénier ses origines dans l'entendu. »[8] Même s'il tient son énergie des forces pulsionnelles du ça, le surmoi – comme l'Idéal du moi – n'en est pas moins l'héritier du complexe d'Œdipe. Il est né « par identification avec le modèle paternel. »[9] Cette identification s'accompagne d'une sublimation qui introduit une « désintrication des pulsions ». La composante érotique n'ayant plus, après

[4] Argument de la Section Clinique de Nice, 2015-2016, « C'est la honte ».
[5] Brousse M.-H., « Le surmoi sous l'empire de la logique du « peer to peer » : variations cliniques », Mental 26/27, p. 44.
[6] Freud S., « La décomposition de la personnalité psychique » (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Galimard, 1986, p. 84.
[7] Freud S., « Le moi et le ça », *Essais de psychanalyse*, Paris, PBP, 1979, p. 268.
[8] Freud S., « La décomposition de la personnalité psychique » *op. cit.,* p. 85.
[9] Freud S., « Le moi et le ça », *op. cit.,* p. 270.

la sublimation, la force de lier « la totalité de la destruction qui s'y adjoignait, […] celle-ci devient libre comme tendance à l'agression et à la destruction. C'est de cette désunion que le surmoi tirerait son trait de dureté et de cruauté, celui du devoir impératif. »[10] Le lieu où l'Eros et les pulsions de mort s'affrontent et se lient, est le ça.

– Dans la névrose obsessionnelle, nous dit Freud, « la désunion de l'amour et de l'agressivité […] est la conséquence d'une régression dans le ça. » Mais le processus « s'est étendu du ça sur le surmoi, qui aiguise maintenant sa sévérité contre le moi innocent. »[11] Sur le plan clinique, rappelons ici le cas de l'Homme aux rats dont le surmoi, toujours plus vorace, n'arrêtait pas de lui adjoindre des épreuves supplémentaires. Le surmoi de l'obsessionnel prend la figure de l'Autre jouisseur, comme le capitaine cruel, traitant sadiquement le sujet qui ne peut prendre, en retour, qu'une position masochiste dans son symptôme. Notons ici que Névrose de contrainte (*Zwangsneurose*) est l'autre nom de la névrose obsessionnelle. Cette « contrainte », impérative, est liée au fait qu'ici le signifiant ne fait pas barrière à la jouissance mais devient, si je puis dire, son « porte-parole ».

– Dans la Mélancolie, « ce qui règne dans le sur-moi, est une pure culture de la pulsion de mort »[12]. Dans cette affection, il arrive que le moi abandonne la partie tant « il se sent haï et persécuté par le surmoi qui, ici encore, entre en scène comme représentant du ça »[13] précise Freud ; c'est alors le passage à l'acte suicidaire. Le surmoi se présente donc déjà, chez Freud, comme un biface né d'une identification au père de l'Œdipe, mais qui n'est pas sans lien avec les forces du ça puisqu'il en est le représentant.

Dans « Malaise dans la civilisation » (1929-1930), Freud note qu'il y a deux origines au sentiment de culpabilité : l'une est l'angoisse devant l'autorité (extérieure), l'autre provient du surmoi. « La première contraint l'homme à renoncer à satisfaire ses pulsions, la seconde, étant donné l'impossibilité de cacher au surmoi la persistance des désirs défendus pousse en outre le sujet à s'auto punir »[14]. On notera donc que, dans le premier cas, il y a une

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.,* p. 268.
[13] *Ibid.,* p. 274.
[14] Freud S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1929, p. 80.

limite : celle de l'autorité que l'autre a sur vous ; tandis que, dans le second, il n'y a plus de limite à ce que s'exerce la sévérité du surmoi. C'est d'ailleurs ce qui est utilisé dans les processus d'autoévaluation qui conduiront plus sûrement le sujet au fameux « burnout ». Freud insistera donc sur cette sévérité du surmoi pour lequel seule l'intention compte, intention qui ne peut lui être dissimulée.

Freud, dans cet ouvrage, parle d'un surmoi culturel[15] transposant au collectif ce qu'il a aperçu au niveau du particulier, ce que Lacan n'aura pas besoin de faire à partir du moment où il parlera de discours. Dans le chapitre V, Freud développe le fait que la société doit refréner l'Eros qui vise à faire de l'Un avec du deux et isole donc du lien social. Il énonce que la civilisation « veut unir entre eux les membres de la société par un lien libidinal ; que, elle s'efforce […] de susciter entre eux de fortes identifications […] qu'elle enfin la plus grande quantité possible de libido inhibée quant au but sexuel, afin de renforcer le lien social par des relations amicales »[16]. C'est à ce propos qu'il s'intéresse au commandement : « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Ce commandement est plus ancien que le Christianisme, mais le Christianisme le met en avant et l'universalise, notamment dans les évangiles de Marc et de Mathieu. Cela devient, dans la religion Chrétienne, le second commandement, après celui qui appelle à l'amour de Dieu. On peut noter que si dans le judaïsme il fallait obéir à la Loi (décalogue) pour être aimé de Dieu en retour, le prochain était alors défini par celui qui, comme lui, obéissait à cette loi. L'ennemi ne faisait pas partie du monde défini par l'appellation « le prochain ». Avec le Christianisme, qui est plus une religion de l'amour que de la Loi, à la différence du judaïsme, l'amour part de Dieu. C'est l'*agapè*, il est universel, il s'adresse aussi au pêcheur. L'amour part de Dieu. L'homme, en retour, peut faire preuve de foi et le prochain est universalisé ; il comporte aussi bien l'ennemi[17]. Avec cette universalisation, la « loi éthique supérieure » devient source de problème. En effet, cette loi est contraire à « la nature humaine primitive » qui veut qu'à l'égard du prochain la haine soit première. L'homme n'est pas cet être tout

[15] *Ibid.,* p.102.

[16] Freud S., *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.,* p. 61.

[17] Nygren A., *Eros et Agapè*, cité par Encalcado J.-C., « L'amour du prochain et la réponse freudienne », Ornicar ? Digital : http://wapol.org/ornicar/articles/enc0055.htm

amour, mais « est un loup pour l'homme »[18]. Du fait de cette « loi morale supérieure », l'agressivité et la méchanceté qui habitent tout humain ne trouvent plus à s'exprimer. Tout cela est pain bénit pour le surmoi qui va retourner l'agressivité contre le sujet. Cette « loi éthique supérieure », qui nous vient du Christianisme, ne fait que nourrir la « gourmandise du surmoi »[19], son exigence, puisque « l'énergie propre à chaque nouvelle agression réprimée »[20] lui est transférée. Si bien que Freud se demande si un jour, du fait de la civilisation, « le sentiment de culpabilité sera si élevé que l'individu le trouvera difficile à supporter »[21]. C'est ici qu'il cite Goethe (*Wilhelm Master*) s'adressant aux puissances célestes :

« Vous nous introduisez dans la vie ;
Vous infligez au malheureux la culpabilité
Puis vous l'abandonnez à la peine,
Car toute faute s'expie ici-bas ».

Sur ce point, on a vu fleurir la dépression comme maladie du siècle. C'est là l'un de ses facteurs causals.
Freud note d'autre part : « il est toujours possible d'unir les uns aux autres par les liens de l'amour une plus grande masse d'hommes, à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups »[22]. Nous pouvons noter ici qu'en Europe, c'est souvent le juif qui a rempli cette fonction d'objet extérieur pour ne pas dire *extime*. Sur ce point, celui de la ségrégation, Lacan nous dira que l'« on n'en a jamais tout à fait fini avec la ségrégation. Je peux vous dire que cela ne fera jamais que reprendre de plus belle. Rien ne peut fonctionner sans cela [...], le α sous une forme vivante, toute fausse-couche qu'elle soit, manifeste qu'elle est l'effet du langage »[23]. Il poursuit : « C'est parce qu'« un homme sait ce qui n'est pas un homme, […] (qu'il) s'affirme être un homme de peur d'être convaincu par

[18] Hobbes T., *De cive.*
[19] Lacan J., « Télévision », *op., cit.,* p. 40.
[20] Freud S., *Malaise dans la civilisation*, *op., cit.,* p. 91.
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid*., p. 68.
[23] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, p. 208.

les hommes de n'être pas homme »[24]. Montrant que, pour lui, la logique du lien social ne part pas – comme chez Freud – de l'identification au leader, mais d'un premier rejet pulsionnel. À ce propos Freud nous indique que, si dans le Christianisme Dieu a fait l'homme à son image et donc sur le modèle de sa perfection, cela ne permet pas à ce dernier de reconnaître sa part abjecte qui sera projetée sur un autre (le juif par exemple), tout comme le mal est projeté sur le personnage du diable[25].
À cette modification du « surmoi culturel » par le christianisme, Lacan en ajoutera une autre, liée à l'avènement du discours de la science, responsable de « la montée au zénith de l'objet α ».

Le surmoi chez Lacan

M.-H. Brousse repère bien dans l'œuvre de Lacan le passage d'un surmoi articulé au père à un surmoi articulé aux pairs et au pire. « On est passé d'un Autre aux autres, dont chacun doit faire partie »[26], commente-t-elle. Dans le Séminaire I, *Les écrits techniques de Freud*, Lacan fait un historique de la notion de surmoi chez Freud, en précisant qu'il apparaît dans « l'histoire de la théorie freudienne sous la forme de la censure »[27]. Il le distingue ensuite de l'Idéal du moi puisqu'« ils paraissent dirigés en sens contraire. Le Surmoi est contraignant, l'Idéal du moi exaltant »[28]. De plus, « Le surmoi se situe essentiellement sur le plan symbolique de la parole, à la différence de l'Idéal du moi »[29]. Puis il nous en donne une définition : « Le surmoi est à la fois la loi et sa destruction. En cela, il est la parole même, le commandement de la loi, pour autant qu'il n'en reste plus que la racine. La loi se réduit tout entière à quelque chose qu'on ne peut même pas exprimer, comme le Tu dois, qui est une parole privée de tous ses sens. C'est en ce sens qu'il finit par s'identifier […] à ce que j'appelle la figure féroce, aux figures que nous pouvons lier aux traumatismes primitifs, quels qu'ils soient

[24] Lacan J., « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée »*(*1945), *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 213.
[25] Freud S., *Malaise dans la civilisation*, *op., cit.,* p. 75.
[26] Brousse M.-H.*,* « Le surmoi sous l'empire de la logique du « peer to peer » », *op., cit.,* p. 45.
[27] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre1, *Les Ecrits techniques de Freud,* Paris, Seuil, p. 220.
[28] *Ibid*., p. 118.
[29] *Ibid.,* p. 119.

que l'enfant a subi »[30] Dans un premier temps donc, Lacan réduit le surmoi à la fonction impérative du langage, mais celui-ci reste articulé à la loi du père comme en témoigne le cas clinique apporté : un sujet de religion islamique qui « avait des symptôme bien singuliers dans le domaine des activités de la main », interprétés dans une première analyse du côté de l'interdit de la masturbation, alors que l'analyse avec Lacan révèlera qu'ils étaient liés à une faute du père. Ce sujet avait entendu que son père, fonctionnaire, avait perdu sa place car c'était un voleur et qu'il devait donc, selon la loi coranique, avoir la main coupée[31]. Nous sommes donc là (en 1953) avec une problématique du surmoi comme frein à la jouissance, que l'on retrouve encore, en 1960, dans « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien ». Lacan énonce : « La loi en effet commanderait-elle : Jouis, que le sujet ne pourrait y répondre que par un : J'ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue »[32].

En face de ces deux énoncés, nous pourrions en mettre deux autres qui montrent que le surmoi va être disjoint du Père :

Un extrait du Séminaire XX : « Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi c'est l'impératif de la jouissance : jouis ! »[33]

Et un dernier extrait du Séminaire XVI : « Il est strictement impossible de concevoir la fonction du surmoi si l'on ne comprend pas […] ce qu'il en est de la fonction de l'objet (α) réalisé par la voix, en tant que support de l'articulation signifiante, la voix pure en tant qu'elle est, oui ou non, instaurée au lieu de l'Autre d'une façon qui est perverse ou qui ne l'est pas »[34].

On voit donc bien qu'au surmoi freudien générateur de renoncement – et qui est d'autant plus féroce que le sujet renonce –, Lacan applique une torsion. Pour lui, le surmoi c'est l'impératif de la jouissance. C'est ce surmoi qui est contemporain de la montée au zénith de l'objet petit α. Voilà le constat qui a été fait par J.-A Miller et E. Laurent dans leur séminaire « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique ». En effet, lorsque dans ce séminaire J.-A.

---

[30] *Ibid*.

[31] *Ibid.,* p. 221.

[32] Lacan J., *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, *op., cit.,* p. 821.

[33] Lacan J., *Encore*, *op., cit.*, p.10.

[34] Lacan J., *D'un Autre à l'autre*, *op., cit.,* p. 258.

Miller s'interroge pour savoir si l'on peut parler d'une grande névrose contemporaine, sa réponse est que « si on pouvait le faire, on pourrait dire que sa détermination principale, c'est l'inexistence de l'Autre-en tant qu'elle rive le sujet au plus de jouir ». Il poursuit : « Le surmoi freudien produit des trucs comme l'interdit, le devoir, voire la culpabilité. Autant de termes qui font exister l'Autre. Ils supposent l'Autre. Le surmoi lacanien, celui que Lacan a dégagé dans Encore, produit lui un impératif tout différent : Jouis. Ce surmoi-là est le surmoi de notre civilisation »[35]

Les débuts de la psychanalyse sont contemporains du règne de la Reine Victoria, où les interdits portaient sur le sexuel et où les formes transgressives existaient comme telles. On voit, avec ce que Lacan appelle « l'avenir de marché commun », la fin de cette valeur transgressive et la transformation de la transgression en droits nouveaux (l'homosexualité par exemple.) « Cela fait partie de la montée au Zénith de la civilisation de la jouissance comme telle »[36], commente E. Laurent. « Ce que la chute du mur de Berlin a rendu manifeste est un régime de l'illimité »[37], poursuit-il en reprenant les « intuitions milanaises »[38] de J.-A Miller. Si bien que si, dans un premier temps, la culpabilité – la jouissance coupable – était liée au non-respect de la règle, elle est maintenant davantage liée au fait de n'avoir pas atteint la satisfaction espérée. Nous sommes à l'époque du : « *I can't get no satisfaction* »[39]. C'est ce que nous a démontré J.-A. Miller à *Comandatuba*, en développant que la boussole de notre civilisation était le plus-de-jouir et non plus la « morale civilisée, au sens de Freud »[40]. À propos des *Stones*, notons que le texte de cette chanson, qui date de 1965, dénonce l'aliénation par la publicité - et les frustrations de tous ordres - qu'engendre la vie dans une société de consommation (toutes les addictions trouvent leurs origines de ce « *I can't get no* »).

---

[35] Miller J.-A. « L'Autre qui n'existe pas », Revue Cause freudienne N° 35, p.10.

[36] Laurent E., « « L'inconscient, c'est la politique », aujourd'hui », *Lacan Quotidien* N° 518 http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/06/LQ-518.pdf

[37] *Ibid*.

[38] Miller J.-A., « Intuitions milanaises », Mental N° 11 & 12, Revue de la NLS, Décembre 2002 et mai 2003.

[39] Rolling Stones, http://www.lacoccinelle.net/246764.html

[40] Miller J.-A., « Une Fantaisie », Mental N° 15, Revue de la NLS, Février 2005.

Nous voyons ici encore la proximité de ce surmoi avec l'objet voix. Cette voix qui, dans le *Loft,* intime aux participants ce qu'ils doivent faire pour éviter d'être éliminés. Notons ici que le « regardez les jouir », adressé aux étudiants de Vincennes dans le but de leur faire honte annonçait, selon ce même Éric Laurent, « le régime de fascination pour les reality shows qui déclinent les façons de jouir, et la monstration du type Loft ». Selon lui, « Nous sommes à l'heure du reality show généralisé, où chacun peut venir à la place de celui que l'on regarde jouir »[41].

« Le surmoi hypermoderne est (donc) l'empire de l'objet instauré au lieu d'un autre qui est mon semblable. La voix fait l'économie de son passage au champ du grand Autre, que ce soit le père, le nom ou même le langage. L'Autre aujourd'hui, c'est la cohorte, soit le semblable chiffré »[42], propose M.-H. Brousse. Elle dit cela alors qu'elle s'interroge sur la forme de L'Autre censé advenir là où c'était le père. C'est alors qu'elle propose sa formule : « Le surmoi du sujet actuel est passé du père aux pairs, et le peer est une version advenue du pire que Lacan promettait. C'est une voix collectivisée, donc aphone, des égaux, à entendre comme vous le voudrez. On est donc passé d'un Autre aux autres, dont chacun doit faire partie »[43]. Dans ce texte, M.-H. Brousse développe le cas d'un homme qui vient la voir car il ne comprend pas le caractère compulsif des téléchargements qu'il effectue sur le net. Pour elle, ce n'est pas la jouissance scopique qui est en jeu dans ce cas, car le sujet n'a pas le temps de voir ce qu'il télécharge. Ce n'est pas non plus le défi à l'Autre dans le vol, ni encore une jouissance de l'accumulation et de la rétention. Par contre, ce qu'elle relève chez ce patient, c'est la mise en avant enthousiaste de l'expression *peer to peer* que le sujet met au rang d'une valeur, valeur de l'échange entre pairs ! Soit la figure du surmoi poussant à l'addiction.

Dans le N° 8 de Papers (2012), Éric Laurent pousse plus loin la réflexion sur le surmoi contemporain. Il différencie ainsi le surmoi du XXIème siècle de celui du XXème. Il nous fait remarquer que, si au XXème il fallait jouir « comme tout le monde », le XXIème implique de « jouir sur mesure ». Le conformisme, nous dit-il, est qu'il faut jouir chacun à sa façon. « Le

[41] Laurent E., « La honte et la haine de soi », Elucidation N° 3, p. 28.
[42] Brousse M.-H., « Le surmoi sous l'empire de la logique du « peer to peer » », *op., cit.,* p. 46.
[43] *Ibid.*, p. 45.

paradoxe, c'est que chacun aura un tatouage différent mais tout le monde aura un tatouage ; comme le symbolique en lui-même ne suffit plus, il est alors nécessaire d'inventer des choses nouvelles avec son corps. Mais le fait que tous doivent inventer leurs solutions particulières n'en est pas moins une forme de conformisme du monde actuel. « Marquez-vous de plus en plus ! », «Distinguez-vous toujours plus des autres ! » […] : c'est la solution sur mesure, une variante du surmoi qui est paradoxale. À la fois on exige une différence absolue, mais à partir d'un processus commun à tous. L'expérience subjective au XXIème siècle doit négocier avec ce surmoi sur mesure »[44].
Cette désorientation subjective provoquée par l'atteinte du symbolique par le discours de la science, provoque en retour un « appel au signifiant-maître d'autant plus exacerbé qu'il apparait comme détaché du reste, et d'autant plus insistant qu'il apparaît clairement comme supplémentaire »[45], selon les propos de J.-A. Miller.

L'actualité nous pousse donc ici à explorer cette autre face du surmoi contemporain, en reprenant cette autre indication d'Éric Laurent, faite à propos des attentats suicides de 2001 (texte écrit en 2002) : « Les meurtres suicides nous posent la question de « A, ce receleur de jouissance », de ce Dieu qui est un nom du surmoi »[46]. Surmoi, à propos duquel M. Bassols nous fait remarquer, en faisant le parallèle avec « l'intégriste intégré », qu'il est « l'ennemi intérieur » dans la psychopathologie freudienne. Surmoi qui « n'a pas d'autre fin que de s'alimenter de la satisfaction même que le sujet s'interdit en son nom […] et ceci à l'intérieur de lui-même. Peut-être cette figure du surmoi, avec sa loi obscène et féroce, explique-t-elle aujourd'hui quelque chose de la fascination que produit sur l'adolescent occidental la loi islamique quand il décide de s'enrôler dans « l'armée ennemie » »[47]. En effet, comme le fait remarquer Réginald Blanchet, le Coran dans le

[44] Laurent E., « Un surmoi sur mesure », Papers 8, AMP, 2012, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2012/02/PAPERS-8-t-f.pdf
[45] Miller J.-A., « Intuitions Milanaises 2 », Mental 12, mai 2003, p.19-23.
[46] Laurent E., « La honte et la haine de soi », *op., cit.,* p. 29.
[47] Bassols M., « L'Islam en Espagne et la loi du surmoi », *Lacan Quotidien* N°492 http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/03/LQ492.pdf

salafisme, notamment celui de l'EI, de *Daesch*, n'admet pas d'interprétation : « c'est la parole de Dieu lui-même, que sa créature ne saurait s'arroger le droit de modifier en l'interprétant »[48]. De plus, le fait que dans l'Islam « Dieu c'est le Un, ce n'est pas un père »[49] fait que, contrairement au christianisme, il ne souffre pas du déclin du père dans la société, et s'accorde très bien avec l'horizontalité d'une société de frères. Société de frères qui existent en désignant comme ennemi à supprimer tout ce qui n'est pas salafiste. Supprimer jusqu'aux zones grises où règnent d'autres façons d'appréhender le discours du prophète, mais aussi zones de coexistence entre musulmans et infidèles, afin de restaurer une discontinuité parfaite entre le bien et le mal. Ceci comme l'a développé N. Jaudel[50] dans son excellent texte, afin de bien identifier, pour reprendre le propos de Philippe, ce qui est bien ou mal, homme ou femme… C'est en ce point que Clotilde Leguil trouve préférable notre « identité incertaine qui est une chance à condition qu'on soit prêt à (la) défendre face aux certitudes de la pulsion de mort »[51].

Selon Lacan, « Le sacrifice, signifie que dans l'objet de nos désirs, nous essayons de trouver le témoignage de la présence du désir de cet Autre » désigné ici comme « le Dieu obscur »[52]. Dieu, quel que soit le dieu, a toujours une structure biface, celle d'un sujet supposé savoir qui présente une face obscure. Si bien que l'interrogation « Que me veut-il ? », cet Autre obscur, peut toujours se poser. C'est, pour A. Zalozyc « au joint de cette structure biface de l'Autre que le sacrifice prend sa signification fondamentale »[53].

Dans les attentats contemporains, le sacrifice touche l'autre et le sujet, comme si celui qui le perpétrait visait en l'autre la part mauvaise de lui-

---

[48] Blanchet R., « Palmyre ne sera pas détruite », *Lacan Quotidien* N° 516. http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/06/LQ516.pdf

[49] Miller J.-A., « En direction de l'adolescence », intervention de clôture à la 3ème Journée de l'Institut de l'Enfant, http://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2015/04/en_direction_de_ladolescence-J A-Miller-ie.pdf

[50] Jaudel N., « Les enragés du symbolique », *Lacan Quotidien* N° 551, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/11/LQ-551-2.pdf

[51] Leguil C., « La haine est sans raison, mais elle n'est pas sans objet », *Lacan Quotidien* N° 554, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/12/LQ-554.pdf

[52] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 247.

[53] Zalozyc A., *Le Sacrifice au Dieu Obscur,* Z éditions, Nice, 1994, p. 11.

même. Beaucoup en effet, avant la radicalisation, ont une trajectoire de petits délinquants ayant joui de la musique et des terrasses comme ceux qu'ils ont visés. Il semble y avoir une certaine concordance avec l'idée Hitlérienne selon laquelle : « Le juif réside toujours en nous. Mais il est plus facile de le combattre sous sa forme corporelle que sous la forme d'un démon invisible »[54]. Il y a là comme l'idée d'aller frapper la jouissance mauvaise chez l'autre avant, dans un effet miroir, que le sujet ne se frappe lui-même. Ceci non sans lui avoir parfois demandé de le regarder dans les yeux, comme le note E. Laurent[55]. On aurait là l'idée d'éliminer toute jouissance autre que celle issue de la volonté du Dieu Un. Mais la jouissance fait retour dans le réel, soit dans la mise à mort de l'autre et du sujet.

Côté Occident, donc, un surmoi qui pousse à jouir du fait de la modification de l'ordre symbolique, du fait de la science qui déboussole les sujets – tout particulièrement les adolescents.

Côté Islam, la proposition d'une boussole (face à la science) qui est de faire selon les dires du prophète, donc pour la jouissance de Dieu, qui représente là une autre face du surmoi – celle qui vise à rétablir du signifiant maître et de la discontinuité. À cela il nous faut rajouter que la figure du martyr du côté des salafiste de l'État Islamique semble prendre une signification nouvelle : « Les martyrs interprètent ainsi ironiquement la civilisation en promouvant l'inutile et la primauté de l'Être-pour-la-mort, comme en réaction à l'utilitarisme et aux fantasmes éternalistes réactualisés par la science. L'attrait du Un sublime de l'idéal intégriste trouve peut-être là sa raison d'être essentielle »[56], nous dit P. Sidon. À celui qui était rejeté, petit délinquant ou en difficulté de trouver une insertion – qui était donc du côté de l'être de déchet de la société occidentale – l'on propose la solution du héros-martyr, une certaine façon de se faire un nom dans l'Être-pour-la-mort et une nouvelle façon de faire communauté autour d'une jouissance singulière si,

[54] Rauschning H., *Hitler m'a dit* , Ed. Aimery Somogy-Librairie Générale Française, 1979, cité in Zalozyc A., *« Le Sacrifice au Dieu Obscur », op., cit*, p. 60.
[55] Laurent E., « Urgences subjectives de la guerre en temps de paix », *Lacan Quotidien* N° 545, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/11/LQ-545.pdf
[56] Sidon P., « La vérité si j'meurs ? », *Lacan Quotidien* N° 549 http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/11/LQ-549.pdf

comme nous l'avons vu plus haut, pour faire communauté il faut un élément extérieur dont le rejet (ce qui fait qu'il a une structure d'objet α) permet de fermer l'ensemble. Soit le fait que « Le crime fondateur n'est pas le meurtre du père, mais la volonté de meurtre de celui qui incarne la jouissance que je rejette »[57], comme le précise E. Laurent. On voit que la jouissance mauvaise en jeu dans le discours raciste est une méconnaissance de cette logique. Mais à cela, L'état islamique vient ici semble-t-il apporter en plus « une solution originale au problème du corps de l'Autre »[58].

J.-A. Miller vient ici nous amener un élément supplémentaire en posant la question de savoir si, d'une certaine façon, nous n'assistons pas avec ce phénomène djihadiste à une « nouvelle alliance entre l'identification et la pulsion ?»[59]. Reprenons ici son développement. Son point de départ est la question de savoir pourquoi des adolescents désorientés peuvent s'en remettre à l'Islam ? La réponse qu'il apporte est que l'Islam est particulièrement adapté à la structure : « Il est particulièrement adéquat à donner une forme sociale au non-rapport sexuel. Il prescrit une stricte séparation des sexes, chacun destiné à être élevé, éduqué séparément de façon hautement différenciée. Il fait du non-rapport un impératif qui proscrit les relations sexuelles hors mariage de façon beaucoup plus absolue »[60] que dans d'autres discours contemporains. C'est donc déjà la prescription d'un mode de faire avec le corps de l'Autre. À propos du corps de l'Autre, on sait que selon Freud, à la puberté, la jouissance change de statut : d'autoérotique elle devient jouissance d'un objet extérieur dans l'acte sexuel. C'est là, pour Lacan, une illusion freudienne, car il n'y a jouissance que du corps propre ou de son fantasme.

C'est en ce point que Miller apporte sa touche personnelle en proposant que le corps de l'Autre s'incarne dans le groupe. La bande, la secte, le groupe, donnant alors un certain accès à une « jouissance du corps de l'Autre dont je fais partie »[61]. Cela dit, précise-t-il, cela se fait généralement sous la forme

---

[57] Laurent E., « Le racisme 2.0 », *Lacan Quotidien* N° 371, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2014/01/LQ-371.pdf

[58] Miller J.-A., « En direction de l'adolescence ».

[59] *Ibid.*

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*

de la sublimation : en chantant ensemble nous pouvons jouir de cet accord, dans tous les sens du terme. Mais la sublimation ne satisfait pas directement la pulsion. Et c'est là, en rapport à ces deux points, qu'en mars 2015, deux mois après les attentats de janvier, J.-A. Miller proposait l'hypothèse selon laquelle, dans le djihadisme, nous pourrions assister à « une nouvelle alliance entre l'identification et la pulsion ». Il prend pour exemple les scènes de décapitation, diffusées via le net dans le monde entier, en se demandant si : « les scènes de décapitation […] et l'enthousiasme de ces scènes ne réalisaient pas une nouvelle alliance entre l'identification et la pulsion, spécialement la pulsion agressive ? »[62]. Voici la suite du texte : « Évidemment, cela s'inscrit dans le cadre du discours du maître. En S_1, le sujet Identifié comme serviteur du désir d'Allah qui se fait agent de la volonté. Quand ce sont les chrétiens, on dit «volonté de castration inscrite dans l'Autre», parce que c'est un rapport de père et fils. Ici, c'est la volonté de mort inscrite dans l'Autre. Elle est au service de la pulsion de mort de l'autre. S_1, c'est le bourreau ; S_2, la victime agenouillée ; la flèche de S_1 vers S_2, la décapitation. Je satisfais à cette volonté de mort. Dans le christianisme, le processus est censé aboutir à la castration du sujet lui-même. Il aboutit, comme dit Lacan, «au narcissisme suprême de la Cause perdue». Je macère, je me prive, je me castre et je suis grand parce que je me suis dévoué à la cause perdue. Mais dans l'islam, il n'y a aucune fascination pour la cause perdue, ni aucune histoire de castration. Là, dans cette dérive qu'est l'État islamique, il y a : je coupe la tête de l'autre et je suis dans le narcissisme de la cause triomphante, pas de la cause perdue. Là on n'est pas dans le tragique grec, on est dans le triomphe islamique »[63].

Triomphe donc, mot qui évoque l'honneur accordé aux héros. Philippe De Georges ne nous indiquait-il pas que la jouissance en question dans le meurtre-suicide du djihadiste était celle décrite dans le troisième paradigme[64] ? Celle du héros ; mais pas celui qui, comme Antigone, comme dans le tragique grec, se sacrifie pour une cause perdue. Ce n'est pas non

[62] *Ibid.*
[63] *Ibid.*
[64] Miller J.-A., *Les six paradigmes de la jouissance,* http://www.pipolnews.eu/wp-content/uploads/2015/01/Les-six-paradigmes-de-la-jouissance-RETR.pdf

plus la cause perdue que recherchent tous nos experts en sociologie et qui fait que l'on trouve autant de cause que d'experts en sociologie. On s'aperçoit donc là que la religion n'est pas simplement un prétexte, qu'elle n'est pas la « seule cause sur le marché »[65] pour les jeunes en quête de radicalisation, comme le propose O. Roy. Mais, comme le dit E. Laurent, qu'il nous faut « prendre au sérieux ce lien (à la religion) et considérer le rapport entre la spécificité du discours théologique et son ancrage dans une martyrologie renouvelée. » Éric Laurent met alors l'accent sur l'exaltation de la figure des « lions de l'islam », depuis l'oncle paternel de Mahomet, le premier martyr musulman, jusqu'à Oussama Ben Laden. « Cette propagande grandiloquente fait des adeptes. Sous l'image d'un grand lion, le site djihadiste français (interdit) *Ansar El-Ghuraba* proclame : « On vit comme des lions, on meurt comme des lions ». Un djihadiste français […] déclare ainsi à une journaliste […] : « Le martyr est probablement le chemin le plus court vers le paradis, et ce n'est pas quelque chose qu'on m'a appris. Je l'ai directement vu sur mes camarades martyrs. Sur leurs visages, j'ai vu la félicité, et j'ai senti l'odeur de musc qu'exhalent leurs dépouilles. » »[66]. N'assiste-on pas là à une nouvelle façon de faire fraternité du côté de la haine ? Nous avons ici affaire à « une altération particulière des idéaux qui ne tiendrait que par un pousse-au-jouir, un pousse au jouir d'une façon nouvelle, qui donne un référent nouveau au vieux nom de martyr »[67].

J.-A. Miller, en 2001, regrettait ainsi le fait que « la psychanalyse ne prend pas racine en terre d'Islam. Il le faudrait pourtant, [ajoutait-il], pour assécher la jouissance mortifère du sacrifice »[68].

On peut noter d'autre part qu'il s'agit, comme le montre P. Fari reprenant le manuel de recrutement d'Al-Qaïda, « d'utiliser et d'exalter la désubjectivation : « si nous parvenons à immuniser l'individu sur le plan confessionnel et opérationnel, il sera habillé d'une cuirasse sécuritaire ».

---

[65] Roy O., « Le Djihad est aujourd'hui la seule cause sur le marché », *Libération* du 3/10/2014, http://www.liberation.fr/planete/2014/10/03/le-jihad-est-aujourd-hui-la-seule-cause-sur-le-marche_1114269

[66] Laurent E., « De la folie de la horde aux triomphes des religions », l'*Hebdo-blog,* N° 56, http://www.hebdo-blog.fr/de-la-folie-de-la-horde-aux-triomphes-des-religions/?print=pdf

[67] Laurent E., « Jouissance et radicalisation », *Lacan Quotidien* N° 528, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/07/LQ-528.pdf

[68] Miller J.-A., « La tendresse des terroristes »*, Lettres à l'opinion éclairée*, Paris, Seuil, 2002.

Telle une « citadelle solide et imprenable, impossible à infiltrer et fière de mourir pour la défense de sa foi, le djihadiste devra « supporter les conséquences traumatisantes de massacres et de meurtres », y compris « s'il doit tuer l'un ou l'ensemble des camarades de son organisation ». La voracité sanguinaire du surmoi ne rencontrera même plus ce fusible que constitue la honte »[69]. En fait, « ils sont déjà morts, socialement ou subjectivement, identifiés qu'ils sont au corps de leur organisation »[70].

Conclusion

Le retour féroce du signifiant maître, par la voie religieuse et/ou autoritaire, est pire que le mal qu'il veut soigner. Apprenons à mieux faire avec l'objet, pour reprendre le titre de C. Leguil, si « la haine est sans raison elle n'est pas sans objet »[71], pour ne pas aller plus loin encore vers le pire. Si le racisme est cet insupportable de la jouissance de l'autre, nous pouvons noter que l'empire romain arrivait à faire coexister des jouissances dissemblables. De même, la religion du Dieu unique est parvenue à faire coexister des jouissances différentes. Si l'on convoque ici l'aphorisme paulinien : « tous vous êtes un »[72], on voit que dans la société hypermoderne faite de « marchés communs », « de marché unique », il ne s'agit pas d'être « un en Jésus-Christ » – comme l'institue Paul – mais bien « un en le produit », « en la jouissance Une » ; la même pour tous ! Si bien que dans cette perspective, on pourra proposer à la suite d'Éric Laurent que : « le stupéfiant [...] c'est l'autre face du racisme »[73], que « l'addiction c'est l'écho, dans les corps, de la déségrégation »[74]. La psychanalyse propose quant à elle une autre modalité de lien social, par l'assomption de la

[69] Fari P., « Le djihadisme en prise sur la modernité », *Lacan Quotidien* N° 505 : http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/04/LQ505.pdf

[70] Gori R., « La crise des valeurs favorise les théofascismes », propos recueillis par Julie Clarini, *Le Monde*, 2 janvier 2016, cité par Laurent E., « De la folie de la horde aux triomphes des religions », l'*Hebdo-blog* N° 56.

[71] Leguil C., « La haine est sans raison, mais elle n'est pas sans objet », *Lacan Quotidien* N° 554, http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2015/12/LQ-554.pdf

[72] Paul de Tarse, « Épître aux Galates » (3, 28), *Nouveau Testament*, Trad. Segond, 1910

[73] Laurent É., « Trois remarques sur la toxicomanie », Quarto, N° 42, décembre 1990, version CD N° 1 à 81, p. 34.

[74] Sidon P., « Le discours universel comme refus de la ségrégation », http://www.lacanquotidien.fr/blog/wp-content/uploads/2012/01/Observatoire-Sidon.pdf

solitude radicale corrélative de l'autisme des jouissances. Elle produit des « épars désassortis »[75], soit un ensemble qui ne fait pas universel mais dont les membres tiennent compte de l'incomplétude et de l'inconsistance de l'Autre, ainsi que des vertus du gay-sçavoir.

Rappelons ici que « l'ascèse freudienne (ce *Wo Es war, Soll Ich werden*) […] ne porte pas sur le domaine de l'idéal, […] son vrai devoir est d'aller contre l'impératif du surmoi [car] elle s'articule d'une orientation du repérage de l'homme par rapport au réel »[76].

[75] Lacan J., « Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 573.

[76] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'éthique de la Psychanalyse,* Le Seuil, 1986, p. 16 et 21.

Frank Rollier

Le démon de la pudeur

Les temps modernes sont ceux de l'impudeur ; l'image commande et la parole est secondaire, la transparence est devenu un *must* ; on peut, on doit tout voir, tout de suite, la dernière obscénité de Donald Trump, le dernier cadavre de migrant échoué sur une plage, mais aussi les facéties et les indiscrétions de nos « amis » des réseaux sociaux. Le chantage à partir de vidéos à contenu sexuel filmées à l'insu du sujet se répand, ainsi qu'en témoignait Amélie le Dall au colloque récent du CPCT en exposant le cas de l'une de ses patientes. L'intimité est souvent violée et ceux qui reçoivent ces adolescents sont confrontés à la difficulté de restaurer ou d'installer chez eux le voile de la pudeur. « La demande de pudeur se fait de plus en plus criante », notait Nathalie Seban dans son argument sur notre thème de l'année. Ce voile, Lacan le nomme démon pour commenter deux occurrences, dans l'antiquité grecque et romaine, de cette question de la pudeur. Relisant le banquet de Platon[1], il s'intéresse à la confession publique et impudique d'Alcibiade qui déclare sa passion pour Socrate et tente de faire de lui, dit Lacan, « quelque chose de complètement soumis […] à l'objet de son désir », c'est-à-dire de le ramener au statut d'objet petit α. Mais c'est un échec, car Socrate interprète Alcibiade le fanfaron en lui disant que tout ce *show* est en fait destiné non pas à lui, mais à Agathon[2]. Alcibiade se couvre alors de honte de s'être ainsi « déshabillé en public ». C'est, nous dit Lacan, que « Le démon de l'*Aïdos*, de la pudeur… C'est cela qui est violé ». Pourquoi le démon de la pudeur ? Bien avant les monothéismes, Socrate appelle démon – *daïmon* (δαίμων) – un génie qui vous accompagne, qui vous souffle des réponses et, surtout, vous dit ce qu'il ne faut pas faire. Il « n'est pas spécialement drôle »[3], dira Lacan. *Ados* désigne en grec la pudeur et la honte, ainsi que l'honneur. Sa

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VIII, *Le Transfert*, Le Seuil, Paris, 1991, pp. 208-11.
[2] *Ibid.*, p. 210.
[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXI, *Les non dupes errent*, séance du 12 mars 1974 (inédit).

traduction latine sera *pudor* qui signifie également la honte, avec une connotation sexuelle patente, comme dans son dérivé *pudenda*, qui désigne les « parties honteuses » ; au-delà du sens sexuel, la *pudor* pouvait aussi exprimer la honte d'être pauvre ou encore celle de refuser le combat, avec une connotation féminine.
Lacan avait déjà mentionné ce démon de la pudeur à propos de la fresque de la Villa des Mystères, à Pompéi (dont l'un des tableaux faisait la couverture de *Télévision*).

Dans son écrit « La signification du phallus », il commente la scène où l'on voit une prêtresse commencer à soulever le voile qui recouvre un panier de forme phallique avec, à ses côtés, un personnage (Aïdos, le démon de la pudeur) lui donnant un coup de bâton. Le démon est en fait une démone, une femme ailée, qui paraît horrifiée et qui, d'une main, fait un geste de refus et de l'autre lève un bâton. Le propos de Lacan est de montrer que le

signifiant du phallus ne fonctionne qu'en tant qu'il reste voilé[4] et que, sous le voile, le panier est vide : il y a un refoulé primordial qui reste inaccessible. Ce qui serait dévoilé, c'est l'horreur de l'absence, une horreur que l'attitude de la démone met en scène. Cette absence et l'affect qu'elle provoque, renvoient à l'horreur que suscite dans la mythologie la tête coupée de Méduse, vision qui change le spectateur en pierre et que Freud interprète comme effroi (*Abscheu*) de l'enfant devant le sexe féminin, devant la castration[5]. Le dévoilement du phallus, tel que figuré dans la fresque, viendrait démentir ce refoulement primordial, cette castration du *parlêtre*, et ce geste impudique s'accompagne d'un retour du phallus dans le réel, sous la forme de la frappe du bâton.

Donc, la pudeur apparaît depuis toujours comme un affect – un démon – couplé à la honte, avec une connotation sexuelle. Il se réveille quand la barrière de l'intime est franchie, que l'impossible n'existe plus. La pudeur serait, j'emprunte la formule à P. Monribot, « comme gardienne de la castration ». C'est précisément en ce point, comme indice de la castration, que Freud repérait la pudeur qui, écrit-il, « passe pour une qualité féminine par excellence mais est bien plus conventionnelle qu'on ne pourrait le croire » et à laquelle « nous attribuons l'intention initiale de masquer le défaut (*defekt*) de l'organe génital ». Freud ajoute : « nous n'oublions pas que, par la suite, elle a assumé d'autres fonctions »[6].

En avançant dans l'histoire, on peut remarquer que dans le théâtre classique français, la pudeur est en effet par excellence un affect féminin. Elle est synonyme de chasteté et c'est à ce titre qu'elle est associée à la honte. Ainsi, Racine fait dire à Phèdre, lorsqu'elle avoue avoir déclaré sa flamme à son beau-fils (Hyppolite le fils de son mari, Thésée, le roi d'Athènes) :

De l'austère pudeur les bornes sont passées,
J'ai déclaré ma honte aux yeux de mon vainqueur,
Et l'espoir malgré moi s'est glissé dans mon cœur[7].

[4] Lacan J., « La signification du phallus », *Ecrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 692.
[5] Freud S., « La tête de Méduse », *Résultats, idées, problèmes* II, PUF, Paris, 1985, p. 49.
[6] Freud S., « La féminité », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard Folio, Paris 1984, p. 177.
[7] Racine J., *Phèdre*, Acte III, scène 1.

Ce versant féminin se précise chez Rousseau où la pudeur vient encadrer la jouissance féminine, pour la maintenir dans les limites de l'ordre patriarcal et de la jouissance phallique. Décrivant dans l'*Emile*, son ouvrage sur l'éducation, le personnage de Sophie, qui est le modèle qu'il construit de « La femme », il indique d'abord que « la femme est faite spécialement pour plaire à l'homme »[8] puis, que les femmes ont des « désirs illimités » auxquels la honte « sert de frein »[9]. Il invoque « l'Être suprême » qui, en livrant la femme à ces désirs illimités, a fort heureusement « joint à ces désirs la pudeur pour les contenir »[10].
En poursuivant cette course à travers l'histoire, un article récent paru sur le blog du journal *Libération*[11] nous apprend que, selon l'étude de Dominique Brancher[12], l'usage du mot pudeur est apparu en français seulement au XVIème siècle ; jusque-là le mot latin *pudor* était traduit par « vergogne », qui voulait dire à la fois honte et pudeur. À partir de la Renaissance, la pudeur désignera une « honte honnête » ce qui permet, écrit la journaliste de *Libé* qui rend compte de cette recherche, de séparer les fonctions basses du corps des fonctions élevées de l'esprit. Il s'agit, dit-elle, « de dresser un mur entre la personne qui excrète, baise, sue, pète ou rote, et la personne qui chante des cantiques ou rédige des poèmes d'amour ». De même, à partir de cette époque, certaines activités corporelles doivent être dissimulées et le contenu des ouvrages médicaux est contrôlé. La pudeur perd ainsi sa référence sexuelle explicite.

J'en viens à la clinique avec, d'abord, une vignette de Lacan concernant l'enfant. Lacan fait part d'un film que lui a apporté Jeanny Aubry (la destinataire de sa *Note sur l'enfant*), film qui montre un enfant devant le miroir, garçon ou fille, il ne se souvient plus, faisant le geste de se passer la main « devant ce qui était peut-être un phallus ou peut-être son absence, et le retirait nettement de l'image ». Lacan met en relation ce geste « d'élision »

[8] Rousseau J.-J., L'*Emile*, Œuvres Complètes, Tome IV, Pléiade, p. 693.
[9] *Ibid*., p. 694.
[10] *Ibid*., p. 695.
[11] http://sexes.blogs.liberation.fr/2015/09/15/quelle-est-la-difference-entre-la-honte-et-la-pudeur/
[12] Brancher D., *Equivoques de la pudeur*, Droz, Paris, 2015.

avec l'unité imaginaire que l'enfant vient d'acquérir et il y voit « l'annonce de ce qui s'appellera plus tard la pudeur »[13].

Une vignette contemporaine, de la clinique du CPCT**.** Mathieu est un garçon de 12 ans qui se dit « perdu », abandonné par sa mère ; celle-ci est divorcée et a eu deux amis successifs auxquels l'enfant s'est attaché, mais ils sont partis. Mathieu vit sous la menace de l'abandon de l'Autre, de la perte d'amour. En réponse à ces séparations, à ce réel, il a constitué un symptôme, une phobie d'endormissement. La mère, que je reçois en sa présence, apporte un autre élément clinique : elle s'étonne que lorsqu'elle est en maillot de bain ou que Mathieu voit un adulte en maillot ou bien un couple qui se tient par la taille, il se cache, alors que, ajoute-t-elle, « pourtant il n'est pas pudique, il se ballade tout nu dans la maison ». Nous avons donc un couple formé :
– D'une part, par l'impudeur de l'enfant pré-pubère qui s'exhibe devant sa mère et sa sœur, témoignant d'une activité pulsionnelle qui appartient à ce que Freud a décrit comme la perversion polymorphe infantile. Freud a aussi noté que « l'enfant ignore la honte » et que c'est pourquoi « cette partie de notre enfance nous apparait comme un paradis »[14].
– Et, d'autre part, l'apparition récente d'une tendance à « se cacher », la naissance d'une pudeur qui lui fait se voiler la face devant ce qui évoque la sexualité. Sur ce point, on peut dire que Mathieu entre dans l'adolescence. On remarque aussi bien dans le film que Lacan relate, que dans cette vignette, que c'est le regard qui entre en jeu comme objet cause de la pudeur. Mathieu s'exhibe devant le regard de l'Autre, qui en est touché puisque sa mère nous le signale, ou bien il se cache d'un autre en tenue légère qui le verrait le regarder.

Dès son premier Séminaire, Lacan a questionné la honte et la pudeur à partir de l'essai de Sartre : *L'être et le néant*. La proposition de Sartre est que la honte de soi est révélée par le regard d'autrui et, ainsi que le commente Lacan, « qu'à partir du moment où ce regard existe, je suis

[13] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXII, *RSI*, séance du 11 mars 1975, (inédit).
[14] Freud S., *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1971, p. 213.

quelque chose d'autre [...] un objet »[15]. Pour Sartre, la honte est le sentiment originel d'avoir perdu son être « dehors, engagé dans un autre être… ». Elle est, écrit-il encore, « un sentiment de chute originelle ». Quant à « la pudeur, en particulier la crainte d'être surpris en état de nudité, elle n'est qu'une spécification symbolique de la honte originelle »[16]. Dix ans plus tard, dans le Séminaire XI, Lacan critiquera l'analyse phénoménologique de Sartre sur le fait qu'il ne distingue pas le regard qui me surprend en train de voir, du regard demandé à l'Autre. Ce qui échappe à Sartre, dit-il, c'est la question du désir.

Vignette

Une analysante, atteinte d'une maladie grave qui touche son corps de femme relatait que, lorsqu'elle était jeune fille, elle avait à se défendre contre le discours intrusif de sa mère, militante du naturisme, qui exigeait d'elle de se déshabiller sur la plage – *Enlève au moins le haut* !, lui disait-elle. En lui intimant de s'exposer nue, de lever le voile sur le réel – la mère soutenant qu'il n'y avait *rien à cacher* –, elle constituait sa fille en objet de désir pour le regard des hommes et en objet de jouissance pour elle, sa mère. La jeune fille revendiquera la pudeur face à ce qu'elle appelait un *étalage de chair*. C'est justement dans son Séminaire sur *Le désir et son interprétation*, que Lacan revient sur la pudeur et fait un pas de plus. Il ne prend pas un exemple clinique, mais analyse une scène du film *La règle du jeu* de Renoir, dans laquelle on voit un collectionneur de boites à musique montrer sa dernière trouvaille et se mettre alors soudainement à rougir, s'effacer, disparaître, dit Lacan. Cette pudeur surgit lorsque le sujet montre non pas ce qui serait « le plus intime de lui-même », mais quelque chose qui est supporté par cet objet précieux qu'il a déniché, quelque chose dit Lacan « qu'il ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même », « quelque chose qui est au bord du plus grand secret »[17]. Ce qui est au-delà de l'objet c'est son désir et le rougissement, qui témoigne de la pudeur, apparaît comme la marque de son désir, à lui-même inconnu. Lacan reviendra sur le lien entre regard et pudeur

[15] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 240.
[16] Sartre J.-P., *L'Etre et le néant*, Tel N° 1, Paris, Gallimard, 1943, p. 329.
[17] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Le Seuil, Paris, p.109.

dans le Séminaire *D'un Autre à l'autre*, en posant une question : « un regard érotique laisse-t-il des traces là où il vient s'inscrire, chez quelque autre ? C'est à ce niveau - précise-t-il - que s'insère la dimension de la pudeur, une dimension qui n'est propre qu'au sujet comme tel »[18]. C'est donc la question de la trace sur le corps, qui pourra se traduire par un mouvement du corps (le geste d'élision dont parle Lacan) ou par un phénomène de corps comme le rougissement.

Vignette

Le rougissement (l'éreuthophobie dans le discours médical), peut faire signe d'une pudeur directement branchée sur le désir sexuel. Ainsi Madame Bovary, lorsque son amant arrive par surprise, « se mordit les lèvres et un flot de sang lui courut sous la peau ». Mais la pudeur peut devenir symptôme, le rougissement s'inscrire dans le corps. Ainsi pour Eva, une analysante, qui rougit à chaque fois qu'elle prend la parole ou qu'un autre l'interpelle. Dans ces situations, « quelque chose intérieurement s'effondre », et sa seule pensée est de fuir, de disparaitre sous terre.

Enfant, sa mère lui interdit de porter les cheveux longs. Quand, dans la rue, certains la prennent pour un garçon, elle proteste et c'est alors qu'elle rougit. Adolescente, elle guette devant le miroir les signes de sa féminité naissante, la mère la surprend, se moque. Son père rit aussi lorsqu'il lui coupe les cheveux ou quand il la surprend dans la salle de bains. Humiliée, Eva se tait et rougit : « rougir me blessait, me faisait fuir, j'avais honte ».

La pudeur dans la cure

• Côté analyste : Rémy Baup a traité des *Usages de la honte dans la cure*, donc je n'y reviens pas, sauf pour amener une référence au démon de la pudeur que fait E. Laurent quand il oppose les deux discours, du maitre et de l'analyste : « Là où le maitre montre, et montre avec impudeur, obscénité, le psychanalyste au contraire remet le voile et évoque ce démon sous la forme de la honte »[19].

• Côté analysant, il faut distinguer :

– la pudeur de l'analysant auquel il faut parfois un long temps pour dévoiler

[18] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Le Seuil, Paris, 2006, p. 315.

[19] Laurent E., « La honte et la haine de soi », Elucidation N° 3.

certains traits de sa jouissance, les différentes valences de l'objet α ; Lacan évoque cette pudeur « qui se monnaye entre honte et dégoût »[20]. Dans l'*Ethique*, il parle de la pudeur comme d'une « barrière, qui garde l'appréhension directe de ce qu'il y a au centre de la conjonction sexuelle ». Cette pudeur est de l'ordre d'une défense qui ménage la rencontre du réel de la pulsion. La pudeur, écrit P. Monribot, « fait un seuil à ce réel indicible »[21].
– et d'autre part la « pudeur originelle ».

Dans ce qui a valeur de témoignage, puisqu'il fut Analyste de l'École (AE), P. Monribot met l'accent sur ce qu'il nomme « un moment crucial dans chaque analyse », où « il ne s'agit plus tout à fait de se protéger de la jouissance en plus [...] mais de se défendre de la jouissance en moins, celle qui manque toujours, celle du rapport sexuel voué à l'échec et qui implique finalement la castration »[22]. Ce témoignage s'étaye sur une autre version de la pudeur que Lacan a mise en évidence, qu'il a appelée « la pudeur originelle »[23]. Il s'agit d'un « endroit […] par rapport à quoi tout savoir s'institue dans une horreur indépassable au regard de ce lieu où gît le secret du sexe ». L'émergence de ce lieu d'un savoir indépassable, inaccessible, « ce qui se refuse au savoir dans le sexe », Lacan le nomme « un endroit de pudeur originelle ». Ce lieu apparaît dans la cure, bordé par le sens qu'amène le savoir inconscient et protégé par l'écran du fantasme. La rencontre de cette pudeur originelle est la réponse du sujet au non-rapport sexuel et elle est produite par la cure.
Bien sûr, on pense avec le dernier Lacan lu par J.-A. Miller, à l'événement de corps qui laissera une marque de jouissance indélébile sur le *parlêtre*, une marque qui fait trou dans le sens et constitue un reste au-delà du sens. Ce rapprochement est à interroger.
À la fin de mon exposé sur la vertu, j'avançais que « le discours analytique propose la découverte de la jouissance ignorée du sujet, non sans la

[20] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre VI, *op.cit.,* p. 488.
[21] Monribot P., « La pudeur originelle », Quarto N° 90.
[22] *Ibid*., p. 35.
[23] Lacan J.*, Le Séminaire,* Livre XII, *Problèmes cruciaux dans la psychanalyse*, séance du 19 mai 1965 (inédit).

recouvrir du voile de la pudeur » et j'amenais une autre citation de Lacan, de dix ans plus tardive que celle sur « la pudeur originelle » : « La seule vertu que je vois sortir de cette question, s'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est la pudeur »[24] et il ajoutait « Alors les non-dupent errent, c'est peut-être les non-pudes errent ». La pudeur serait donc une vertu de fin d'analyse, celle qui préside au bien-dire. À ce titre, commente P. Monribot, l'AE est « pude ». Lacan parle aussi de l'AE « langue de pude »[25]...

La pudeur et la passe

J.-A. Miller, dans son livret « Vie de Lacan », fait de la pudeur une boussole pour qui se risquerait « à raconter sa vie » c'est-à-dire, dans notre champ, les AE. « On pourrait dire en un sens qu'il n'y a qu'une personne analysée qui puisse raconter sa vie d'une façon plausible, puisque l'analyse est censée lui avoir permis de lever les refoulements responsables des blancs ou des incohérences dans la trame de l'incessant monologue du moi. Mais une fois complétée de cette manière, votre vie n'est plus racontable au tout-venant. Le démon de la Pudeur se dresse : il faut mentir, ou être indécent. ». Laure Naveau a traité de cette question dans deux articles où elle s'interroge en mettant en avant une question d'ordre éthique *:* « Quand l'AE l'ouvre […] cela ne peut-il pas porter atteinte à la pudeur, la sienne, ou celle de l'autre ? »[26]. L 'analyste qui est animé d'un désir de savoir, qui ne cède pas sur ce désir, donc qui tient compte du réel de l'objet α, pourrait-il alors être responsable « d'une atteinte à la pudeur de l'humanité »[27] ? À ces questions difficiles, Laure Naveau répond en faisant place au démon de la pudeur, quand elle soutient que dans la passe « Le mi-dire de la vérité, qui contient l'objet α, est l'autre nom de la pudeur »[28]. *Alétéia*, le nom grec de la vérité, est étymologiquement le dévoilement ou plus exactement le non-voilement, ce qu'ont commenté Heidegger[29] et Lacan – dans *Encore* – quand il parle du mi-dire[30]. S'orienter de l'objet α – du réel de jouissance – et, en même

[24] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XXI, *Les non-dupes errent*, séance du 13 mars 1974 (inédit).
[25] *Ibid*.
[26] Naveau L., « La pudeur de l'hystoire », Quarto N° 90, *La femme et la pudeur,* p. 44.
[27] *Ibid*., p.42.
[28] Naveau L., « La pudeur de l'hystoire », La Lettre Mensuelle N° 253, p. 6.
[29] Heidegger M., « Aléthéia », *Essais et conférences,* Tel Gallimard, 1992, p. 311.
[30] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XX, *Encore*, p. 85.

temps, faire face au lieu de la « pudeur originelle », à ce trou inaccessible au sens, suppose, dit Laure Naveau, que l'AE y « mette du sien » pour transmettre ce qu'elle nomme « la marque d'un ratage de structure ». L'AE serait alors animé d'une « nouvelle pudeur », à partir de quoi il lui reste à « inventer un savoir »[31].

Voile de la pudeur et impudeur du voile

Dans le Séminaire V, Lacan fait un développement sur le corsage de l'hystérique qui, dit-il, représente « la position fondamentale de la femme par rapport à l'homme concernant le désir, à savoir que là, derrière la chemisette, n'y allez surtout pas voir, parce que bien entendu qu'il n'y a rien, il y a rien que le signifiant. Mais ce n'est pas rien, justement, que le signifiant du désir »[32]. Ce que Lacan pointe ici c'est le phallus, en tant qu'il est signifiant du désir. Il ajoute que « la pudeur a des sens et des portées différents chez l'homme et chez la femme ». Si chez une femme la pudeur la protège de l'horreur que le dévoilement peut susciter chez elle, la pudeur est « quelque chose qui surgit tout naturellement de l'âme si délicate des hommes »[33] et il mentionne « le voile qui recouvre très régulièrement chez l'homme le phallus » (c'est ici le phallus en tant qu'organe). Il ajoute que ce qui chez l'homme ne voile que le phallus, voile chez la femme « à peu près la totalité de l'être ».

J.-A. Miller a pu rappeler que voiler les femmes « est une préoccupation constante de l'humanité »[34] et nous savons quelle importance revêt aujourd'hui la question du voile dans les communautés musulmanes, mais aussi pour une société qui se veut laïque.

Sartre proposait que « se vêtir c'est dissimuler son objectivité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet »[35].

Pour une femme, porter le voile, c'est-à-dire se dissimuler en tant qu'objet au regard des hommes, en ne laissant parfois apparaître justement que son

[31] Naveau L., « La pudeur de l'hystoire », Quarto, N° 90, *op. cit.,* p. 45.
[32] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre V, *Les formations de l'inconscient*, Le Seuil, Paris, 1998, pp. 383-4.
[33] *Ibid*., p. 384.
[34] Miller J.-A., « Des semblants dans la relation entre les sexes », La Cause freudienne, N° 36, p. 7.
[35] Sartre J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit*., p. 329.

regard à elle, c'est se faire reconnaître en tant que sujet. Que le voilement soit choisi ou contraint, le sujet s'affiche soumis à un ordre signifiant qui lui garantit une place et une fonction définies en fonction de son genre. Dans notre culture où les femmes voilées restent l'exception et où le port du voile n'exclut pas la coquetterie et la prestance (ce qui est bien sûr différent en Afghanistan où elles portent souvent une *burka*), cette pudeur affichée n'a-t-elle pas pour effet paradoxal qu'elles se fassent remarquer et deviennent ainsi objet d'intérêt, parfois de mépris ou encore de convoitise, le voile discret pouvant prendre la valeur du « corsage de l'hystérique » ?

Armelle Gaydon

Honto-logique : que nous apprennent les artistes contemporains sur la honte ?

On la croyait obsolète, *old-fashioned*[1]. Pourtant l'avant-garde littéraire la maintient sur le devant de la scène : la honte est de retour – et plus précisément son « au-delà », son franchissement. En effet, on peut à la suite de Lacan considérer que les auteurs les plus percutants – ceux qu'on peut qualifier d'avant-garde – ont pour point commun de se situer au-delà de la pudeur et de la honte, au-delà des identifications, du refoulement, de la morale et de la culpabilité. Leur proximité avec le réel suppose d'avoir dissipé les mirages de l'être et mis la jouissance en fonction. Comment dépassent-ils la barrière de la honte et le « défense d'y voir » qu'elle impose ? Que nous apprennent-ils sur la régulation que peut trouver le sujet aux prises avec l'impératif de jouissance – régulation qui ne soit pas seulement celle du corps livré à la pulsion ?

L'œuvre de Christine Angot nous intéresse pour cela : n'est-elle pas caractérisée par son extraordinaire capacité à arracher non pas des bouts, mais des pans entiers de réel ? La romancière ne cherche pas à défendre son image, ni son Moi, encore moins sa pudeur, sa morale, ses biens ou sa réputation. « Ces registres sont à la fois nivelés, brouillés, et transcendés chez Angot »[2], note J.-A. Miller. À l'horizon de son livre *Un amour impossible*[3], qui tente un portrait de sa mère, on retrouve ce qui était le thème de son livre-choc, *L'inceste*[4]*,* où elle révélait les viols répétés commis sur elle pendant des années par un père incestueux. Elle avait ensuite porté ce thème

[1] *Cf.* Monnier J-.L., « Shame : An Old-Fashioned Affect ? », *Hurly-Burly,* The International Lacanian Journal of Psychoanalysis, n°4, octobre 2010, p. 219-229.
[2] Miller J-.A., au Théâtre Sorano de Toulouse, avril 2013, cité par Sudreau V., « Angot : Féminin singulier », *Lacan Quotidien*, n° 337, 1er juillet 2013, disponible en ligne.
[3] Angot C., *Un amour impossible,* Paris, Flammarion, 2015.
[4] Angot C., *L'inceste,* Paris, Stock, 1999.

à son incandescence dans *Une semaine de vacances*[5]*,* ovni littéraire dans lequel elle « établit les faits », c'est-à-dire décrit en détail ce que font deux corps incestueux et les gestes de chacun.
L'inceste inventait un dispositif de narration formidable : construit pour imiter le cours de la pensée, le récit donne l'illusion de lire en direct des associations libres, un peu comme dans une séance d'analyse. L'auteure se met en scène, alors qu'une relation amoureuse homosexuelle la pousse aux limites de la dépersonnalisation. Elle est malmenée par une femme au « regard terrible »[6] faisant resurgir chez Christine Angot le regard jouisseur du père[7]. Le récit, discontinu, troué, est parcouru de failles, desquelles surgit par bribes la révélation de l'inceste. L'exploit littéraire résulte de la manière dont l'auteure transmet dans l'écriture l'expérience qu'elle traverse. Le retentissement fut important…

Créer le vide

Mais quel dépassement avec *Une semaine de vacances* ! Christine Angot y campe « une jeune fille qui ne dit rien mais dont la pensée ne nous est à aucun moment inconnue, le lecteur est avec elle, il entend la jeune fille qui se tait, *on* prend possession d'elle […], *on* lui retire son humanité… »[8]. Il s'agissait de reconquérir par le Bien-Dire une zone où, dans l'inceste, C. Angot était absente comme sujet, pétrifiée dans une position d'objet de jouissance, marquée par le mutisme et l'impossibilité d'arrêter ça. Là où le « discours courant » blablate d'habitude sur le viol, son horreur, ses victimes, sa « résilience », ce livre en forme de coup de massue « rappelle froidement que dans un viol il s'agit de relations sexuelles – les mêmes que celles […] entre deux êtres qui le souhaitent »[9]. Paradoxalement, c'est en s'absentant du récit que l'auteure réussit cette reconquête : « quand j'écris je me débarrasse de moi, pour ne pas encombrer mon lecteur »[10]. « L'auteur doit disparaître. […] Ce serait quoi la différence entre un récit et un roman ? Un récit ce serait

[5] Angot C., *Une semaine de vacances*, Paris, J'ai lu, 2013.
[6] Angot C., *L'inceste, op. cit.*, p. 20.
[7] *Ibid*., p. 150.
[8] Angot C., « Psychanalyse », *La Cause du désir,* n° 86, mars 2014, p. 136.
[9] Sudreau V., « Angot : Féminin singulier », *op.cit.*
[10] Angot C., « Psychanalyse », *op. cit.*, p. 137.

là où on raconterait sa vie. Un roman, vous ne la racontez pas. […] Il faut produire l'écho. La littérature, c'est le silence. Mais il faut qu'il y ait quand même la vie. […] La question est de savoir si on voit les scènes, on voit les mots. […] L'auteur doit disparaître complètement »[11]. Dans le livre, en creux, apparait une jeune fille aussi captivée que sa mère par ce père incestueux, que nous définirions comme objet chu du couple parental, identifiée à une jouissance de reste – une jouissance à disparaître.

Le pouvoir de l'écriture

Le génie de son écriture est de « faire de la jouissance une fonction »[12], d'abord pour produire l'œuvre et faire exister son public, mais également dans la construction même du livre. Aux *Journées de l'ECF* de 2013, C. Angot avait livré un détail donnant la clef de l'articulation de sa modalité de jouissance à l'objet regard : *Une semaine de vacances* a pu s'écrire*,* disait-elle, grâce à « toutes les petites caméras que vous aviez laissées à droite et à gauche pendant que vous étiez un jouet, que votre parole n'avait aucune importance, pendant qu'on vous disait : "je ferai exactement que ce tu veux" et que ce n'était jamais ce qui se passait »[13]. Elle concluait par cette magnifique définition de la littérature : « dans *L'inceste*, il y avait quelque chose de plus déclaratif, mais dans *Une semaine de vacances*, j'essaye de créer le vide de la pensée […]. En fait, créer ce vide-là, c'est une des plus belles choses qu'on puisse faire en littérature »[14]. On retrouve là une conception de l'acte de création en phase avec celle de Lacan lorsqu'il conçoit l'œuvre d'art comme une production *ex-nihilo* sur fond de vide (moins phi) ou sur fond de forclusion (P_0), à partir d'un manque réel[15].

Ce vide dans l'œuvre contraste avec la force de la présence de

[11] Notes personnelles, soirée avec Christine Angot à la *Librairie Masséna,* Nice, 21 octobre 2015.

[12] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVI*, D'un Autre à l'autre,* Paris, Seuil, 2006, p. 321-322.

[13] Angot C., « Je veux dire la vie », conversation avec Alberti C., Brousse M.-H. et Miller J.-A., *La Cause du désir,* n° 86, mars 2014, p. 143.

[14] *Ibid*.

[15] Miller J.-A., « Sept remarques sur la création », *La Lettre Mensuelle de l'Ecole de la Cause freudienne*, n° 68, avril 1988, pp. 9-13

Christine Angot. Jacques-Alain Miller lui avait fait remarquer : « le contraste est assez frappant entre cet idéal de dépersonnalisation dans l'écriture et votre présence devant le public. Même quand vous lisez votre texte, vous le lisez comme une actrice »[16]. L'indéniable autorité dont Christine Angot fait preuve en public me parait également l'indice de ce que Lacan nous a appris en définissant la sublimation à partir de la jouissance, comme permettant à l'artiste d'accéder à la satisfaction de la pulsion en court-circuit, sans refoulement. L'écrivain récupère par son art « une satisfaction » qui « n'est pas à prendre pour illusoire »[17]. Donc bien réelle.
Là où son père l'avait « réduite à néant », C. Angot « reprend le pouvoir » : l'écriture fait d'elle le *Deus ex machina* qui à son tour captive, polarise et tient le lecteur au creux de sa main. « Moi j'ai le dessus sur l'inceste […]. Le pouvoir […] ça y est, grâce au stylo dans ma main sûrement, essentiellement », confirme-t-elle[18].

Le lecteur mis en crise

Elle active dans un premier temps une fonction essentielle de l'artiste qui est de faire exister ce qui n'existe pas : ici, le personnage du roman auquel elle décerne, par l'écriture, un être. Parce qu'il s'agit d'autobiographie, ce personnage et l'auteure ne devraient faire qu'un. Mais selon un dispositif qui rappelle « l'homologie » que Lacan signale entre l'art et la psychanalyse[19], il y a un temps deux : l'artiste dépouille l'écriture de sa présence, s'extrait du livre, s'efface. Ce faisant, elle met le lecteur sur la sellette : « Pour qu'on oublie comme dans ce roman qu'il y a un auteur, il faut qu'il y ait un lecteur »[20], explique-t-elle.
Par ce dispositif – qui exerce sa contrainte sur l'écriture –, Christine Angot se trouve déplacée hors du récit – mécaniquement *Autrifiée*. On comprend mieux pourquoi elle insiste tant sur l'importance de ses

[16] Angot C., « Je veux dire la vie », *op. cit.,* p. 145.
[17] Lacan J., « Hommage fait à Marguerite Duras du Ravissement de Lol V. Stein », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 196.
[18] Angot C., *L'inceste, op. cit.*, p. 152.
[19] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XXI, « Les non-dupes errent », leçon du 9 avril 1974, inédit : « il y a une certaine homologie entre ce que l'on appelle œuvre de l'art et ce que nous recueillons dans l'expérience analytique. »
[20] Notes personnelles, soirée avec Christine Angot à la *Librairie Masséna*.

lecteurs, qu'elle part rencontrer sans cesse aux quatre coins de France. Elle en dit la nécessité dans *L'inceste,* confidence qui surgit, tel un divin détail, d'une des lignes de faille qui zèbrent le texte : « je n'ai plus le choix, plus du tout. J'ai dit que j'allais écrire certaines choses et je vais le faire. Vous verrez, j'irai jusqu'au bout. […] Et à la fin, les lecteurs auront compris. Ça me prendra peut-être jusqu'à la mort mais à la fin vous aurez tous compris comment je suis devenue folle. Tous, je vous le promets, c'est une promesse. Elle sera tenue »[21]. Elle précise plus loin : « on ne m'enferme pas parce que j'écris, et que ça me tient ».

Le dispositif d'écriture – qui interdit au lecteur toute identification – tutoie de près le réel. Ici, ni complaisance, ni honte, ni pudeur, ni voile : seulement le cristal d'un Bien-Dire, le fil coupant d'une énonciation brute de décoffrage et un réalisme clinique qui n'épargne rien au lecteur : ici c'est le lecteur qui est mis en crise, a honte, est divisé. Selon qu'il est analysé ou pas, l'effet sera variable : dégoût, colère, horreur, respect… ou appel au savoir. En effet, selon Lacan : « qu'est-ce qui se passe dans le voyeurisme ? […] Le regard est cet objet perdu, et soudain retrouvé, dans la conflagration de la honte. […] Qu'est-ce que le sujet cherche à voir ? Sachez-le bien, c'est l'objet en tant qu'absence »[22].

Il est certain que faire surgir cet objet-là garantit la surprise ! Qu'il s'agisse de honte ou de tout autre affect « qui ne trompe pas », l'objet, lorsqu'il apparait dans le champ spéculaire, a ce pouvoir d'écraser le sujet. En d'autres termes, la sublimation a structure de perversion, avec comme ressort secret la production, au moyen de l'acte de création, d'un objet qui divise le regardeur.

Cet effet est obtenu de façon minimaliste, puisque C. Angot opère au moyen du vide. Elle dit "inexister" dans ses récits pour viser « dans le lecteur un espace qui n'existe pas »[23]. Dans un projet qui n'est pas sans rapport avec celui de la psychanalyse, elle se fait « sujet vide » tout en mettant en fonction l'objet regard. Cela suppose une proximité avec le réel, c'est-à-dire avec ce qui ne saurait se voir. En effet « ce

[21] Angot C., *L'inceste,* Paris, *op. cit.*, p. 153.

[22] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 166.

[23] Sudreau V., « Angot : Féminin singulier », *op. cit.*

dont l'artiste nous livre l'accès, c'est *la place* de ce qui ne saurait se voir »[24], dit Lacan. L'objet regard, en jeu dans toute œuvre d'art, a pour fonction d'indexer « une place ». Or une place, en attendant que quelqu'un l'occupe, est un lieu vide. L'œuvre résulte de l'acte par lequel l'artiste localise ce vide, puis lui donne une forme.

« La honte, don spécial de la mémoire »

J'ai souvent eu l'idée que Christine Angot invente une littérature d'avant-garde en dialoguant par livres interposés avec l'autre grand écrivain qu'est Annie Ernaux. Rejetant normes esthétiques et morales, leurs œuvres font bouger les lignes du non-dit, pour inscrire quelque chose d'un impossible à dire – ce qui produit un effet indélébile sur la langue.

Annie Ernaux est l'auteure d'un livre intitulé *La honte*[25]. Elle le présente ainsi : « J'ai toujours eu envie d'écrire des livres dont il me soit ensuite impossible de parler, qui rendent le regard d'autrui insoutenable »[26]. *La honte* livre le récit d'une scène insupportable vécue à douze ans, durant laquelle elle avait vu son père menacer sa mère avec une arme et la frapper pour la faire mourir – avant de renoncer et de reprendre, sans un mot d'explication, la routine de sa vie de bistrotier.

Malgré l'ampleur de son œuvre autobiographique, Annie Ernaux estimait cependant n'avoir pas encore atteint dans son témoignage l'exhaustivité dont elle fait l'enjeu de son écriture. « L'idée que je pourrais mourir sans avoir écrit sur celle que très tôt j'ai nommée "la fille de 58" me hante », écrit-elle[27]. La honte continuait de la tenir en respect : « Il y a ceci dans la honte : l'impression que tout maintenant peut vous arriver, qu'il n'y aura jamais d'arrêt, qu'à la honte il faut plus de honte encore »[28]. Cette barrière, elle la franchit cinquante ans après l'événement. Elle vient de publier *Mémoire de fille*, où elle aborde « ces deux années [qui], dit-elle, [l]'ont rendue écrivain »[29] et

[24] Lacan J., « Maurice Merleau-Ponty », *Autres écrits,* Paris, Seuil, 2001, p. 183 (je souligne).
[25] Ernaux A., *La honte*, Paris, Gallimard, 1999.
[26] *Ibid.,* Quatrième de Couverture.
[27] Ernaux A., *Mémoire de fille,* Paris, Gallimard, 2016, p.18.
[28] *Ibid.,* p. 120.
[29] Leyris R., « Fille de rien, grand écrivain », *Le Monde des Livres*, 31 mars 2016.

ont creusé un trou dans sa vie, de dix-huit à vingt ans : « Depuis vingt ans, je note "58" [l'année 1958] dans les projets de livre. C'est le texte manquant. Toujours remis. Le trou inqualifiable »[30], confie-t-elle. Annie Ernaux « a fini par se résoudre à descendre dans cet "abîme", à combler ce "trou" »[31]. *Mémoire de fille* est le récit autobiographique du traumatisme de la première rencontre sexuelle d'un sujet qui, ne pouvant donner « aucune signification à ce qui arrive », s'était « comporté en objet – en "fille" »[32]. Le dispositif d'écriture mérite qu'on s'y intéresse : pour parler de la jouissance qu'il ne faut pas, il invente un récit à deux voix. Il dissocie le point de vue de l'auteure de celui de « elle », la « fille » – comme pour maintenir l'écart entre les deux, condition sans laquelle le mutisme reprendrait le dessus. Il prend appui sur ce qu'Annie Ernaux appelle « la grande mémoire de la honte, plus minutieuse, plus intraitable que n'importe quelle autre. Cette mémoire qui est en somme le don spécial de la honte »[33]. La visée est radicale : il s'agit selon elle « d'aller le plus loin possible dans l'exposition des faits et des actes. Et le plus cruellement possible, à la manière de ceux qu'on entend derrière une porte parler de soi en disant "elle" ou "il" et à ce moment-là, on a envie de mourir »[34]. L'angélisme n'est pas de mise lorsqu'il s'agit de réveiller la langue. En exposant les faits le plus crûment possible, Annie Ernaux veut « expérimenter les limites de l'écriture »[35], dépasser ce point de cessation et « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire ». C'est un lieu où elle n'est plus sujet – où elle perd donc sa voix, un lieu que jusqu'à présent elle pouvait seulement désigner d'un index pointé vers « là ».

De l'art par l'objet, à l'art par le vide

Pour nommer ce que font les artistes lorsqu'ils s'affrontent à ce point où quelque chose « ne cesse pas de ne pas s'écrire », je reprendrai la distinction amenée par Jacques-Alain Miller dans son cours *L'être et l'Un.* Il définit une *écriture d'existence* qu'il oppose aux *écrits de parole* : « cette parole dont je disais les affinités à l'être, elle peut être

[30] Ernaux A., *Mémoire de fille, op.cit.,* p. 17.
[31] *Ibid.*, p. 120.
[32] Leyris R., « Fille de rien, grand écrivain », *op.cit.*
[33] Ernaux A., *Mémoire de fille, op.cit.,* p. 19.
[34] *Ibid*, p. 22.
[35] *Ibid.*, p. 56.

écrite. Dans ce cas-là l'écrit note la parole : appelons-le *l'écrit-de-parole*. Mais avec l'écriture que j'appellerai *d'existence* c'est autre chose. C'est une écriture qui n'est pas écriture de la parole. On peut à ce titre la dire écriture pure, maniement de la lettre, de la trace. […] Là, le signifiant en effet opère coupé de la signification. Et c'est à ce niveau-là qu'on peut saisir une existence sans monde »[36]. Une telle écriture est un moyen pour écarter le monde qu'on croit connaître, pulvériser sa routine et attaquer la langue, afin de revenir au niveau de l'existence, c'est-à-dire au niveau d'un « il y a », d'un « ceci existe ». Elle contient l'exigence de l'épure et de l'invention. Elle mobilise le corps. « Ces manifestations du corps, signes de la présence du sujet, qui accompagnent le récit du témoin, confirment l'indication de Lacan que dans tout ce qui est de l'ordre du témoignage, il y a toujours engagement du sujet »[37], notait Gil Caroz, tout en soulignant que le témoin doit trouver comment ne pas virer au martyr. Lacan a cherché si, des incursions vers le réel, on pouvait rapporter un discours qui ne serait pas de semblant, un discours d'avant-garde, vraiment nouveau. Ainsi dans *Lituraterre* : « Est-il possible du littoral de constituer un autre discours qui se caractérise de ne pas s'émettre du semblant ? Là est la question qui ne se propose que de la littérature dite d'avant-garde »[38]. Pour se situer à l'avant-garde, il ne suffit pas de pulvériser les semblants. « Franchir le mur du discours » nécessite certes de « produire une cassure » dans les discours ambiants, mais exige surtout de produire un nouveau discours. Cette « rupture avec effet de production »[39] s'effectue quand quelque chose de la jouissance parvient à passer au symbolique. En ce lieu, l'être s'abolit, devient muet.

Faire de la honte une alliée pourrait sembler antinomique avec le projet de ces artistes de mettre leur vie privée à ciel ouvert. Or la « conflagration » de la honte, elle aussi, abolit le sujet. C'est pourquoi j'ai rebaptisé d'*honto-logique* cette manière de prendre la honte au sérieux et d'en faire le panneau indicateur menant à ce point de

[36] Miller J.-A., Cours de « L'orientation lacanienne. L'Être et l'Un », Leçon du 23 mars 2011, Inédit.
[37] Caroz G., « La victime réelle n'est pas martyr de l'inconscient », *Lacan Quotidien,* N° 527, 14 juillet 2015, disponible en ligne.
[38] Lacan J., « Lituraterre », *Autres Ecrits*, *op.cit.*, p. 18.
[39] *Ibid.,* p.17.

cessation, guidant vers cette limite et son franchissement... vers un au-delà de la honte qui permettra de faire émerger « la chose qui n'existe pas ».

Voilà qui explique la prédilection contemporaine pour l'autobiographie ! En maniant avec une telle *maestria* la puissance du manque dissimulé sous l'objet, l'avant-garde littéraire témoigne de l'extraordinaire savoir-faire avec lequel elle met en fonction ce que l'artiste sait sans la psychanalyse, et qu'enseigne Lacan au psychanalyste : « Qu'est-ce que le sujet cherche à voir ? Sachez-le bien, c'est l'objet en tant qu'absence ». C'est l'art par le vide, plus que l'art par l'objet : en procédant ainsi, les artistes rendent apparent ce que notre époque écrasée sous *L'œil absolu*[40] s'acharne à ne pas regarder en face : à savoir le « pouvoir immense »[41] que peut exercer un plus-de-jouir « qui se [reconnait] comme tel »[42].

Christine Angot confirme cet impact, parfois des plus explosifs. Elle ignore d'où il lui vient et s'étonne que ses livres « à partir de *Léonore, toujours* faisaient des problèmes, des histoires, des guerres, des disputes »[43]. De sa proximité avec le réel le plus cru, elle fait œuvre, en inventant un discours qui, tout comme le manque au cœur du sujet, va jusqu'à prendre - même pour elle - valeur de traumatisme.

[40] Wajcman G., *L'œil absolu,* Paris, Denoël, 2010.

[41] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant, op. cit.*, Leçon du 20 janvier 1971, p. 30.

[42] Angot C., « Je veux dire la vie », *op. cit.*, p. 142.

Chantal Bonneau

Variations sur l'honneur et la dignité aujourd'hui

Notre thème de travail sur la honte m'a conduite à interroger deux signifiants : l'honneur et la dignité, qui viennent comme antonymes de la honte mais se saisissent en relation avec elle. Le lien entre ces signifiants s'est modifié au cours des transformations sociétales. Ils ont joué un rôle important dans la vie des sujets qui inscrivaient le sens de leur vie sous le regard de l'Autre. Je vous propose de les revisiter aujourd'hui, à l'heure où la jouissance a pris le pas sur le désir et que nous sommes confrontés aux dérèglements des idéaux. Quelle lecture la psychanalyse peut-elle faire de cette transformation ? Comment pouvons-nous en répondre ? Quel chemin se dessine ? Voilà des pistes que j'interrogerai aujourd'hui.

Évoquer l'honneur nous renvoie aussitôt à une dimension historique, aux temps où l'on défendait son honneur bafoué à l'épée ou au pistolet. On y engageait son corps, sa vie. Cela était réservé à la noblesse, à l'aristocratie, et répondait à des codes sociaux bien déterminés et implicites. Lorsque cette société a disparu, c'est le signifiant « dignité » qui est apparu et qui est venu, en partie, se substituer à celui d'honneur. En partie seulement car nous verrons comment Lacan « a retrouvé une place pour l'honneur »[1] à partir de la particularité du discours analytique.

Là où l'honneur jouait sa fonction comme code applicable à tous ceux qui relevaient du même champ social, la dignité a permis à chacun d'occuper une place identique[2]. L'honneur, la dignité, étaient des signifiants-maîtres qui tenaient le coup quand ils s'inscrivaient dans une époque où les idéaux étaient forts. Le déclin du Nom-du-Père – « non pas sa disparition, mais son affaissement »[3], comme le dit

[1] Laurent É., « L'honneur ordinaire de l'être parlant », *Élucidation* nº 4, Paris, 11 septembre 2002.

[2] *Cf*. L'instauration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, article 6 : « la loi est l'expression de la volonté générale. […] Tous les citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics ».

[3] Miller J.-A., « En direction de l'adolescence », Blog de l'Institut de l'enfant.

Jacques-Alain Miller –, s'est accompagné d'une dévalorisation des idéaux jusqu'alors reconnus. Quand l'honneur gardait son poids dans le destin d'un sujet, il y avait une place pour la honte. C'était une place supportée par la dimension de la puissance du regard de l'Autre, qui signait la faille quant à une loi, un devoir moral.

Jacques-Alain Miller illustre la force du signifiant-maître sous lequel un sujet s'inscrit, à partir du drame subjectif qu'avait vécu le maître d'hôtel du Prince de Condé, François Vatel[4]. Mme de Sévigné raconte l'épisode dans une lettre du 26 avril 1671 : Lors de la venue du roi à Chantilly, où il est reçu par le Prince de Condé, Vatel doit assurer le service pendant trois jours. Il se rend compte d'abord qu'il a manqué un rôti pour le dîner du roi et de la cour. Il dit à l'intendant Gourville : « Je suis perdu d'honneur ; c'est un affront que je ne supporterai pas »[5]. Le soir même il s'enquiert de l'arrivage des poissons et des fruits de mer et découvre que deux seulement sont arrivés. Au désespoir, il dit à Gourville : « Monsieur, je ne survivrai pas à cet affront-ci ; j'ai de l'honneur et de la réputation à perdre. » Il monte dans sa chambre, met son épée contre la porte et s'y reprend à deux ou trois fois pour se transpercer le cœur et tomber mort. Les poissons attendus arriveront peu après.

Lacan s'appuie sur cet exemple paradigmatique pour illustrer ce que peut vouloir dire être « mort de honte ». Pour Vatel, un Autre existait pour lequel il préférait sacrifier sa vie, la vie que l'on a, la vie ordinaire, plutôt que de connaître la honte et le déshonneur. Dans le Séminaire XVII, Lacan associe Pascal et Kant à Vatel avec cette phrase : « Reconnaissez pourquoi Pascal et Kant se trémoussaient comme deux valets en passe de faire Vatel à votre endroit »[6]. C'est que Pascal comme Kant ont développé dans leurs travaux des argumentations permettant de soutenir l'existence de Dieu. Pour le premier, c'est le pari et sa démonstration logique qui lui permettent de soutenir l'ex-istence d'un Autre consistant. C'est un pari sur l'existence d'un Dieu qui mérite que l'on mette sa vie en jeu, vie qui vaut comme objet petit *α*, que l'on accepte de perdre car il était perdu

[4] Miller J.-A., « Note sur la honte », *La Cause freudienne*, nº 54, juin 2003, p. 12.
[5] Mme de Sévigné., « À Mme de Grignan », lettre 160 du 26 avril 1671, *Correspondance* I, Paris, *nrf*, Gallimard, 1972, p. 235.
[6] Lacan J.*, Le Séminaire*, Livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 211.

d'avance : « Tout repose sur cette simple remarque, que ce qui est misé au départ est perdu »[7]. Pour le second, il nous dit : « dans *La critique de la raison pratique*, l'immortalité de l'âme comme l'existence de Dieu sont récupérées […] au titre d'hypothèses nécessaires pour que la moralité ait un sens »[8]. Il s'agissait donc pour eux de soutenir l'existence d'un Autre non barré, un au-delà de la vie « pure et simple »[9]. Quand Vatel met l'honneur avant le fait de vivre, c'est le *primum vivere* qui est dévalué et l'être-pour-la-mort qui s'impose.

Avec Antigone, c'est la dimension du sujet comme pur S_1 qui est défendu au prix de sa vie. Lacan, dans le Séminaire *L'Éthique de la psychanalyse*, consacre plusieurs chapitres à la tragédie d'Antigone[10] qui incarne l'héroïne de la tragédie grecque, prête à renoncer à vivre pour ne pas laisser le corps de son frère mort au combat sans sépulture.

Antigone – la seconde mort

Le Séminaire *L'Éthique*, fait coupure dans l'enseignement de Lacan ; il y développe une théorie du surmoi posant une exigence qui va contre l'adaptation : exigence d'un retour à une satisfaction première, exigence d'une jouissance qui n'a rien à voir avec la morale. Et une explication de la fonction de la mort dans la vie. La mort comme signifiant veut dire que l'être humain, parce qu'il est inscrit dans le langage, anticipe la mort, mais si la mort n'est pas représentable elle est "anticipable"[11]. Il s'agit ici d'une mort non rapportée au biologique mais à la logique du signifiant. Nous avons ainsi une approche double de la mort : d'un côté la mort naturelle, de l'autre la mort signifiante. Antigone est celle qui franchit la barrière de la cité et de la Loi, elle transgresse l'ordre imposé par Créon et dépasse la barrière du Beau pour atteindre cette zone de l'innommable, là où la jouissance dévoile l'horreur et où elle se sépare du signifiant.

---

[7] Lacan J.*, Le Séminaire*, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 126.
[8] Miller J.-A., « Note sur la honte », *op. cit*., p. 12.
[9] *Ibid.*
[10] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 285-333.
[11] Miller J.-A., « Biologie Lacanienne et événement de corps », *La Cause freudienne*, nº 44, février 2000, p. 21.

Les barrières dont nous parle Lacan sont ainsi celles que le réel oppose à l'imaginaire et au symbolique. La barrière symbolique, celle du Bien, a pour effet de contenir la jouissance à partir de la Loi qui dit : *tu ne dois pas, tu ne peux pas*. La barrière imaginaire, qui est celle du Beau qui s'élève dans cette tragédie grecque, vise à écarter l'approche de La Chose, *Das Ding*, la satisfaction pulsionnelle.
La question soulevée par J.-A. Miller est la suivante : « comment le corps vivant, lorsqu'il relève de l'espèce humaine, peut accéder à son propre rapport à la mort » ? Il y répond en disant que cette mort-là est une mort au-delà de la vie qui se trouve matérialisée par la sépulture, puisque l'espèce humaine est la seule qui accorde une valeur au corps mort. Mais ce qu'il appelle la vraie mort, la seconde mort, c'est la disparition signifiante, c'est le manque-à-être signifiant du sujet $. Dans *L'Éthique*, et dans la problématique d'Antigone telle que Lacan la lit, le sujet se présente sous deux faces : une face de disparition mortifère, là où la mort empiète sur la vie, $, et une face où émerge le signifiant unique, le Un de l'unique où s'accomplit, nous dit J.-A. Miller, une « éternisation du sujet » (S_1). Cette face-là, exaltée par Antigone, dénude aux yeux de l'Autre que Polynice – quoi qu'il ait pu faire en son passé – restera à jamais inscrit au monde comme sujet du signifiant. Ce « il a été », gravé en lettres de sang par l'héroïne grecque porteuse du destin familial. Au-delà de la mort biologique, le vivant reste unique au regard du signifiant. « Antigone est le sujet qui vise le pur S_1 du sujet, c'est-à-dire le vise simplement dans son "il a été" »[12]. Il ajoute toutefois que, si le héros est un chevalier de l'absolu, les figures héroïques féminines sont plutôt victimes de l'absolu. C'est en effet sur ce versant que nous pourrions lire la tragédie d'Antigone, soit la figure de celle qui porte le poids, le malheur des Labdacides, au-delà de ce qu'elle affirme et revendique, à savoir le désir d'offrir à ce frère-là, celui né de la même mère et du même père qu'elle, la sépulture que tout être vivant en tant que sujet du signifiant mérite. Antigone ne pourra accepter un tel traitement pour son frère ; dès lors elle viendra, par deux fois, recouvrir le corps mort de Polynice d'une fine couche de poussière afin que, par ce voile, une barrière soit posée entre le sujet et l'Autre, afin qu'il puisse passer dignement au pays de Hadès. Antigone, dans cette zone de

[12] *Ibid*., p. 23.

l'entre-deux-morts, incarne la barrière du Beau comme barrière contre un réel insupportable. « Et aujourd'hui Polynice pour avoir pris soin de ta dépouille, tu vois mon salaire… Quel raisonnement me suis-je donc tenu ? Je me suis dit que, veuve, je me remarierais et que, si je perdais mon fils, mon second époux me rendrait mère à nouveau, mais un frère, maintenant que mes parents ne sont plus sur terre, je n'ai plus d'espoir qu'il m'en naisse un autre »[13].

Œdipe lui a transmis *l'hybris*, la démesure, mais la beauté d'Antigone tient aussi à sa folle détermination d'être celle qui n'accepte aucun compromis. Emblème de la position désirante, elle est celle qui ne renonce pas et qui va jusqu'au bout de son désir. Élevant la passion pour l'être de son frère mort au-delà de la loi des hommes, elle en fait une pure passion de l'être, du signifiant et donc du langage qui, seul, maintient « le caractère unique de son être »[14]. Là où se situe Antigone « ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence du langage »[15].

Ce que l'honneur doit à la honte

Le honte c'est sans doute ce qui peut arriver de mieux. Lacan dans *L'Envers de la psychanalyse,* nous dit que de la honte « on en a à revendre », c'est même une « honte gratinée » qui vient en réponse au fait que l'on meurt rarement de honte.

Comment dire ce qu'ont traversé les survivants des camps de concentration, ceux qui ont connu cette honte d'exister ? Des écrivains comme Élie Wiesel, Robert Antelme, Primo Levi, Jorge Semprun, traitent de cette question éthique : « faire de la vie avec tous ces morts »[16]. Guy Briole, dans son article « Honte et traumatisme », souligne qu'il n'est pas pertinent de considérer le traumatisme du côté d'une culpabilité ou d'une honte d'avoir survécu, mais « par les effets produits par cette expérience traumatique, singulière à chaque sujet. Il n'échappe pas à ce sujet que dans son groupe d'appartenance il est exclu, en inclusion »[17].

---

[13] Sophocle., *Antigone*, Paris, Flammarion, 1999, p. 81.
[14] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit*., p. 325.
[15] Lacan J., *Ibid*.
[16] Briole G., « Honte et traumatisme », *Quarto* nº 63, automne 1997, p. 19.
[17] Briole G., *Ibid*.

Jorge Semprun dans son roman *L'écriture ou la vie*, écrit : « "La mort n'est pas un événement de vie. La mort ne peut être vécue", avait écrit ce con de Wittgenstein. J'avais vécu la mort de Morales, pourtant, j'étais en train de la vivre. Comme j'avais, un an auparavant, vécu la mort de Halbwachs »[18]. Il avait écrit plus avant : « Le surlendemain, donc, j'ai vu apparaître le nom de Halbwachs dans la liste des décès quotidiens […] J'ai effacé son nom […] j'avais la fiche rectangulaire dans le creux de la main, elle était redevenue blanche et vierge : une autre vie pourrait s'y inscrire, une nouvelle mort »[19]. L'auteur a longtemps refusé de raconter son expérience des camps. L'écriture apparaît quand toute parole a démontré son impossible à dire. De ce traumatisme il ne pouvait rien dire. Le choix du titre ne sera fait qu'à la fin du livre - alors que, durant son écriture, J. Semprun n'avait qu'un seul titre en tête : *L'Écriture ou la mort* - par ce "ou" que l'on retrouve dans " la bourse ou la vie ", ce *vel* de l'aliénation dont Lacan nous dit qu'il n'est pas une invention arbitraire mais qu'il est dans le langage. Ce *vel,* ajoute-t-il, est porteur d'un facteur létal. Dans les deux écritures, l'auteur donne à lire sa division. La bascule opérée par le "ou" signe son engagement dans l'écriture et le dévoilement de la mise en jeu du vivant dans cette opération. Il lui aura fallu quarante ans pour témoigner de cet impossible à dire, durant lesquels il ne cessera de s'interroger sur la nécessité d'écrire. C'est à travers le regard de l'autre, celui de trois soldats britanniques rencontrés lors de la libération de Buchenwald, qu'il prendra la mesure de ce qu'il est devenu. Leur regard horrifié lui permettra cependant de retrouver une place parmi les vivants, de remettre en fonction l'imaginaire là où le réel insoutenable avait effacé jusqu'à son image.

Les survivants des camps ne sont-ils pas dans cette zone entre-deux morts, celle du corps cadavérisé et celle de l'effacement du nom réduit à un matricule, qui culmine avec l'absence de sépulture si bien mise en scène dans le film *Le fils de Saul* de Laszio Nemes (2015) Grand prix du Festival de Cannes 2015 ? Saul Ausländer, membre d'un *Sonderkommando*, groupe de prisonniers juifs isolés du reste du camp et forcés d'assister les nazis dans leur plan d'extermination,

[18] Semprun J., *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, NRF, 1994, p. 252.
[19] Semprun J., *Ibid*., p. 62.

travaille dans l'un des crématoriums quand il découvre le cadavre d'un garçon dans les traits duquel il reconnaît son fils. Alors que le *Sonderkommando* prépare une révolte, il décide d'accomplir l'impossible : sauver le corps de l'enfant des flammes et lui offrir une véritable sépulture.

Le psychanalyste aujourd'hui

Lacan nous a rappelé de « ne pas oublier "le sens tragique" ou même "l'expérience tragique" qui sont au cœur de la cure analytique »[20], écrit Éric Laurent. Ce que Lacan nomme « l'expérience tragique de la vie ». À plusieurs reprises, Lacan emploie le signifiant "honneur" pour parler de la psychanalyse. J.-A. Miller nous donne l'exemple du compte-rendu du Séminaire *…ou pire*, dans lequel Lacan écrit : « D'autres s'…oupirent. Je mets à ne pas le faire mon honneur »[21]. Et il ajoute : « il s'agit du sens d'une pratique qui est la psychanalyse ». La dernière occurrence se trouve dans la conférence que J.-A. Miller a faite pour le prochain congrès de l'AMP à Rio où il écrit : « Lacan revendiquait pour sa pensée sa dignité. C'est, disait-il, qu'elle s'appliquait hors des sentiers battus »[22]. « Hors des sentiers battus » est une orientation qui nous guide car, loin de l'indifférenciation et des effets de groupe, c'est sur la rencontre et avec sa propre singularité que le sujet peut miser en s'engageant dans une analyse. L'honneur et la dignité des signifiants-maitres qu'il a traversés, jusqu'à parvenir à en extraire l'épure espérée à la fin, donnent à la psychanalyse son caractère unique. La singularité, qui fait objection au discours courant, reste ce bien précieux qui ne calcule pas, ne s'évalue pas, ne se consomme pas, mais donne à la vie ce plus de satisfaction modulée par des restes symptomatiques, définitivement propres au sujet habité par le langage.

[20] Laurent É., « La honte et la haine de soi », *Élucidation*, N° 3, 26 juin 2002.
[21] Miller J.-A., « Note sur la honte », *op. cit.*, p. 14.
[22] Miller J.-A., « L'Inconscient et le corps parlant », *Le Réel mis à jour, au XXIe siècle*, Paris, coll. rue Huysmans, 2014, p. 306.

Philippe De Georges

La reconnaissance

Cette année, mon point de départ a été ce qui se dit de nos contemporains : qu'ils sont désorientés, désarrimés, en mal d'identité et de repère. Lors de mon premier exposé, je me suis attaché à redéfinir l'identité et les identifications. J'ai mis en valeur deux repères pour le sujet : le signifiant maître – qui le représente côté langage et parole – et l'objet, qui constitue son être voilé. J'avais souligné aussi que toute identification rend le sujet étranger à lui-même, puisque semblable à autrui, et qu'à ce désir d'être reconnu comme un parmi les autres, fait pendant le désir d'être reconnu dans sa singularité, et donc dans sa différence. La "reconnaissance" est le point commun de ces deux désirs.
C'est donc de ce motif-là que je veux parler aujourd'hui.

De l'un et du multiple
Identité et reconnaissance sont à penser dans un lien dialectique. Ne croyons pas que ces choses soient claires et simples pour Lacan lui-même. Il y revient souvent et les traite en tout cas de façon changeante. Dans son Séminaire XVIII, par exemple, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, il fait retour à ce qu'il avait pu dire à ce sujet dans son Séminaire IX, qui s'intitule précisément *L'identification*. Avec le recul, il en extrait le terme de "trait unaire", qu'il disait avoir relevé chez Freud quand celui parlait d'*ein einziger Zug*. Neuf ans plus tard, il pose comme ingénument la question : ce trait est-il imaginaire, symbolique ou réel ? Puis il précise aussitôt que, quoi qu'il en soit, un trait seul ce n'est pas assez pour soutenir l'identification fondamentale du sujet. En fait, dit-il, le sujet s'appuie « sur un ciel constellé ». C'est aussi ce qu'il dira plus tard du signifiant maître, représentant du sujet qu'il a d'abord appelé S_1, pour parler ensuite d'« essaim » : de l'unique au multiple…
Un essaim comme un ciel constellé, ça fait trop. Et quand c'est trop, c'est aussitôt comme nul.

Le Je et le Tu

D'où la nécessité, qu'il souligne alors dans le Séminaire XVIII, d'avoir recours au *Tu* ; c'est-à-dire la nécessité pour le sujet de prendre appui sur un interlocuteur. Il faut au sujet un interlocuteur pour étayer son identité. L'enjeu en est crucial, vital sans doute, comme l'était la relation de l'*infans* au prochain secourable. D'où le fait que le sujet retrouve dans sa relation à ce "Tu", les mêmes passions – amour, haine et ignorance – qu'avec l'Autre primordial. Nous avons parlé naguère de l'amour et tout ceci y était évoqué. Comme lorsque nous évoquons aujourd'hui la violence sociale, le terrorisme et le racisme.

Dans la dialectique entre le sujet et le Tu, sont en jeu à la fois la parole et l'objet. Un monde s'ouvre, avec ce Tu. N'est-ce pas là qu'émerge le *Che voi ?*, c'est-à-dire l'énigme du désir de l'autre. Ce qui fait que le partenaire qui se dessine à cet horizon proche puisse être, pour un homme, une femme qui soit sa vérité et son symptôme ; et pour une femme, un homme qui soit son partenaire ravage ?

Lacan ne nous laisse pas tranquilles sur ce qui se passe dans la moindre rencontre : « Ce qui dans un discours s'adresse à l'Autre comme un « tu » fait surgir l'identification à quelque chose qu'on peut appeler l'idole humaine ». Et pour que nous n'ayons pas d'illusions apaisantes, l'exemple qui lui vient alors est celui du « tout petit plus-de-jouir d'Hitler », « qui n'allait pas plus loin que sa moustache ». Pour Lacan, ce qui se trouve alors en cause est le racisme tel qu'il nous attend, qui n'a besoin, dit-il, d'aucune idéologie pour prendre corps, mais seulement d'un tel petit plus-de-jouir…

Le « reconnaître »

Excusez ce qu'il y a souvent de scolaire dans ma façon de procéder, mais je ne peux pas faire autrement que de vous ramener une fois de plus à l'*Esquisse*, de Freud, en 1895. Le "reconnaître" y est un processus essentiel en effet. C'est un travail psychique qui consiste à saisir, dans une situation nouvelle, au sein de ce qui est perçu, ce qui est identique. Identique au déjà connu. Quand le nouveau-né perçoit du nouveau - dans les indices et signaux émis par le prochain dont il perçoit les gestes, les mouvements, les mimiques et les émissions sonores - il y a inévitablement une part qu'il n'identifie pas. Mais certains de ces indices lui rappellent des impressions visuelles ou

acoustiques ou des vécus corporels antérieurs. Freud appelle ces indices « *Zug* » (*Züge*).
Ce qui est perçu et analysé se sépare alors en deux parts : l'une qui reste « comme chose », *als Ding*, et l'autre qui est « comprise par un travail de remémoration ». C'est la part de ce qui a déjà été perçu, qui a fait trace, qui a donc été symbolisé et est ainsi « reconnu ». Nous comprenons bien ce dont il retourne pour Freud : car ce qui n'est pas reconnu ne cesse pas de ne pas s'écrire, et est à chaque fois la source de « l'inquiétante étrangeté ». Ce qui est étrange et étranger suscite l'inquiétude et le rejet. Le corolaire est qu'être reconnu par l'autre, c'est rassurer celui-ci et se rassurer soi-même sur son être, comme familier.

Désir de reconnaissance
Vous savez sans doute que le désir de reconnaissance a été mis en avant par Lacan comme un enjeu essentiel, jusqu'au principe de la cure. C'était au temps de son premier enseignement et il empruntait ce registre à la phénoménologie de Hegel et à la lecture qu'en faisait Kojève. C'est ce qu'on a coutume d'appeler la dialectique du maître et de l'esclave. On y est deux, dans une relation dont l'évidence est qu'elle n'est ni symétrique ni égalitaire. Or, la demande de reconnaissance que l'on adresse à autrui (la société, où n'importe quel semblable qui la représente), cette demande est sans fin. Car ce que l'Autre peut éventuellement reconnaître en moi comme ce que je reconnais en lui n'est jamais le fin mot de l'histoire. Ce fin mot, c'est ce que Freud appelle le « noyau de notre être », c'est-à-dire ce que le sujet ignore de lui-même, ce qui lui est définitivement opaque : son désir inconscient. Cet à cet impossible qu'aspire obscurément la demande de reconnaissance.

Impasse
Ce thème de la reconnaissance est une notion largement reprise par un grand nombre de sociologues qui se penchent sur l'intégration et l'exclusion, l'assimilation ou le communautarisme, la marginalité, la souffrance des déclassés, des immigrés, des exilés, la révolte et la violence aveugle. Ils sont inspirés par Hegel, comme le philosophe allemand Axel Honneth dont j'ai déjà parlé ici, successeur d'Adorno et Habermas à la tête de ce qu'on appelle l'« École de Francfort ».

Cette école précieuse a tenu largement compte de Freud, à la réserve expresse de ce qui pour eux est impensable (et pour cause !) : la pulsion de mort. D'où la parenté de leur démarche avec l'Ego-psychologie américaine. Les uns soutiennent qu'il faut reconnaître chacun comme notre semblable (voire notre frère) : tous pareils, au titre de l'humanisme et de l'universalité de la condition humaine et de ses droits. Les autres prônent au contraire la reconnaissance de l'altérité irréductible : tous différents dans un monde multiculturel… Or, les deux voies butent sur le fait qu'au-delà de cette reconnaissance qui ne porte que sur les semblants, imaginaires et symboliques, reste le champ de l'impossible. « L'expérience d'être aimé est pour chaque sujet la condition de sa participation à la vie publique »[1]. Telle serait selon Axel Honneth la base d'un sentiment de solidarité, nécessaire au lien social. Deux catégories sociales sont particulièrement concernées par le manque d'une telle assise : les « petits blancs », comme on disait aux colonies, dont la haine des foules de migrants tient à la terreur d'être déclassés et de rejoindre ceux-ci dans la masse atomisée des barbares et des « sans-noms ». Et, plus encore, ces franges plébéiennes qui existent de par le monde, qui se déplacent au gré des conflits et des famines et qui sont précisément les sans-noms, sans feu ni lieu, rebuts de la mondialisation.
« L'expérience d'être aimé » ? Mais alors, pourquoi la violence, la destruction et la haine ? N'est-ce que l'effet du dépit ou s'agit-il d'autre chose ?

Demande et désir (de)
Si Lacan est parti de la dialectique du maître et de l'esclave, il a très vite relativisé cet emprunt à Hegel, car la demande de reconnaissance est une chose. Mais quel est le désir qu'elle recèle ? Dans cette demande, si prégnante dans la vie sociale, le désir est désir de désir. Ce que le sujet veut, c'est que son désir soit reconnu : reconnaît mon désir, reconnaît-moi désirant, reconnaît ce qui me cause. Et que je puisse reconnaître le désir que tu as de moi, que je suis désirable. Mais si je suis désirable, c'est à quel titre, sinon celui d'objet ? Alors, quel objet suis-je dans ton désir ?

[1] Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, p. 51-52.

Vous reconnaissez là les facettes du *Che vuoi ?*, dont l'enjeu est en fin de compte le désir de l'Autre, qui me trouble et me divise, comme le démontrent toutes les cures, mais qui est nécessaire à mon existence. C'est ici que se justifie la place privilégiée que Lacan a dû donner au fantasme et à la logique. Car le fantasme est une formule préformée, indépendante des situations concrètes auxquelles la vie nous confronte, qui permet de ne pas être égaré, de ne pas être pris de court, sans repère, quand un désir se manifeste dans l'autre. Le fantasme est une réponse où se trouvent distribuées dans un scénario imaginaire les places du sujet et de l'objet. C'est une boussole qui dit : « voilà l'objet que je suis dans le désir de l'autre ».

Le dessous des cartes

L'enjeu secret et méconnu de la reconnaissance est donc en définitive la jouissance du vivant. Jouissance supposée de l'autre, qui renvoie en fait à la mienne. Car – et c'est une des grandes leçons de Freud – si je fantasme que l'autre veut ma perte, que je suis l'objet qu'il veut anéantir, ou dévorer, ou exploiter, ou posséder sexuellement, c'est que telle est ma jouissance. Le jeu à quelque chose d'infernal. Il se referme sur moi comme une boucle : mon désir est le désir de l'Autre et la jouissance que je prête à l'autre dans mon fantasme est ma jouissance propre : la reconnaissance a un au-delà qui est de l'ordre du jouir.

C'est ce dont Freud a toujours eu l'intuition, avec l'idée que la pulsion, noyau réel au cœur du désir, en deçà de toute demande et de tout désir même, est ce qui pousse, pulse, titille et *cause*. C'est ainsi qu'on peut soutenir que l'enjeu d'une cure est le repérage de l'objet que j'ai été pour l'Autre et de ce qui en reste inexorablement comme trace vibrante dans le corps : volonté obstinée, puissance aveugle qui me transperce et me dépasse.

Ici prend sens ce qui est au-delà de l'identité et qui est son antonyme et son envers : ma singularité, ma différence irréductible d'être incomparable et irremplaçable, comme Freud le dit à Binswanger à propos de nos morts qu'on ne veut jamais oublier.

Conclusion

La reconnaissance pleine est impossible. Il faudrait que la division subjective soit abolie, que le mot finisse par être la chose, que le réel

soit résorbé, que la formule du rapport sexuel existe. D'où quelque chose d'une insatisfaction qui reste jusqu'au dernier souffle. L'identité reste marquée par une incomplétude insoluble. C'est la béance structurelle de l'homme, le vide qui est au cœur de tout. Réel, symbolique et imaginaire se nouent, mais pas sans trou.

Ceux qui prétendent avoir réponse à la crise identitaire sont ceux qui ont une certitude religieuse ou fanatique, qui permet de nier l'impossible. La certitude de l'être, qu'elle soit fournie par le racisme ou l'intégrisme, conduit invariablement à la mort, parce qu'elle est négation de la jouissance vivante.

L'incomplétude et l'ouverture se paient de l'intranquillité. Mais la vie n'est supportable qu'au prix du consentement à l'impossibilité de rejoindre sans perte son être. Cette inquiétude est la condition nécessaire pour co-naître son prochain.

Conversation de Clôture

Chantal Bonneau

Éthique des conséquences et responsabilité du sujet en psychanalyse

Je vais aborder maintenant la question que je me pose pour la psychanalyse aujourd'hui face aux effets de la haine, de la puissance du surmoi et de l'effacement de la honte. Les idéaux ne sont plus soutenus par des signifiants solides et c'est la jouissance des objets de consommation qui s'impose ; ce qu'Éric Laurent appelle « le fétichisme de la marchandise »[1]. Que propose la psychanalyse face à la montée en puissance de l'objet et l'affaiblissement du signifiant-maître, quels sont ses outils ? L'argument de cette année se termine sur cette citation : « plutôt que déculpabiliser, la psychanalyse divise sur le chemin vers la responsabilité du sujet ».

D'abord la subversion

La psychanalyse a toujours été subversive. Lorsque Freud a parlé de l'inconscient et de ses formations, cela a été un bouleversement et une véritable révolution. Mais l'inconscient, nous rappelle J.-A. Miller[2] est « une hypothèse », ce n'est pas un réel. Elle n'est pas une règle et engage chaque sujet, s'il le veut, à aller au-devant de sa singularité, de son statut d'exception. S'appuyer sur cette hypothèse demande que le sujet de l'inconscient, qui n'a pas d'être, advienne dans l'analyse. Cela passe par le désir de l'analyste qui est l'agent permettant à l'analysant d'accéder à son propre désir.

L'éthique

L'inconscient, avec Lacan, est éthique[3]. Il n'est pas la morale mais se dirige vers le réel. Il vise la Chose, le noyau de jouissance que le sujet doit céder pour avancer vers son désir. C'est dans le parcours

[1]Laurent É., « L'honneur ordinaire de l'être parlant », *Élucidation*, nº 4.
[2] Miller J.-A., « Lire un symptôme », *Mental*, nº 26, juin 2011.
[3] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 34.

de l'analyse que l'analysant, qui a déposé son objet précieux à l'analyste, son objet α versant *agalma*, en découvrira l'autre face, celle de *palea*, qui porte sur son noyau de jouissance. Cela comporte un paradoxe qui est que « du côté de l'analyste, il y a un se faire être de l'abjection », tandis que du côté analysant la dignité du signifiant est mise au travail. […] C'est par la médiation de l'objet analyste que le travail analysant permet d'atteindre ce résultat du déchiffrement de l'inconscient. […] Ce qui reste d'honneur au sujet de la psychanalyse est de savoir que "ce qu'il a voulu, l'homme est condamné à ne le savoir qu'après-coup […] Ce sont les conséquences qui font poids et dont tu es responsable. Déchiffre ton inconscient - impératif éthique-, car ce que tu as voulu, ce que tu ne sais pas, sera retenu contre toi. C'est la dure loi de Freud, la terrible *lex freudiana*[4] »[5].

Cela exige que l'analyste ne s'empresse pas de recouvrir « la béance » qui est dans l'homme, ce qui serait, selon Lacan, « une malhonnêteté foncière »[6]. Nous retrouvons cette remarque relative à l'"honnêteté" du psychanalyste dans la « Proposition du 9 octobre 1967 ». Lacan écrit : « car celui qui s'y emploie ainsi, ne saurait sans malhonnêteté radicale se glisser dans ce signifié, même si son partenaire l'en habille (ce qui n'est nullement le cas moyen), dans ce signifié à qui est imputé un savoir ». Et encore : « Toute canaillerie repose sur ceci, de vouloir être l'Autre, […] de quelqu'un, là où se dessinent les figures où son désir sera capté »[7]. Vouloir se faire l'Autre, c'est méconnaître la place de *semblant* d'objet α que l'analyste doit occuper et ne pas permettre à l'analysant d'opérer le virage nécessaire pour occuper lui-même cette place. Cette éthique ne repose sur rien d'extérieur, contrairement à la morale qui vise à l'universalité, énonce des idéaux, mais elle s'entend dans l'acte qui soutient l'analyse et dont la condition est un manque à être - soit un désir.[8] Ainsi, Le psychanalyste dans son acte se fait partenaire de la

[4] Miller J.-A.*, Lettres à l'opinion éclairée*, Paris, Seuil, 2002, p. 160.
[5] Laurent É., *Élucidation*, nº 4, *op. cit.*
[6] Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 524.
[7] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 68.
[8] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XI, *Les quatre concepts de la psychanalyse*, *op. cit.*

cause de l'inconscient. Opérer sur le manque, voilà ce qui est honnête pour un analyste.

L'éthique des conséquences et la responsabilité

Freud a eu cette phrase très actuelle : « L'homme est devenu pour ainsi dire une sorte de "Dieu prophétique", dieu certes admirable s'il revêt tous ses organes auxiliaires, mais ceux-ci n'ont pas poussé avec lui et lui donnent souvent bien du mal ». La société aujourd'hui lui donne raison car tous les branchements, les ajouts, les retraits sur le corps ou les objets technologiques – dont le sujet s'embarrasse par addiction, souci de conformité à une norme impérative soutenue par la publicité – s'ils apportent une jouissance immédiate, montrent vite leur incapacité à combler cette béance dont ils ne veulent rien savoir. É. Laurent en tire les conséquences pour la psychanalyse. Il dit que si la psychanalyse a un point d'appui, « ce n'est pas en négligeant la modernité telle qu'elle se présente mais c'est par ce qu'elle aperçoit du futile fondamental à quoi se lie le sujet »[9]. Que reste-t-il de l'homme ? L'homme « est celui à qui l'on s'adresse », nous dit Lacan. Ce qui reste de l'homme c'est le style. É. Laurent nous invite à nous appuyer sur « l'examen de nos folies et de tous nos dérèglements pour en dégager les conséquences de la façon la plus explicite possible ».

La responsabilité veut dire que l'on peut répondre. C'est en quoi la psychanalyse se fait responsable de son éthique du bien-dire et de sa praxis. Pas pour tous, sans doute, mais pour les « épars désassortis ».

[9] Laurent É., *Élucidation*, nº 4, *op. cit*.

Frank Rollier

Le nouage de l'absence de honte avec la haine

L'actualité témoigne de la fréquente association de la haine et de l'impudeur, voire de la haine et de l'absence apparente de honte. Lacan épinglait justement, du signifiant « impudence »[1], cette attitude éhontée ou "décomplexée", comme on aime à la qualifier aujourd'hui pour s'en glorifier, qui veut que chacun déballe ses affects sur les réseaux sociaux, qu'un Trump ou un Le Pen manient l'insulte à tour de bras sans vergogne et, à un autre degré, que les djihadistes mettent en acte leur haine apparemment sans état d'âme. Comment se noue cette absence de honte avec la haine de soi et des autres ? De ces deux affects, lequel est premier, la haine ou la honte ?

Pour Freud la haine est première : « amour et haine ont des origines différentes » écrit-il; la haine est « plus ancienne que l'amour » et elle « provient du refus[2] originaire que le moi narcissique oppose au monde extérieur étranger qui apporte les excitations »[3]. Il précise qu'« au tout début […] l'extérieur, l'objet, le haï seraient identiques »[4].

La honte est-elle contemporaine de la haine ? Freud note que l'enfant ignore la honte. C'est la raison pour laquelle « cette partie de notre enfance qui ignorait la honte nous apparait comme un paradis » et « c'est pourquoi, dans le paradis, les hommes sont nus et n'ont point de honte, jusqu'au moment où la honte et l'angoisse s'éveillent, où ils sont chassés et où commencent la vie sexuelle et la civilisation »[5]. Ce moment de civilisation, nous pouvons l'entendre comme celui de l'aliénation à l'Autre du signifiant, c'est-à-dire le temps du refoulement

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, « L'envers de la psychanalyse », Seuil, Paris, 1991, p. 220.
[2] *Ablehnen* = rejeter.
[3] Freud S., « Pulsions et destins des pulsions », *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1977, p. 43.
[4] *Ibid*., p. 39.
[5] Freud S., *L'interprétation des rêves*, PUF, Paris, 1971, p. 213.

et de la constitution du sujet comme divisé[6]. Si l'aliénation n'opère pas et qu'à sa place il y a forclusion, le sujet, qui n'a pas accès au refoulement, ne peut faire jouer le voile de la pudeur et il reste un éhonté en puissance. En effet, pas de refoulement qui semble opérer pour un D. Trump ou pour les autres éhontés haineux de la même trempe.

Dans cette lecture que je propose de Freud avec Lacan, la honte n'apparait donc pas comme première, mais comme une conséquence de l'aliénation à l'Autre du signifiant. Ceci éclaire l'hypothèse faite par J.-A. Miller que la honte pourrait être « un affect primaire *du rapport à l'Autre* »[7] (souligné par moi), citation que David Halfon avait reprise lorsqu'il différenciait non pas haine et honte, mais honte et culpabilité (celle-ci se mettant en place dans un rapport non pas à la structure du langage, mais au désir[8]).

La clinique du mélancolique, qui montre un sujet jouissant sans honte de son incarnation du déchet, représente une version du nouage de la haine et de l'absence de honte. Telle que Freud l'a décrite dans « Deuil et mélancolie », cette clinique réalise précisément ce nouage, qui a pour particularité que l'absence de honte se noue à une haine que le sujet s'adresse à lui-même, à son moi. Mais Freud montre que les mélancoliques sont des révoltés et que leurs auto- reproches sont en fait « des reproches contre un objet d'amour, (reproches) qui sont renversés de celui-ci sur le moi propre […] leurs plaintes sont des plaintes portées contre ». C'est pourquoi, écrit Freud, « ils n'ont pas honte et ne se cachent pas »[9].

À ce fait clinique vient s'ajouter que notre époque « tend à faire disparaître la honte[10] » et qu'elle abrite « une civilisation de la haine »[11] ainsi que le formule Lacan qui parle aussi, en cette année 1954, d'un « état de floculation diffuse de la haine » et de

[6] Miller J.-A., « Le temps de l'aliénation, c'est le refoulement », *Conversation sur les embrouilles du corps, Ornicar ?* n° 50, Paris, Navarin, 2003, p. 239.
[7] Miller J.-A., « Note sur la honte », *Revue de la Cause freudienne* n° 54, p. 8.
[8] Halfon D., « Honte et culpabilité », (exposé à la SCN 2016).
[9] Freud S., « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, Idées Gallimard, Paris, 1977, p. 157.
[10] Miller J.-A., « Note sur la honte », *op., cit*.
[11] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, Paris, 1975, p. 306.

« chemin de la course à la destruction vraiment très bien frayé »[12]. Il insiste alors sur la dimension imaginaire de la haine « pour autant que la destruction de l'autre est un pôle de la structure même de la relation intersubjective » ; on peut, là, se référer au schéma L et à l'axe imaginaire α-α'. Aussi, pointe Lacan, « comme l'amour, la haine est une carrière sans limite »[13].
Avec le racisme, dont il signalera la montée vingt ans plus tard dans *Télévision*, la haine de l'Autre et de sa jouissance (soit que l'Autre jouisse plus que nous, soit qu'il nous prenne notre jouissance) se révèle comme un masque pour la haine du sujet de sa propre jouissance, laquelle constitue « la racine » du racisme. C'est ce que J.-A. Miller a démontré précisément dans un article publié dans *Rivages*[14]. On le sait, ce racisme, sous ses formes variées, se revendique le plus souvent sans la moindre honte.

Un écrivain s'est saisi de ce thème et nous fait entendre la haine qui habite son personnage, parfaitement impudique et éhonté. Il s'agit de Junichiro Tanizaki qui, dans une nouvelle intitulée « La haine » (publiée en 1914), met en scène un garçon de 7 ans et expose crument ce nouage, non sans nous renvoyer à la haine qui, à l'occasion, peut habiter chacun de nous. Sa nouvelle commence ainsi : « La haine est un sentiment que j'adore. Aucun autre n'est aussi radical, entier, agréable. Haïr quelqu'un, le haïr de tout cœur, quelle jouissance ! […] Combien le monde serait triste s'il ne s'y trouvait personne à détester ! Je me souviens parfaitement du visage de ceux que je hais. Bien mieux encore que des traits des femmes aimées ».

[12] *Ibid*.
[13] *Ibid*., p. 305.
[14] Miller J.-A., « L'Autre est Autre ou La cause obscure du racisme », *Rivages*, octobre 2014.

Philippe Lienhard

La honte à l'adolescence

La puberté est un moment de la vie où le sujet se confronte à la libido sans le secours du phallus. D'un côté il y a chute de l'habillage phallique, de ce que l'enfant se tenait d'être pour les parents, du point d'où il lui était aimable d'être vu et, de l'autre, il y a le réveil pulsionnel. L'objet monte sur la scène d'où la possible honte.

Je fais un parallèle entre la honte et l'acting out. Dans son Séminaire sur *L'angoisse*[1], au chapitre 9, Lacan commence par aborder la structure du passage à l'acte qui, pour lui, est le moment où le sujet se précipite et bascule hors de la scène. Puis il situe l'acting out comme opposé au passage à l'acte. L'acting out est une monstration. L'objet monte sur la scène, la scène du monde, celle où on interprète. L'acting out est donc une montée sur la scène de l'objet qui appelle l'interprétation. Dans la honte, il y a montée sur la scène de l'objet et l'interprétation de l'Autre peut être la culpabilité.

Cette jeune fille débute sa vie sexuelle à 16 ans. Avant chaque rapport, elle est prise de pleurs et d'une envie de vomir. Elle dit : « C'est comme si je me vomissais moi-même » ; elle associe cela à un souvenir d'enfance qui lui est revenu en visionnant sur le net des témoignages d'adultes ayant eu dans l'enfance des attouchements, ou des exhibitions avec des enfants de même âge. Son souvenir date du CP. Son amoureux d'alors lui dit, *Viens dans ma cachette*. Il se déshabille et la somme de faire pareil. Elle se déshabille. Les camarades de l'école voient la scène et vont passer le primaire à la traiter de sale, de pute. La honte est au rendez-vous. Ce souvenir indique un trait chez ma patiente. Pour l'amour, elle est prête à donner plus que ce que sa subjectivité tolère. Sa difficulté actuelle, avant le rapport sexuel, est de passer d'être le phallus à la position d'objet dans le désir sexuel mâle. Elle dit d'ailleurs que dans la sexualité les filles sont rabaissées alors que, pour les garçons, c'est plutôt bien, ça leur permet de prouver leur virilité. Par chance, chez

[1] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, pp. 136 et 144-147.

elle, l'amour fonctionne et peut *re-phalliciser* sa position d'objet, comme en témoigne ce rêve. C'est dans un film, une européen et une asiatique (on peut entendre la femme comme étrangère) s'apprêtent à faire l'amour. La femme dit : « Après avoir rencontré ton cœur, (jolie formule que ma patiente interprète comme après avoir fait l'amour), je vais pleurer et je voudrais que tu me prennes dans tes bras ».
« Après l'amour comme c'est triste », chante Serge Lama, « les mots d'amour et les habits traînent par terre, plus rien n'existe ». Ma patiente est une « classique ». Face à l'objet, elle éprouve de la honte. La modernité offre une autre voie aux adolescents, celle de l'éhonté. Dans la Genèse, il y a un passage truculent. Noé prend une cuite, il se retire sous sa tente, se dessape et tombe raide par terre, à poil. Un de ses fils, Sham, dont vous entendez la résonnance avec Shame, arrive et jouit du spectacle. Rigolard, il va chercher ses deux frères, leur disant de venir se rincer l'œil. Les deux frères le suivent mais, à l'entrée de la tente se retournent et, à reculons, saisissant une couverture et détournant le regard, ils recouvrent la nudité de leur père. Là où Sham est l'éhonté, pour ses deux frères, un père doit garder sa tenue, sa nudité doit être voilée. Du coup, ils ne sont pas à l'abri d'éprouver de la honte. Face au surgissement de l'objet il me semble que, pour éprouver de la honte, le sujet doit, lui, se tenir à la hauteur du signifiant, de l'idéal. Or, de nos jours, l'adolescence est plus la période des désillusions que des idéaux. Ce que la société propose, c'est l'objet de consommation pour une satisfaction immédiate. Cet objet ne promeut aucun idéal, là où l'idéal tenait en respect, c'est-à-dire à distance, l'objet.
Si le symbolique, l'idéal, ne tient plus l'affiche pour traiter le réel, qu'est-ce qui le remplace ? L'imaginaire : le groupe de pairs au lieu du père, les marques de vêtement… L'image : *Instagram*, *Snapchat*, selfies, autant d'exhibitions d'images du corps où fort minable devient formidable. Là où le symbolique, l'idéal, dans son traitement du réel, produit de la honte, l'image fabrique de l'éhonté.

Jessica Choukroun-Schenowitz

La honte et l'idéal : un fait divers

9 juin 2016. Alors que je prends mon *iPhone*, mon œil est attiré par le titre d'un fait divers : « A Nice, une serveuse giflée pour avoir servi de l'alcool pendant le Ramadan ». Elle raconte : *J'étais toute seule dans le bar quand deux passants ont fait irruption. Ils ont pointé du doigt les bouteilles d'alcool qui se trouvaient derrière le comptoir, puis l'un d'entre eux m'a dit en arabe : "Tu devrais avoir honte de servir de l'alcool en période de ramadan". Puis, il a ajouté : "Si j'étais Dieu, je t'aurais pendue". "Tu n'es pas Dieu pour me juger*", lui répond sans ambages la jeune femme qui reçoit en échange des insultes. Ayant fait mine de partir, l'homme en question serait revenu sur ses pas pour l'agresser alors violemment en la frappant au visage.
Rien de très nouveau pourrions-nous dire... Depuis des lustres, les hommes ont violemment combattu pour leurs idées, leurs croyances, et frappé jusqu'à la mort leurs ennemis à abattre pour la bonne cause. Pourtant, la jeune femme n'en revient pas et déplore : *Ce n'est pas parce que je sers de l'alcool que je n'accomplis pas mon devoir. Si je le fais, c'est parce que je suis serveuse. En Tunisie, j'exerçais le même métier et je n'ai jamais eu le moindre problème. Je ne pensais pas qu'en France, pays de libertés, je puisse être agressée pour ça*. Qu'y a-t-il alors de nouveau ? De différent ? Comment éclairer ce rapport entre la honte et l'idéal, tel qu'il peut apparaître dans le discours prôné par le djihadisme ? Comment ré-interroger l'identité et l'identification face au problème du djihadisme ? Vous entendrez bien sûr que cette petite vignette me sert de prétexte pour reprendre quelques points qui ont déjà été développés cette année et qu'il ne s'agit pas de faire, à propos de ce sujet que nous n'avons pas rencontré, une analyse sauvage ou encore un diagnostic.

Une mutation du symbolique

« Cette mutation qui voit le Nom-du-Père laisser une place vide, dessine en creux la place où est venue brusquement s'inscrire une

autre tradition, qui n'avait pas été invitée mais qui se trouvait sur le marché et qui s'appelle l'islam », avance J.-A. Miller[1] qui précise qu'« Allah n'est pas un père. Allah, c'est le Un. C'est le Dieu Un et unique. Et c'est un Un absolu, sans dialectique et sans compromis ». Rien de plus logique dès lors pour les « adolescents désorientés de s'en remettre à l'islam », « bouée de sauvetage », dit-il, que l'on pourrait presque leur « recommander si cet islam ne connaissait pas quelques dérives ».

« Discours qui tient le mieux compte de ce que la sexualité fait trou dans le réel, qui fige le non-rapport et qui organise le lien social sur le non-rapport » poursuit-il, le projet de « l'État islamique apporte peut-être une solution originale au problème du corps de l'Autre […] en réalisant une nouvelle alliance entre l'identification et la pulsion agressive ». En témoignent ces scènes de décapitation de l'EI illustrant un discours, entendons-le, qui n'est pas du semblant. Si le désir de l'Autre détermine les identifications, celles-ci ne satisfont pas la pulsion. Ici, il s'agirait alors de jouir du corps de l'Autre et de satisfaire à cette volonté de mort inscrite dans l'Autre. Exit la sublimation. Nouvelle alliance donc entre l'identification et la pulsion agressive.

Sauver l'idéal blessé et réparer le préjudice

Si la haine a d'abord, pour le sujet, une fonction fondamentalement structurante, ce que nous donne à voir notre siècle avec le djihadisme est, selon Fethi Benslama, « un alliage très particulier entre l'idéal et la haine »[2].

Rappelons brièvement son analyse du phénomène et de l'idéologie islamiste[3]. Apparition des Lumières dans le monde musulman, apparition du « musulman réformé » au XIXème siècle, formation d'États nationaux sur le modèle occidental, émergence d'un état laïc en Turquie et, surtout, abolition du califat : voilà le contexte de la

[1] Miller J.-A., « En direction de l'adolescence », Intervention de clôture à la troisième journée de l'Institut de l'Enfant, 13 avril 2015.

[2] Benslama F., « Au-delà du terrorisme, le daechisme », http://colblog.blog.lemonde.fr/2015/03/05/fethi-benslama-au-dela-du-terrorisme-le-daechisme/

[3] Voir notamment Benslama F., *La guerre des subjectivités en Islam*, Nouvelles Editions Lignes, 2014.

naissance de l'idéologie islamique. Sa thèse part du constat d'un tort infligé à l'Islam par l'Occident. L'idéologie islamique est alors une réponse à la destitution du symbole de la souveraineté islamique, une réponse à cet idéal blessé. Aussi, « le cynisme du capitalisme sauvage qui a dégradé les idéaux des Lumières, favorise ces engagements » chez des sujets « s'identifiant au préjudice et à la blessure » : il s'agit d'en appeler à la « réparation ou à la vengeance au nom de la justice identitaire **»** chez tous ceux qui seront sensibles à ce préjudice de l'idéal blessé et qui seront « prêts (musulmans ou pas d'ailleurs) à arracher leur dignité par la violence »[4].

L'idéal mélancolique

Ainsi, pour Benslama, le *daechisme*, « au-delà du terrorisme, c'est l'idéal d'une haine de soi et de l'autre qui veut se réaliser dans le sacrifice de sa propre vie et de celle d'autrui […] la dernière étape se réalisant pour certains quand ils atteignent la position auto-sacrificielle de l'idéal mélancolique […] pensant alors leur mort comme le point de départ »[5].

- « *Tu devrais avoir honte, si j'étais Dieu, je t'aurais pendue* ». De quoi cette femme devrait-elle avoir honte ? Quant au sujet qui parle, ne porte-t-il pas,, pour son propre compte cette honte appelée à être universelle ?

Depuis que l'idéologie islamiste a produit une sorte de « surmusulman appelé à devenir plus musulman que musulman »[6] et dont la surenchère est le moteur, chacun peut se substituer à Dieu. C'est le salafisme pour qui le réformé devient un sous-musulman, et qui ne ressortit plus tant à une pratique religieuse qu'à une « revendication d'une identité politico-religieuse totalitaire »[7]. Et ce Dieu, c'est « le Un et pas un père ». Miller explique que « le *Un*, c'est aussi le culte de l'identité de soi à soi, la difficulté à supporter l'Autre, celui qui ne jouit pas de la même manière que vous. Quand c'était « chacun chez soi », pas de racisme, sinon, bien sûr, celui des

[4] Benslama F., *Au-delà du terrorisme, le daechisme*, *op., cit.*
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*.
[7] Blanchet R., « Emergences djihadistes », *Lacan Quotidien* n° 496.

hommes à l'endroit des femmes, dont le désir n'est visiblement pas conforme au leur. Mais on est allé déranger des gens qui vivaient leur vie à leur façon, et c'est aujourd'hui le retour de bâton »[8]. Alors, pour certains sujets, la haine (la plus intense des passions) peut « agrafer tout leur univers mental, suppléant ainsi au trou béant de leur psychose »[9].

Le phénomène est complexe et la terreur qu'il provoque peut paralyser la pensée. On cherche alors ce qu'il y a de nouveau, de différent, de particulier, de pire. Trois points saillants sont, pour résumer, à penser, à partir du triptyque identité/identification/idéal :

– Une nouvelle alliance entre l'identification et la pulsion agressive.

– Un alliage très particulier entre l'idéal et la haine.

– Et, finalement, ce symptôme de notre civilisation qui épouse une position auto-sacrificielle d'un idéal mélancolique. À ce point extrême, il n'y a plus de honte, en effet, chez un sujet qui est déjà mort avant même son passage à l'acte. Le martyr, de son être de déchet, est passé au héros et se fait ainsi un nom dans l'Être-pour-la-mort[10].

Solution de complétude identitaire. Jouissance du sacrifice des sujets désarrimés de la postmodernité - soit de ce monde où « l'idéal du moi pâlit devant la montée au zénith de l'objet α » et où ne reste que ce « commandement de jouir de l'excès comme tel, du plus-de-jouir que l'on récupère d'une soumission extravagante à la Loi réduite à un énoncé sans énonciation »[11]. C'est notamment ce point que traite brillamment Frank Rollier dans son texte paru dans *Lacan Quotidien* : « Le programme mélancolique du djihadisme »[12].

[8] Miller J.-A. « En direction de l'adolescence », *op., cit*.

[9] Miller J.-A., « Le théâtre secret de la pulsion », *Le Point*, 22 mars 2012.

[10] Bony F., « Le surmoi et le malaise contemporain », Section clinique Nice, 30 janvier 2016.

[11] Blanchet R., « Emergences djihadistes « , *op., cit*.

[12] Rollier F., « Le programme mélancolique du djihadisme », *Lacan Quotidien* n° 553.

Les travaux du Cercle

Philippe Giovanelli

Georges Perec : « Il faut dompter le langage »

« Mon œuvre [est] fondée sur des procédés logiques que je m'impose […] J'aime multiplier les systèmes de contrainte lorsque j'écris […] J'en ai besoin »[1]. « La contrainte est un bon échafaudage »[2].

Le terme « contrainte » apparait pour la première fois dans les propos de Perec en 1967, année où il rejoint l'Ouvroir de Littérature Potentielle : *OuLiPo*. Fondé en 1960, entre autres par R. Queneau, l'*OuLipo* accueille Perec sept ans après. Il vient de publier *Les choses* (1965), son premier roman qui obtiendra le prix Renaudot, puis *Un homme qui dort* (1966).

Les Oulipiens se définissent eux-mêmes comme « des rats qui ont à construire le labyrinthe dont ils se proposent de sortir »[3]. Perec se singularise au sein de l'*OuLiPo* par un usage différent de la contrainte. Pour lui, ce n'est pas défi stylistique à relever mais un « échafaudage » lui permettant de « travailler la matière romanesque pour la rendre proliférante »[4]. Loin d'être répressive, c'est pour lui une « condition de liberté », qu'elle soit alphabétique, typographique, lexicale, structurelle ou thématique[5]. « En ce qui me concerne, [il y a] la recherche d'une nouvelle rhétorique, c'est-à-dire un nouvel ensemble de lois qui vont gouverner et canaliser toute cette chose floue et innommable […] la recherche de l'expressivité et de l'émotivité, de l'expression des pulsions, toutes ces choses qui ne peuvent être maitrisées que par un travail »[6]. Pour Perec, l'innommable, soit le réel, est à traiter par une rhétorique nouvelle qu'il recherche. Avec la contrainte stylistique, il donne priorité à la

[1] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, Joseph K. Eds, p. 228.
[2] *Ibid., op., cit.*, p. 291.
[3] *Ibid., op., cit.*, p. 143, note 3.
[4] *Ibid., op., cit.*, p. 240.
[5] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 2, Joseph K. Eds, p. 11.
[6] *Ibid., op., cit.*, p. 303.

construction, l'agencement des unités syntaxiques. « En bricolant avec les mots on arrive à quelque chose qui tient debout »[7].

Chronique d'un dénouage

En 1966, lorsqu'il publie *Un homme qui dort*, il explique avoir vécu « une expérience similaire »[8]. « J'ai eu une époque de ma vie tournée vers le vide, [c'est-à-dire] être happé par l'indifférence »[9]. « C'est l'histoire d'un étudiant qui, alors qu'il va passer la première épreuve [d'un examen] remet en cause toutes ses activités et se plonge volontairement dans une sorte d'hibernation. Il cesse de voir les gens qu'il connait, il cesse complètement de parler aux autres et il réduit sa vie à quelques activités purement végétatives […] La seule chose qui lui importe c'est son indifférence, son inexistence […] Pendant […] un an il vit comme ça […] Puis il se rend compte que l'on ne peut pas vivre "en dehors" du monde et que son expérience radicale ne lui laisse qu'une issue : reprendre pied, douloureusement, sur la terre des vivants. Cet étudiant […] vit au point mort »[10]. « Tu es seul et tu dérives »[11]. « Tu es invisible, limpide, transparent. Tu n'existes plus […], tu survis comme une mouche ou comme une huitre […] comme un rat »[12]. « L'indifférence n'a ni commencement ni fin, c'est un état immuable, un poids, une inertie que rien ne saurait ébranler. L'indifférence dissout le langage »[13].

Nous pouvons lire ici une description clinique, celle d'un homme qui dérive, livré à la pulsion de mort que rien n'entrave. « C'est une aventure qui m'est arrivée vers 1956, vers ma 20ème année »[14]. « Ce personnage ce n'est pas moi, mais mon double, à qui je dis « tu » […] Ce personnage est absent de la vie, il va y revenir. La seule chose que je pourrais dire, c'est qu'il refuse toute la mythologie du suicide, de la folie. Entrer dans la folie, c'est une manière de fuir la

[7] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 231.
[8] *Ibid., op., cit.*, p. 51.
[9] *Ibid., op., cit.*, p. 35.
[10] *Ibid., op., cit.*, pp. 153-154.
[11] Perec G., *Un homme qui dort,* Folio Poche, p. 123.
[12] *Ibid., op., cit.*, p. 102.
[13] *Ibid., op., cit.*, p. 103.
[14] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 162.

vie qui n'appartient pas à tout le monde »[15]. Etre désarrimé du langage s'accompagne d'un « malaise […] insupportable, l'impression doucereuse et étouffante d'être sans muscle et sans os, d'être un sac de plâtre au milieu de sacs de plâtre »[16]. « Quelque chose s'est cassé… Tu ne te sens plus […] soutenu : le sentiment de ton existence […] se met à te faire défaut »[17].

Comment mieux dire le dénouage de ces ronds du corps et du langage ? *Un homme qui dort* est la chronique d'un dénouage. Mais c'est aussi l'annonce de la solution que trouve Perec pour y faire suppléance. Il va se fixer des contraintes pour faire œuvre d'écriture, ce qui fera son sinthome au long de sa vie : « Alors, parfois, désespérément, tu tentes d'imposer à ta vie chancelante le carcan d'une discipline sans faille. Tu fais de l'ordre […] Tu règles ta vie comme une montre, comme si le meilleur moyen de ne pas te perdre, de ne pas sombrer tout à fait était […] de ne rien laisser au hasard […] que tes gestes soient fixés par un ordre immuable qui décide tout pour toi, qui te protège malgré toi. […] Comme si, à tout instant, tu avais besoin de te dire : c'est ainsi parce que je l'ai voulu ainsi, je l'ai voulu ainsi ou sinon je suis mort »[18]. Telle est la volonté de ce personnage, double de Perec, qui trouve en logique une manière singulière de rabouter son sentiment d'existence. Il se sert de la catégorie logique du nécessaire, dont l'expression formelle sera la mise en système de son travail d'écriture. Il se sert d'une machine à serrer la jouissance, dont il fabrique les plans. Le carcan du nécessaire, de ce qui ne cesse pas de s'écrire par les routines du quotidien, lui permet de border la jouissance mortifère et de faire tenir son corps.

L'écriture

« Il y a quelques années, j'étais un adepte de la dérive, de la balade piétonne. Aujourd'hui, je suis plutôt sédentaire, pratiquant "l'enchaisement" à ma table de travail. Car mon but inavouable,

[15] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 167.
[16] Perec G., *Un homme qui dort,* Folio Poche, p. 19.
[17] *Ibid., op., cit.,* p. 25.
[18] *Ibid., op., cit.,* p. 134.

monstrueux, est de saturer le champ d'écriture contemporain »[19]. Cette ambition se traduira par son goût de l'inventaire et de l'accumulation dans certains textes. L'objet de cette saturation c'est le langage, dont il s'agit « d'épuiser tous les possibles », dit-il en 1979. Pour ajouter, en 1981, « A la fin de ma vie, j'aimerais avoir utilisé tous les mots du dictionnaire […], pas seulement les avoir tous utilisés mais en avoir créé quelques-uns ».

« L'activité d'écrire repose sur ce besoin perpétuel de nommer, de désigner, de décrire jusqu'à ce qu'on ait le sentiment qu'on ne pourra plus décrire. La description au microscope, ce décryptage du monde, ne finit pas. C'est une activité incessante […] Avec cette idée que derrière tout ça se cache le mode d'emploi ! Moi je pense qu'on ne l'a pas le mode d'emploi […] et c'est en même temps avec cette frayeur de ne pas laisser de trace qu'on écrit ! »[20]. Perec se voit livré à la vie sans mode d'emploi (sans la signification phallique), mais il écrira pendant 10 ans un livre volumineux, fait de contraintes rigoureuses, qu'il nommera : *La Vie mode d'emploi*. Cette « frayeur de ne pas laisser de trace » parcourt son travail : romans, théâtre, films, pièces radiophoniques et poèmes constituent une œuvre vaste. Mais à l'origine « tout le travail d'écriture se fait toujours par rapport à une chose qui n'est plus, qui peut se figer un instant dans l'écriture, comme une trace, mais qui a disparu »[21]. Dans *W ou le souvenir d'enfance* – son livre qu'il présente comme le plus autobiographique – entre la première et la seconde partie, seuls trois points de suspension sont inscrits entre parenthèses sur une page blanche. Perec explique cela comme « signe de l'absence, qui est séparation de mes parents, la perte […] c'est pour ça que j'écris »[22].

Son père, jeune immigré polonais, s'engage dans l'Armée française en 1939 et meurt l'année suivante. Georges Perec a 4 ans, sa mère l'envoie loin de Paris ; elle sera arrêtée en tant que juive. Elle comptera parmi les millions de morts des camps d'extermination. C'est « dans cette cassure que se trouve le récit initial d'où est sorti

[19] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 252.
[20] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 2, *op., cit.*, p. 77.
[21] *Ibid., op., cit.,* p. 53.
[22] *Ibid., op., cit.,* p. 12.

ce livre. Ces points de suspension auxquels se sont accrochés les fils rompus de l'enfance et la trame de l'écriture ».

Se créer un bord

« Les livres des autres : Barthes, Leiris, Queneau, Roussel […] forment une image à laquelle manquerait un morceau que précisément je voudrais ajouter »[23]. Dans de nombreux entretiens, Perec évoque sa fascination pour les puzzles. « On pourrait passer sa vie à faire des puzzles »[24]. Il traite par les puzzles les questions du bord, concernant le corps, et celle du trou concernant le langage. Il transpose à différents niveaux cette idée du puzzle, alternant imaginairement l'idée d'être pièce manquante (« Tu préfères être la pièce manquante du puzzle »[25]) ou pièce qui complète le puzzle (« le grand puzzle de la littérature »[26]). « Ce que j'aime dans l'idée du puzzle […] c'est qu'une pièce isolée n'a pas de sens en soi. Elle est inerte. C'est la capacité de la relier aux autres qui lui donne son sens, sa cohérence ». Ici, la contrainte est donnée par la forme des autres pièces, c'est-à-dire par le bord dessiné de l'extérieur. En cela elle est identique à l'échafaudage, terme avec lequel Perec définit son système d'écriture. La fonction en est identique, à savoir qu'elle permet à la pièce isolée – aussi bien qu'à l'écrivain désarrimé – de quitter l'état inerte, indéfini, en lui donnant sens. C'est ce qui les capitonne. Les bords de l'objet puzzle, en constituant une limite, définissent un cadre sur lequel Perec s'appuie pour ensuite remplir métonymiquement, jusqu'à la saturation, l'espace ainsi délimité. C'est ce à quoi Perec œuvre dans son travail d'écriture.

Jusqu'à la lettre

Dans sa recherche exhaustive de contraintes formelles dures, Perec en arrive à la lettre. « Dans *La disparition*, je pose comme énoncé du problème que le « e » a été supprimé, et je tente d'aller jusqu'au bout d'une explication-justification du phénomène »[27]. La lettre supprimée,

[23] *Ibid., op., cit.,* p. 86.
[24] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 256.
[25] Perec G., *Un homme qui dort,* op., cit., p. 50.
[26] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 2, *op., cit.*, p. 86.
[27] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 142.

en plus d'être la plus fréquente en Français, constitue aussi la seule voyelle de son nom « Perec ». Il fera de cette disparition un roman, rendu étrange par l'usage de la lettre qui est la Chose même. Criante par son absence, cette "lettre volée" sert, en abyme, une intrigue policière sur le vol de la lettre. Signifiant détaché de la signification, cette lettre dont la suppression renvoie aux « fils rompus de l'enfance », fera retour dans le réel avec sa charge de jouissance. Deux ans après *La disparition,* Perec publie *Les Revenentes*, roman constitué du seul « e » comme voyelle. La jouissance n'est plus bordée, elle envahit progressivement le texte. L'intrigue du vol de diamant se transforme en « pense fesse » au cours duquel le clergé batifole avec les éphèbes et le narrateur « leeqeede l'Edeepe » : « c'est vrément schwette l'enceste » […] Père et Mère, bêle [serrette] Estelle »[28]. Père et mère sont donc convoqués par leur *e*, lettre *revenente*. Cela témoigne de leur réelle absence, vide matriciel pour Perec. Ici, la contrainte stylistique a fusionné avec la lettre, le réel s'est déchainé… jaillit par bouts….

En 1972, année de publication des *Revenentes*, il déclare qu'« il est évident que dans quelques années on va pouvoir faire des voyages organisés dans des lieux où l'Œdipe n'existe pas. Un charter vers le non Œdipe »[29]. Quelques mois auparavant, *L'anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, était publié. C'est aussi une période de sa vie où la psychanalyse est de nouveau présente.

La psychanalyse

Perec rencontrera trois psychanalystes au long de sa vie.

Françoise Dolto, pendant plus d'une année, une fois par semaine, auprès de laquelle il est adressé en 1947, alors qu'il a 11 ans, à partir de cahiers de dessins qui préoccupent son entourage.

Michel de M'Uzan, pendant plus d'une année, à partir de 1956, à son 20e anniversaire, alors qu'il vit un effondrement. Il est hanté par la conviction d'être « un mauvais fils ». C'est la période d'écriture d'*Un homme qui dort.*

[28] Perec G., *Les revenentes*, Julliard, p. 130.

[29] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 1, *op., cit.*, p. 130.

Jean-Bertrand Pontalis, pendant quatre années, de 1971 à 1975. Ce sera alors l'écriture des *Revenentes* et de *W ou le souvenir d'enfance*.

« Je dis que rien ne m'est donné, qu'il me faut tout acquérir […] Ce que je cherche à travers l'écriture, c'est de laisser des traces de ma mémoire, d'où peut-être ma passion pour les dictionnaires, car […] c'est la mémoire des hommes »[30]. « Je n'ai pas de maison, de famille, je n'ai pas de grenier, je n'ai pas de racine, je ne les connais pas ». « La France est le pays qui m'a donné une langue. Quand j'ai découvert Stendhal, Jules Verne, Michel Leiris, Queneau, ils sont devenus ma famille. Vous le voyez, je ne suis pas orphelin »[31].

Perec a arrimé son sentiment d'existence par l'écriture, faisant usage de la catégorie logique du nécessaire. Sa trouvaille pour border le trou du langage sera la mise en système de la contrainte stylistique. De son éprouvé concernant le signifiant il dira, en 1981, six mois avant sa mort, « Il faut dompter le langage, je crois que ce serait le mot de la fin »[32].

[30] Perec G., *Entretiens et Conférences*, Tome 2, *op., cit.*, p. 207.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.,* p. 299.

Le séminaire du CPCT « Adolescence et ruptures »

Nathalie Seban

De l'exil à la rupture

« Qu'on imagine maintenant un homme privé non seulement des êtres qu'il aime, mais de sa maison, de ses habitudes, de ses vêtements, de tout enfin, littéralement tout ce qu'il possède : ce sera un homme vide, réduit à la souffrance et au besoin, dénué de tout discernement, oublieux de toute dignité, car il n'est pas rare, quand on a tout perdu, de se perdre soi-même »[1].

Si j'ai choisi de commencer par cette citation de Primo Lévi, c'est que je vais vous parler ce soir d'une adolescente qui a tout perdu et dont on peut dire, au moment où je l'ai rencontrée au CPCT, il y a bien des années, qu'elle s'était perdue elle-même. Son histoire et celle de notre rencontre me permettront d'aborder le thème que nous avons choisi cette année, celui de la rupture, sur le versant de l'exil. Vous me permettrez, avant d'en venir à la clinique, de poser quelques repères théoriques qui l'éclaireront.

Il y a plusieurs formes d'exil. Dans le langage courant, il concerne ce dont parle ici Primo Lévi. Qu'il soit imposé par un arbitraire abject ou décidé dans la souffrance, comme l'actualité nous le montre au quotidien, l'exil est une rupture, un déracinement de sa culture, de sa langue, de sa famille, de tout ce qui faisait lien social pour le sujet.
Non sans rapport avec cette définition, la psychanalyse dit de l'adolescent qu'il est un « exilé de l'enfance ». Philippe Lacadée explique cela : « L'exilé, auquel s'identifie l'adolescent, éprouve dans sa chair la douleur de tous ceux qui se voient privés de leur langue – celle de leur enfance qui soutenait l'identification constituante de leur être et le sentiment de la vie »[2]. Ainsi, si tout l'effort de l'enfant qui vient au monde consiste à s'approprier la langue de la famille, tout l'effort de l'adolescent consistera à tenter de s'en exiler. Toute son

[1] Lévi P., *Si c'est un homme*, 1947, Ed. Presses Pocket, Chapitre 2 « Le fond », pp.26-27.
[2] Lacadée Ph., *L'éveil et l'exil*, Ed. Cécile Defaut, pp.17-18.

activité psychique va s'inscrire dans ce processus de séparation. Pourquoi ?

Philippe Lacadée évoque une « identification constituante » qui soutient l'être de l'enfant. Cela veut dire que, jusque-là, l'enfant se soutenait d'une place que le discours parental lui attribuait dans la constellation familiale. *Tu es un garçon, une fille, tu es ceci, cela ; tu es comme untel…* Cette identification résout, pour la plupart des enfants et pour un temps, l'incertitude du sujet concernant son être : Que suis-je pour l'Autre ? Que me veut-il ?

Or, à l'adolescence, des questions sur le sexe et sur la mort ne manquent pas de se rouvrir. Face à ces questions cruciales, l'adolescent rencontre un véritable trou dans le savoir qui remet en question toutes les réponses que le discours familial avait établies. Le langage ne parvient pas à rendre compte de ce qu'est *un* homme, *une* femme, *un* père… Nous avons longuement parlé de cela l'année dernière. Il manque un savoir préalable sur la façon de faire avec l'Autre sexe, de faire face aux modifications de son corps, au surgissement d'une certaine tension, d'une certaine jouissance située dans son propre corps. Maintenant, les idéaux de la famille, les repères familiaux – tout le savoir qui a été transmis à l'enfant – défaillent pour dire le réel. Autrement dit, l'adolescent n'a pas les moyens symboliques pour répondre de ce réel. Cela s'entend très couramment un adolescent qui dit : *mes parents ne comprennent rien !* Ce qui revient à dire que lui non plus ne comprend rien. Cette plainte n'est que le dernier sursaut de l'espoir que son entourage parviendra à traduire, à décoder, l'énigme qu'il rencontre et dont ses symptômes témoignent. Alors ? Comment se débrouiller avec ce surgissement que les mots défaillent à dire ?

Eh bien, l'adolescent doit s'inscrire dans un nouveau discours. Il lui faut inventer une langue nouvelle, des signifiants nouveaux, nouer et s'inscrire dans un nouveau lien social, dans lequel n'entre pas la génération qui le précède. Sa tâche consistera donc à se séparer du discours familial, à prendre distance par rapport à sa famille. C'est toujours un moment délicat. Car, si ce tissage de lien social est nécessaire pour traiter la solitude existentielle que l'adolescent rencontre, dans l'attente, il se retrouve dans un entre-deux, perd ses

repères et – au-delà de l'exil de l'enfance –, peut rencontrer un moment d'errance subjective.

La rencontre, pour un sujet, de ce qui met au jour la faille dans le langage c'est, pour la psychanalyse, la définition du traumatisme. Le traumatisme est ce qui s'impose au sujet et contre quoi il ne peut rien, ne disposant d'aucun savoir pour interpréter ce qui lui arrive. C'est une rupture, qui trace dans l'existence une ligne de partage entre un avant et un après. Cependant, ce que chaque sujet fera de sa rencontre avec un réel, personne ne le sait. La réponse du sujet dépendra de sa structure préalable, c'est-à-dire de comment il a pu s'inscrire dans le langage, dans les discours qui permettent aux *parlêtres* de faire lien social. Fantasme, symptôme, phénomène psychosomatique, délire, passage à l'acte en sont autant de réponses.

La jeune fille dont je vais vous parler ce soir, pour adolescente qu'elle est, rencontre cet exil de l'enfance. Mais son histoire l'a aussi confrontée à l'exil de son pays, de sa famille... Et c'est bien dans un moment d'errance, sociale mais aussi subjective, qu'elle est adressée au CPCT.

Je nommerai Chaffia cette jeune fille de 15 ans, parce que le prénom "Chaffia", dans sa langue maternelle, inclut la dimension du regard. Elle rencontre le CPCT par l'entremise d'une éducatrice, sa référente dans le foyer où elle est placée depuis six mois. Celle-ci explique qu'il serait bon pour cette jeune fille de parler de son histoire (laquelle a fait l'objet de plusieurs articles dans la presse), mais aussi de cette impression que les gens qu'elle croise la regardent et l'insultent.
Je tairai des conditions de son arrivée en France, deux ans avant notre rencontre. Je dirai simplement qu'elle a été victime, durant plusieurs mois, d'une forme d'esclavage. À la suite d'une série de fugues et de retours forcés, elle a fini par *aller à la police,* bien qu'elle ne dispose d'aucun papier d'identité. Cette précision, c'est elle qui n'a de cesse de la répéter : aucune écriture ne fixe son identité dans le monde, et c'est à entendre au premier degré. Alertés par son état

moral et physique, sa situation et le récit de son vécu, les services de police ont décidé de saisir le juge pour enfants. Un procès s'ouvre au cours duquel Chaffia se trouve plaignante quasi-involontaire, sommée de répondre de son histoire face à un tribunal et face à ses bourreaux. Les conclusions de ce procès dictent son placement en foyer d'accueil provisoire et des peines de prison pour ceux dont elle a été la victime avérée.

Les premiers mots de Chaffia m'apprennent que son père est mort lorsqu'elle avait un an. De 1 à 12 ans, sa mère s'étant remariée *avec un homme très violent*, elle a vécu chez ses grands-parents, puis chez une tante ou une autre dans son pays d'origine, *parce que ma mère le voulait* dit-elle. De cette mère, elle n'a aucune nouvelle ; lorsqu'elle cherche à la joindre elle dit n'avoir jamais de réponse.
De sa vie au foyer, elle se plaint de ne pas s'entendre avec les autres et de n'avoir *personne à qui parler*. Elle explique surtout que partout, à l'école, dans la rue, à la bibliothèque, elle rencontre des garçons qui lui disent la même chose : *tu es moche* ; *t'as pas de papiers* ; *ta mère t'as vendue*. Elle voudrait comprendre pourquoi les choses sont ainsi. Elle veut être *respectée*.
Elle évoque ensuite son passage au tribunal. Elle dit seulement avoir *eu très peur. Je n'arrivais pas à parler, on a écrit dans le journal que je ne savais pas parler le français. Ce n'est pas vrai, j'avais trop peur pour parler*. *Je parle très bien, je suis la meilleure de ma classe.*
Je me garde bien de relancer sa parole sur ce moment de sidération et propose plutôt de faire consister comme symptôme sa demande de respect. À l'issue de ce premier entretien, loin d'avoir répondu à mes interrogations concernant la structure, trois points m'interrogent.

Premièrement : Quelle est la nature de cette demande de respect ?
– Manque-t-elle d'un point d'ancrage, d'un point ayant valeur d'identification, à partir duquel elle pourrait se faire entendre et se faire respecter ? Son discours en effet, fait résonner la carence de ce que j'évoquais tout à l'heure comme « identification constituante » qui stabilise le sentiment de la vie et du respect, qui donne au sujet un nom et lui permet de construire sa réalité.

– Sa demande de respect serait-elle plutôt une tentative d'apaiser l'impératif d'un surmoi imposant sa tyrannie ? Nous connaissons cela cliniquement, des adolescents qui, se sentant coupables ou honteux d'un point de réalité, d'un point délirant ou d'un fantasme, éprouvent le sentiment que le moindre passant dans la rue les regarde et les juge[3].

Deuxièmement : Quelle est la nature de ce silence lors du procès ? Et quelle est la nature de cet Autre face auquel elle est restée muette et pétrifiée ?
Ce dont elle vient se plaindre, c'est d'être passée de mains en mains à travers une série de liens à des figures du savoir qui, comme elle le dit, veulent pour elle : sa mère, la police, le juge, les éducateurs. Aurait-elle vécu ces liens comme une violence abusive ?
Vient-elle dire que ces Autres parlent d'elle et pour elle ? Qu'elle est à peine un être parlant puisque seul l'Autre parle ?
Ou bien a-t-elle été confrontée à ce qui, selon Lacan, peut se proposer de plus ardu à un homme, et à quoi son être dans le monde ne l'affronte pas si souvent : « C'est, dit-il, ce qu'on appelle prendre la parole, j'entends la sienne, tout le contraire de dire oui, oui, oui, oui à celle du voisin… La clinique montre que c'est justement à ce moment-là, si on sait le repérer à des niveaux très divers, que la psychose se déclare. Quelquefois, il s'agit d'une très petite tâche de prise de parole, alors que le sujet vivait jusque-là dans son cocon, comme une mite »[4].
L'errance qui caractérise son parcours depuis des années dépasse-t-elle le seul registre de l'errance sociale ? Revêt-elle une dimension d'errance subjective, d'errance psychique ?

[3] Cf. Lacan J., *Le Séminaire*, Livre I, *Les écrits techniques de Freud*, 1953-54, Ed : Seuil, p.118 : « Le surmoi et l'idéal-du-moi sont dirigés en sens contraire : l'un est contraignant, l'autre exaltant ». « L'idéal-du-moi suture le symbolique, tandis que le surmoi le troue ».
[4] Lacan J., *Le Séminaire,* Livre III*, Les Psychoses,* Paris, Seuil, p. 285.

Troisièmement enfin : Y a-t-il, ou non, après les consultations préliminaires, indication à engager un traitement ?
D'une part, à l'issue de cette première séance, un seul point porte avec lui un peu de positivité : *je parle très bien le français*. Il est à soutenir, d'autant que Chaffia se plaint de n'avoir *personne à qui parler.*
D'autre part, si un traitement s'engage et devant l'incertitude quant à la structure, je ferai le choix d'occuper la place de l'ignorant**,** du scribe comme le dit Lacan, de celui qui demande au sujet qu'il lui apprenne quelque chose, sans aucune prétention de résoudre ses symptômes par l'interprétation. Cela lui permettra peut-être de se faire sujet de son énonciation.

Lors de la 2ème séance, Chaffia rapporte qu'elle s'est battue avec un garçon du foyer. Sous l'assaut de ses insultes : *tu pues, va te laver*, elle lui a lancé au visage un pot de confiture. N'éprouvant aucun regret, elle dit : *je n'accepte plus de me laisser insulter, sinon je reste pas tranquille.*
Le passage à l'acte est une rupture. Davantage une rupture avec le langage qu'avec l'autre. En soi, le passage à l'acte ne dit rien ; ce n'est pas une métaphore. Il vient en lieu et place du langage qui défaille à dire, il court-circuite le dire, il manifeste un « je ne veux pas dire ». C'est un repère clinique important, car c'est une réponse à ce qui fait trauma pour le sujet en tant qu'un réel fait irruption et que le langage défaille à le symboliser ; il n'y a plus que l'acte pour le traverser.
En fin d'entretien Chaffia évoque sa convocation à une nouvelle audience chez le juge, elle craint d'être *renvoyée* dans son pays*. Si c'est ça,* dit-elle, *je fuguerai*.
Je serai là mercredi prochain, je vous attendrai, fut la réponse qui vint clore le moment de consultation pour ouvrir au temps de traitement. Cela instaurait aussi une forme consistante de transfert, bien loin des impératifs autoritaires énoncés tant par sa mère que par le juge.

La 3ème séance se centre sur la question de la vérité. Chaffia ne sait plus vraiment si elle a rêvé ou si elle a réellement vécu tout cela. *Mes*

grands-parents ne me croient pas, ils disent que je mens. Ma mère ne répond pas, on ne peut pas compter sur elle.
Revenant sur sa dernière audience, elle rapporte les conclusions du juge : poursuivre le placement et l'envoyer pour les vacances prochaines chez une tante qu'elle ne connait pas. Déjà plongée dans l'inquiétude par une impossibilité de juger par elle-même si ce qui lui est arrivé est réel ou non ; persuadée que *personne ne la croit*, même si son éducatrice ne cesse de lui rappeler qu'une partie de son histoire a été vérifiée par une enquête et un procès, elle appelle sa mère qui ne répond que par l'absence. Elle fait alors un parallèle entre les décisions du juge et celles que sa mère a pu prendre, de la même manière, c'est-à-dire sans son consentement et sans explication.

Au 4ème entretien, Chaffia dit vouloir rencontrer son éducatrice référente, mais que cela n'est possible que le mercredi, au moment de notre consultation. Tiens ! Veut-elle que je les rencontre ensemble ? Elle dit que non, mais est d'accord pour que je l'appelle. Ce n'est qu'à la suite de ce consentement qu'elle peut exposer sa terreur face à des *histoires de sorcellerie* pratiquées par une autre jeune fille du foyer. *C'est pour ça*, dit-elle, *qu'il ne faut pas sortir avec un garçon du foyer, après il sait tout de nous.* Elle rapporte ensuite qu'en venant à son rendez-vous, elle a marché sur un pont de chemin de fer sous lequel passait un train et qu'elle s'est *vue, écrasée.* Mettant en avant ma préoccupation la concernant, je lui propose de rencontrer un médecin. Je lui explique dans quel service et à quelle personne, nominativement, je souhaite l'adresser. Elle accepte avec un soulagement manifeste car, depuis plusieurs semaines, elle ne parvient plus à dormir : *avant, je dormais comme quelqu'un qui est mort*.
Ces pratiques dites de "sorcellerie", qui visent à interroger le grand Autre (celui du savoir absolu) semblent avoir eu pour effet d'en faire surgir la malignité : l'Autre jouit d'elle, c'est pourquoi *il ne faut jamais sortir avec un garçon qui habite la même maison, après il sait tout de nous.* De surcroit, sous une nouvelle forme, celle d'un train qui passe, le monde se met à lui faire signe. Il devient évident que partout, pour

elle, dans les tables qui tournent ou le cri du métal surchauffé des rails, l'Autre lui parle.
En appelant sa référente, j'apprends qu'au foyer on ne la croit plus vraiment, que certains adolescents ou certains éducateurs angoissés, remettent en question son histoire et donc sa parole. Je transmets le rendez-vous pris pour Chaffia auprès d'un psychiatre recevant à l'hôpital.

Surprise avec un garçon dans un lit où, dit-elle, elle ne faisait *que jouer*, la 5ème séance révèle le sentiment qu'éprouve Chaffia d'être persécutée par les éducateurs. À nouveau, donc, la mauvaise rencontre se produit, à l'occasion cette fois d'une demande sexuelle qui lui est manifestement adressée et qui la déstabilise. Sommée d'affirmer son désir, tout comme elle est sommée d'avoir à discerner le faux du vrai, celui-ci se révèle manquer d'un soutien fondamental. *Ils ne s'en prennent qu'à moi,* dit-elle*. Si ça continue, au foyer, ils vont me rendre folle. Je préfère me tuer*, *j'y pense à me tuer.* Il devient de plus en plus évident que, pour elle, le foyer ne peut constituer un lieu où loger sa question et son être, un lieu où elle se verrait digne d'être aimable.

La 6ème séance à lieu après son rendez-vous chez le psychiatre ; un traitement lui a été proposé ainsi qu'un autre rendez-vous. Chaffia dit qu'elle se sent plus calme, qu'elle dort mieux. Pourtant un nouveau conflit a éclaté. Un garçon l'a insultée, il l'a traitée de *pute, de connasse*, mais elle n'a rien dit. Ce n'est que lorsqu'il a insulté sa mère : *ta mère la pute*, qu'elle rapporte ne pas avoir *supporté qu'il dise son nom.*

Après deux séances manquées puisque, conformément aux dictats du juge, elle est en vacances chez sa tante, puis en stage de pré-orientation professionnelle, six autres conversations s'enchaînent comme supports d'une recherche de signifiants propres à organiser les bouleversements de son monde. La fin de l'année approche, elle ne sait où se fera pour elle la rentrée scolaire : chez sa tante ? Dans ce foyer ? Dans un autre ? Cela l'inquiète beaucoup, mais elle se présente néanmoins au spectacle de danse pour lequel elle a

travaillé toute l'année. Quelques jours plus tard, elle est hospitalisée en urgence dans le service du médecin qui la suit. Elle s'est sentie harcelée par ses voisines de chambre, persécutée par les éducateurs, *injustement accusée*. Elle dit que *n'importe qui*, *à n'importe quel moment*, pourrait la *jeter dehors*, la *renvoyer dans son pays*. Ses allers-retours entre le foyer et l'hôpital n'empêchent pas nos rencontres au CPCT auxquelles elle tient. Elle y vient tantôt en ambulance, tantôt par ses propres moyens.

Lors de notre dernière séance avant l'interruption des vacances d'été, Chaffia révèle qu'à l'âge de 6 ans, lors d'une fête, sa mère lui avait confié la surveillance de son frère, âgé de 2 ans, qui jouait-là avec un mouton. Elle avait détourné son regard quelques minutes, pour les reposer avec effroi sur le corps de l'enfant piétiné par l'animal.
Qu'aurait-elle pu dire à celui qui, par le signifiant "juge" qui l'instaure comme tel, incarne la figure *cruelle et féroce* du surmoi taraudant la conscience ?

Pour conclure, je rappellerai que si le foyer a pu constituer pour Chaffia un lieu d'asile, c'est-à-dire un lieu d'accueil où traiter son errance sur un plan social - et c'est déjà beaucoup ; si le CPCT lui a permis de porter plainte contre cette violence du réel qui fait la *misère* de l'humain ; l'hôpital, lui, incarne encore pour des sujets déconnectés un point d'ancrage faisant limite à l'errance subjective qui conduit parfois à rompre avec la vie.

Alain Courbis

Rupture et radicalité djihadiste

Depuis quelques années, les démocraties occidentales, ainsi qu'un nombre croissant de pays du Moyen-Orient, assistent impuissants et médusés au développement d'une forme paroxystique de ce que Freud avait nommé en son temps « Malaise dans la civilisation ». En effet, l'irruption dans le monde de "l'immonde", d'un mouvement terroriste auto-proclamé « état islamique », impose aux États – démocratiques ceux-là –, la logique terroriste d'exactions planifiées méthodiquement et exécutées par une armada de "victimes décidées". Instrumentalisés, ces héros sacrifiés, ces "martyrs", servent la cause d'un totalitarisme fondamentaliste qui, sous couvert du triomphe – à venir – de la religion ou plutôt de l'idéologie "islamiste", se donne pour mission la destruction des fondements des sociétés démocratiques, comme l'usage de leurs semblants.
À cet égard, Paris, "ville des Lumières" a pu être prise pour cible par l'organisation terroriste *Daesh*, selon laquelle cette ville serait la « capitale des abominations et de la perversion »[1].

Emergence du terrorisme islamiste
Le terrorisme n'est pas chose nouvelle. La terreur djihadiste prend sa place dans l'histoire des organisations, mouvements et évènements terroristes, à une particularité près – mentionnée dans un court texte proposé par R.-P. Vinciguerra[2]. En effet, contrairement à des actions terroristes antérieures, produites d'une « volonté politique » explicite des tueurs, le « dessein » de la détermination sans faille des « embrigadés » du 13 Novembre demeure opaque, à telle enseigne que « la haine de ce qui n'est pas comme eux » pourrait seule rendre compte de cette « folie » meurtrière au service d'une jouissance illimitée. Les terroristes – comme le rappelait, le 14 Novembre dernier, le juge Trédivic – « veulent toujours aller plus loin, frapper

[1] Sidon P., « La vérité si j'meurs », *Lacan Quotidien* n° 549.
[2] Vinciguerra R.-P., « Le paradis », *Lacan Quotidien* n° 548.

plus fort ». Certes, *Daesh* et les nébuleuses terroristes ne surgissent pas *ex nihilo*. La radicalisation, dont le djihadisme est le produit, vise la réinstallation du Califat (à laquelle, du reste, nombre de musulmans traditionnels sont opposés) ; Califat qui permettrait de recouvrer l'unité islamique perdue. Celle-ci, comme le rappelle A. Di Ciaccia[3], « humiliée par l'Occident avec le démembrement en petits états après la "Grande Guerre" pourrait, en dépit de l'opposition séculaire entre chiites et sunnites dans le monde islamique, se reconstituer par la formation d'états islamiques régis par la loi coranique ». Ce court rappel semble nécessaire pour interroger l'attractivité de ces idéaux pour nombre de musulmans installés en Occident et pour lesquels le Djihad semble être une voie pertinente, opposée aux valeurs occidentales contestées. Pour certains d'entre eux – rares, fort heureusement –, cette poussée vers l'Islam comme « Un » autorise l'action guerrière et le don sacrificiel de soi en légitimant le meurtre des « infidèles prescrit par le Coran ».

La question adolescente

Comme le précise J. Lacan, afin que « les choses du monde arrivent à se dire »[4], la psychanalyse ne se dédouane pas de sa responsabilité de tenter d'articuler les phénomènes sociaux – comme la radicalité djihadiste – à la « crise » des valeurs indexée à l'hyper-modernité. Déjà, J. Lacan avait mis en exergue un changement de paradigme par le constat que l'Œdipe ne « tenait plus l'affiche ». Et, dans le droit fil de cette élaboration, J.-A. Miller a proposé au cours de l'un de ses séminaires[5] le mathème : « I plus petit que α » (I < α), dans lequel le rapport – que l'on pourrait qualifier de passionné - du sujet à l'objet s'est substitué aux idéaux paternels en berne. Comme illustration, dans le N° 88 de *La Cause du désir* consacré à « l'expérience des addicts », un glissement sous forme de *joke* fait passer la croyance en Dieu : « *In god, we trust* » en la croyance moderne en l'objet : « *In the object, we trust* »[6]. Du reste, les

[3] Di Ciaccia A., « Sur la radicalisation », *Lacan Quotidien* n° 527.
[4] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, p. 43.
[5] Miller J.-A., « L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », *La Cause freudienne,* n° 35.
[6] Cf. « L'expérience des addicts », *La Cause du désir* n° 88, Navarin éditeur, p. 3.

adolescents illustrent bien ce rapport addictif aux objets de la modernité quand, subissant l'alliance de la science et du capitalisme, ils demeurent serfs de la consommation d'objets sans cesse renouvelables (aussi vite consommés, aussi vite jetés) en vue d'une satisfaction immédiate et autistique. Sans doute cet usage effréné de l'objet les distrait-il de l'énigme qu'ils sont à eux-mêmes, comme des questions fondamentales qui se posent à eux dans ce temps de transition qu'est l'adolescence : comment faire avec le sexe, avec le corps, avec l'amour, avec la mort ?

R. Baup rappelait, dans son introduction au thème de cette année, la souffrance engendrée par le travail de séparation auquel l'adolescent doit s'atteler quand, exilé de son enfance et des mots frappés d'obsolescence comme d'un corps soudain étranger, il y subit l'irruption d'une sexualité ne se laissant enserrer par aucun savoir.

Freud assignait à l'adolescent la tâche de « se détacher de l'autorité de ses parents » tâche, poursuivait-il, qui est « un des effets les plus nécessaires et le plus douloureux de son développement »[7]. Douleur, désarroi parfois d'une confrontation à la solitude face aux choix à faire dès lors que l'Autre ne répond pas.

L'islam comme réponse au malaise adolescent ?

Dans son intervention de clôture de la 3ème Journée de l'Institut de l'enfant, intitulée : « En direction de l'adolescence »[8], J.-A. Miller fait état de quelques considérations d'importance concernant les effets de « désorientation », sur les adolescents, de « l'affaissement du Nom-du-Père », comme des « impasses de l'individualisme démocratique ». Le statut singulier de l'Islam y est abordé. Il écrit : « Resté intouché par les mutations de l'ordre symbolique » il est dorénavant, par la généralisation des moyens de communication, « accessibles à tous ». La particularité de l'Islam est de dire « ce qu'il faut faire pour être un homme ou une femme, pour être un père, pour être une mère digne de ce nom ». Il précise : « Spécialement adéquat

[7] Freud S., « Le roman familial », *Névrose, psychose et perversion*, Puf, p. 157.

[8] Miller J.-A., « En direction de l'adolescence », Intervention de clôture à la 3° Journée de l'Institut de l'Enfant, *Interpréter l'enfant*, (Institut psychanalytique de l'Enfant), Navarin.

à donner une forme sociale au non-rapport sexuel et prescrivant une stricte séparation des sexes, (l'Islam) fait du non-rapport un impératif qui proscrit les relations sexuelles hors mariage »[9]. Quant à Allah – se distinguant des figures déiques du judaïsme et du catholicisme –, « il n'est pas un père […] Allah, c'est le Un […] C'est le Dieu Un et unique. C'est un Un absolu sans dialectique et sans compromis »[10].
Ponctuant ce développement, une question est alors posée : « Quoi de plus logique pour ces adolescents désorientés que de s'en remettre à l'Islam, véritable bouée de sauvetage » ? Il serait sans doute à préconiser si « cet islam ne connaissait pas quelques dérives »[11].

« Dérives » de l'islam

Si, comme le précise E. Laurent[12] « la religion, machine à faire sens » peut soutenir utilement la « quête spirituelle qui donne sens à la vie », une distinction reste à faire entre cette quête nécessitant le recours au langage et à la parole, et la décision prise par certains jeunes « radicalisés » de vouloir « venger leur vie ». Or, pour être pensés, le processus ainsi que le phénomène de « radicalisation islamique » doivent être référés – comme nous l'avons vu – aux traits caractérisant les sociétés post-modernes : chute des Idéaux et illimitation de la jouissance. Ces sociétés, organisées selon la logique capitaliste en réduisant l'être humain – consommateur – à l'objet consommé, génèrent et accentuent un phénomène de ségrégation. S'en déduisent les sentiments d'exclusion sociale et d'« humiliation », souvent évoqués dans les témoignages de jeunes « radicalisés ». Cette humiliation d'être « rejetés », par un système dans lequel ils ne pensent pas pouvoir prendre place, alimente un « ressentiment généralisé ». Aussi, ces jeunes « désorientés », en échec de pouvoir se loger dans le système et ne trouvant pas à « qualifier par les discours établis ce qui se passe dans leur vie »[13], se mettent-ils en

[9] Miller J.-A., *Ibid*.
[10] Miller J.-A., *ibid*.
[11] Miller J.-A., *ibid*.
[12] Laurent E., « Jouissance et radicalisation », Pipol VII, *Lacan Quotidien* n° 528.
[13] Benslama F., cité par Laurent E., « Jouissance et radicalisation », *Lacan Quotidien* n° 528.

situation de rupture d'avec le lien social. Pour certains d'entre eux, le radicalisme islamique peut apparaître comme « solution réelle »[14]. Mais, en subissant la force d'attraction irrésistible de ce mouvement, ces jeunes pensent-ils pouvoir « venger un idéal blessé » quand, croyant embrasser la Cause sacrée de l'Islam érigée comme nouvel Idéal, ils aliènent leur liberté en faisant allégeance absolue à l'organisation terroriste *Daesh* ?

Émanation d'un courant très minoritaire de l'islam, le djihad radical est le fer de lance de cette organisation terroriste qui, par les actes barbares perpétrés et donnés en pâture sur la toile, s'affiche en rupture complète avec la communauté humaine. Néanmoins, force est de constater que le discours de *Daesh* prônant le « divorce de la vie d'ici-bas »[15], ainsi que les images choisies et délivrées à profusion par les canaux modernes de communication des tenants de cette idéologie islamique, fascinent un nombre important de jeunes adolescents et de jeunes adultes déboussolés. Postulons qu'en cet intérêt passionné se cristallisent les ferments, pour certains jeunes, de la rupture du lien social, quand la rencontre avec le discours djihadiste de rupture radicale est corrélative d'une autre rupture – symbolique celle-là – du jeune « djihadiste » avec son histoire. En effet, pour le jeune embrigadé, se vêtir de l'habit du combattant s'accompagne dans la plupart des cas d'un changement de nom.

Par ailleurs dans cette poussée irrésistible à devenir les bras armés de *Daech*, ce qui anime ces jeunes sujets ne se réduit sans doute pas à seulement satisfaire la volonté hégémonique de cette organisation, dans son projet d'instaurer *manu militari* un État islamique global. Faisons l'hypothèse que d'autres déterminations, plus opaques, peuvent rendre compte de cet assujettissement à la Cause islamique. Fethi Benslama, en juillet dernier à Bruxelles, constatait l'échec des discours de la psychologie et de la sociologie à cerner les « phénomènes réels de radicalisation ». De même que les « profils » psychologiques élaborés ne recouvrent pas la « grande hétérogénéité » des candidats au Djihad, de même dans l'approche

[14] Brousse M.-H., « Table ronde : Dialogue entre l'Islam et la psychanalyse », Pipol VII : *Victimes*.

[15] Communiqué de l'état islamique du 14 Novembre 2015.

sociologique, aucune homogénéité ne peut être établie concernant les milieux socio-économiques ou l'insertion sociale et professionnelle de ces sujets.

Quel idéal pour le djihadiste radical ?

Comme je l'indiquais au début de cette intervention, c'est la haine de la différence, de ce qui n'est pas comme eux, qui semble armer le bras des terroristes. Et, dans cette logique, le discours djihadiste met en acte ce que J. Lacan désignait, en référence au discours capitaliste, comme « le rejet des choses de l'amour »[16]. Ce rejet de l'amour de la vie est exacerbé dans l'islam djihadiste, dans lequel se légitiment « violence sacrée et victimisation volontaire »[17]. Ainsi, dans le phénomène de radicalisation, les questions de la mort, de l'Idéal et de la « jouissance mortifère du sacrifice »[18] sont-elles structurellement nouées et référés à ce que je nommerais l'hymne à la mort du discours djihadiste. En conséquence, soldat de Dieu, le combattant djihadiste amené à commettre l'acte de tuer les « infidèles », accomplira, une fois son forfait accompli, l'acte sacrificiel d'autodestruction comme martyr. « Dans sa posture de sacrificateur et de martyr », précise Reginald Blanchet, « ce dont jouit le djihadiste, c'est la jouissance divine elle-même, c'est de Dieu lui-même »[19]. Et l'attraction fascinée pour la Cause sacrée de l'islam pourrait trouver à se fonder dans le « vertige de l'annihilation dans l'Autre divin ». Dès lors que l'idéal, pour ces combattants, semble se loger dans la figure sacrificielle du « martyr », ce phénomène en extension avalise la crainte – prophétique dans l'après-coup – explicitée le 1er Juin 1960 par J. Lacan : « Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié et sans crainte. Croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est l'incendie universel »[20]. De l'un de ceux-ci, F. Benslama relate le témoignage suivant, stupéfiant à vrai dire : « Mes frères, je me suis juré de ne me présenter devant Dieu et mon maître l'imam Hussein qu'en morceaux, découpé, sans tête et sans mains pour posséder un

[16] Lacan J., *Je parle aux murs*, Séance du 6/01/1971, Seuil.
[17] Blanchet R., « Victimes sacrificielles », *Lacan Quotidien* n° 528.
[18] Miller J.-A., *Lettre à l'opinion éclairée*, Seuil, 2002.
[19] Blanchet, *ibid*.
[20] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre VIII, *L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, p. 311.

mérite réel devant le roi des puissants et devant l'imam Hussein et ses compagnons qui ont sacrifié leur vie pour lui »[21].
Sous le joug d'une jouissance « mélancolique »[22] de disparaître dans le sacrifice de sa vie, le héros-martyr dénonce jusqu'à l'absurde les fondamentaux des sociétés occidentales, utilitarisme en tête, en sacralisant « l'être-pour-la-mort ». Par ailleurs, considérant le passage sur l'Autre rive comme un « privilège et un plaisir », la position de « victime décidée »[23] de certains aspirants au « Paradis » leur permet de s'extraire d'une place de rebut, d'objet exclu, en trouvant à se loger dans l'Autre de l'Islam comme martyr, comme « élu ». Néanmoins, si l'anéantissement volontaire de ces « fous d'Allah » fait réponse à un certain impossible à prendre place dans l'Autre social, il pourrait également - par hypothèse - traiter la « faute d'une vie dissolue »[24] et, par l'offrande à Dieu, leur permettre s'extraire du statut d'objet « déchet » en visant le destin d'« objet sublime »[25].

Réponses sociales au radicalisme djihadiste

Si le phénomène de radicalisation rapide d'un nombre conséquent de jeunes fait symptôme social, son traitement est actuellement balbutiant, comme l'est également la réponse sociale qui, nommée « déradicalisation », tente - au retour de Syrie de ces « combattants »- de déconstruire leur idéal djihadiste. « Comment assécher la jouissance mortifère du terroriste ? », s'interrogeait déjà J.-A. Miller en 2002[26]. Plus récemment, il s'est montré sceptique sur ce projet de « déradicalisation » au prétexte que, pour le djihadiste, « cette construction n'est pas de semblant ». Il poursuit : « Elle est attachée à un réel de la jouissance qu'on ne va pas défaire comme ça […] sauf si on le prend tout à fait au début »[27]. À cet égard, le

[21] Benslama F., *La guerre des subjectivités en Islam*, Lignes, Paris, 2014, p. 75.
[22] Rollier F., « Le programme mélancolique du djihadisme », *Lacan Quotidien* n° 553.
[23] Wajcman G., « Victimes décidées », *Lacan Quotidien* n° 524.
[24] Rollier F., *op., cit*.
[25] Blanchet R., *op., cit*.
[26] Miller J.-A., *Lettre à l'opinion éclairée*, *op., cit*.
[27] Miller J.-A., « En direction de l'adolescence », op. cit.

traitement social de la radicalisation constitue depuis peu la raison sociale de quelques rares associations[28] qui interviennent selon un axe double de travail :

– Prévention de la radicalisation en concertation avec les parents, en vue d'établir des indicateurs de ruptures sociale et familiale permettant de « repérer les signes de possible basculement de leur enfant dans le radicalisme »[29].

– « Déradicalisation des jeunes djihadistes « embrigadés » de retour en France ».

Mais, indépendamment du bémol mis par J.-A. Miller sur le possible de la déradicalisation, le recul semble insuffisant pour apprécier la possibilité pour certains de « sortir de l'emprise djihadiste », comme le propose dans son livre Dounia Bouzir. Une orientation est néanmoins prise par cette anthropologue/éducatrice : ne pas vouloir instaurer avec ces jeunes radicalisés une « lutte de prestige » quant aux savoirs concurrentiels. Dans les rencontres proposées, il est plutôt question de mobiliser leurs « affects » et, en s'appuyant sur leurs « anciens repères et souvenirs », de tenter de réinscrire ces jeunes déconnectés dans une histoire avec laquelle ils avaient rompu. Mais ces réponses, aussi nécessaires soient-elles, peuvent-elles suffire pour traiter le réel de la jouissance auxquels ces jeunes djihadistes ont été soumis à la suite de leur engagement ?

On se souvient qu'*Al-Qaïda,* à la suite de la destruction des deux Tours jumelles à New-York, avait adressé aux États-Unis le message suivant : *Nous aimons plus la mort que vous n'aimez la vie*. Cependant, le témoignage récent d'un ancien « fou d'Allah » semble constituer une objection majeure à ce discours. En effet, dans ses « confessions »[30], le repenti Khaled al Berry énonce une autre profession de foi, si je puis dire, contenue dans le titre prometteur de son ouvrage : *La terre est plus belle que le paradis*.

[28] On pense à la création récente, en 2014, du CPDSI (Centre de Prévention contre les Dérives Sectaires liées à l'Islam).

[29] Bouzir D., *Comment sortir de l'emprise djihadiste ?*, Editions de l'atelier, Mai 2015.

[30] Al Berry K., *La terre est plus belle que le paradis ; Les confessions d'un fou d'Allah*, Edition Lattès.

Nathalie Seban

À tout rompre….

En réfléchissant au thème que je pourrais aborder ce soir, la question s'est posée de savoir pourquoi nous avions choisi cette année le terme de rupture plutôt que celui de séparation ?
Lorsque l'on entend le mot rupture, l'on imagine que quelque chose de solide, qui tenait jusqu'alors, rompt brutalement sous l'effet d'une poussée, comme par exemple dans : rupture d'anévrisme, ou rupture d'une digue. Le mot "rupture", vient de "rompre" qui signifie en effet : "mettre en pièces ; briser".
La définition du mot "séparation" est bien différente, c'est « l'action d'isoler divers éléments ». L'une de ces premières occurrences dans le Littré évoque (en 1701) : « Le mur de séparation qui vous éloigne de Dieu. » Alors ça, c'est précis ! D'un côté il y a les hommes, de l'autre Dieu. Entre les deux un mur, qui assigne à chacun une place radicalement non-interchangeable. C'est finalement la fonction que Lacan attribue au registre symbolique qui ordonne le monde en attribuant un nom et une place à chaque objet.
Nous aurions donc d'un côté la séparation, qui convoque le symbolique, de l'autre la rupture qui, au-delà des mots, sous l'effet d'un réel, signe plutôt une désorganisation de ce qui pouvait, éventuellement, paraitre ordonné. Pour le dire avec notre jargon : franchir les trois temps de l'Œdipe – c'est-à-dire consentir avec plus ou moins de bonheur à se séparer de son objet –, engage le sujet sur un chemin jalonné de heurts, de douleurs. Cela conduit à l'éclosion d'une névrose et de son symptôme : c'est là le socle de base de la psychanalyse ! Mais lorsque ce parcours est complexifié, entravé ou dérégulé, alors ce n'est plus à un symptôme déchiffrable que nous avons affaire, mais plutôt à une symptomatologie diffuse qui, le plus souvent, ne se prête à aucune élucubration de sens et n'a rien à voir avec le refoulement. La rupture finit par s'imposer par une fugue, un passage à l'acte, un placement, une hospitalisation...

Mon propos de ce soir part de questions et d'hypothèses issues de la clinique que je rencontre au quotidien. Une clinique de l'adolescence qui évolue, se modifie, se transforme et nous invite à ne pas cesser de l'élaborer.

L'institution dans laquelle je travaille présente une particularité. L'admission a pour condition le consentement de l'adolescent. C'est à lui d'en faire la demande. Ainsi, dans tous les cas, on peut entendre que celui qui franchit cette porte demande à se séparer ou à être séparé. À fuir un insupportable. À rompre avec une jouissance en excès ; la sienne ou celle dont il est l'objet. On entend aussi que, quelle que soit la durée du séjour, une rupture aura lieu avec ce que le sujet vivait jusque-là, ne serait-ce que par ce moment inaugural où sa demande a pu recevoir le consentement de l'autre. C'est un "Oui !" qui autorise et dont le sujet peut, éventuellement, s'emparer comme d'une promesse future. Un "Oui !" à la relance, si possible, du désir. Mais un oui qui ne peut s'entendre qu'assorti d'un "Non" à la jouissance en excès – que la *pratique à plusieurs* a pour visée de pacifier. On pourrait dire que cette modalité d'admission constitue en elle-même une petite tentative de greffe de l'une des trois fonctions paternelles, celle de la permission et du désir, celle qui permet d'en passer par une loi fondamentalement pacifiante. Car l'absence de loi est, dans tous les cas, ravageante et destructrice tant elle porte atteinte à la capacité même de désirer.
Nous avons vu l'année passée que c'est par la double opération d'aliénation et de séparation que l'objet α, défini par Lacan comme objet cause du désir, se trouve extrait du corps. Cette double opération permet donc de condenser sur cet objet détaché une jouissance en trop ; une jouissance dérobée au corps en quelque sorte. Nombre d'adolescents nous montrent qu'ils souffrent d'être insuffisamment séparés de cette jouissance mortifère. Solidement fixés à leur Autre ou à des objets du commerce interchangeables, ils disent souvent : *Je dois profiter*, formule impérative qui révèle une culpabilité de ne pas jouir assez.
J'ai pris quelques jours et Sophie n'est pas allée en classe, pour bien profiter des derniers moments ensemble avant l'admission, disent en cœur une mère et sa fille. C'est cette même mère, qui explique avoir

installé pour sa fille boulimique : *un placard spécial pour la bouffe dégueu à gerber*.

Que ce soit par l'abord de l'objet que le sujet aura à remettre en circuit, que ce soit par une trouvaille qui fera suppléance au Nom-du-Père, c'est à cette atteinte à la capacité de désirer que je vais m'intéresser ce soir. Certains des adolescents admis à la clinique ont déjà rompu avec les autres, avec l'ami(e), la bande, la famille ou le système scolaire. Certains maintiennent encore quelques liens, précaires et distendus. Certains s'acharnent à tenir partout jusqu'à l'épuisement. Tous disent éprouver le double sentiment d'être déçus et de *décevoir*. Qui déçoivent-ils ? Qu'est-ce qui déjà, au printemps de leur vie, les déçoit ? Qui n'a pas reconnu et validé le fait qu'ils ont une valeur ? Qu'est-ce qui rend instable le sentiment d'être en vie ?

D'un point de vue que je pourrai qualifier de "sociologique", je retrouve quelques causalités communes à cette souffrance. Je vous en livre quelques-unes avant d'aborder des pistes plus cliniques.
Ma clinique est principalement celle d'adolescents qui sont laissés seuls, sans vie familiale, sans repas pris ensemble, sans parole, sans but, sans désir. Les adultes ne les entourent pas, ils les enserrent. Je les entends, les uns après les autres, relater leur quotidien face à des parents *fatigués*, qui dorment tout le week-end ou jouent sur leurs machines *pour se détendre*. Des parents seuls, inquiets, qui interdisent toute sortie *parce que c'est dangereux*. Des enfants seuls, affolés d'angoisse, qui se soumettent à cette assignation à résidence pour mieux surveiller, épier leurs parents déprimés. Monde à l'envers… solitude contre solitude. Aujourd'hui, le « mal de la jeunesse » évoque le vide face auquel les adolescents sont laissés seuls. Il ne s'agit pas ici du trou du langage qui perce le réel ; il s'agit du vide. Alors ça parle, oui, ça parle partout sur les réseaux sociaux, mais personne n'incarne pour ces adolescents une parole vivante. Rien à transmettre ; pas de « roman familial », pas même le souci des rythmes biologiques : manger, dormir. Les grandes personnes – sujets sans cause qui ne causent plus –, ne répondent à rien, ne savent rien, n'ont que des exigences. Des exigences décharnées, désemparées, désamourées.

Je vous parlais tout à l'heure de symptomatologie diffuse. Aujourd'hui comme hier, les sujets en déshérence « qui souffrent de leur pensée ou de leur corps », veulent faire cesser l'ennui qui s'aggrave en désespoir en inventant leur remède, leur réponse à la douleur d'exister : Obésité, anorexie, boulimie, prise massive d'alcool, de cannabis ; douleurs chroniques ; crises de violence, d'angoisse, de panique ; phobies sociales, scolaires ; scarifications compulsives… De plus en plus rares sont les adolescents admis à la clinique qui ne présentent qu'un seul symptôme, mais tous portent l'étiquette d'un « syndrome dépressif ». Cette « dépression », quasi épidémique, fait souvent aujourd'hui l'objet de traitements médicamenteux dont nous constatons, les psychiatres y compris, le peu d'efficacité. Il me semble difficile de croire en la seule vertu de quelques molécules sans tenter de redonner consistance à la fonction créative du sujet : suppléance ou fantasme ; car le fantasme est un voile, justement construit sur l'impossible et l'interdit.

En parallèle de ce constat, nous ne pouvons pas ignorer les effets ravageants du discours courant. Depuis plusieurs décennies - avec le « no futur », par exemple, dans lequel les parents des adolescents que je reçois ont déjà baigné -, le discours courant impose un « oui » à la jouissance faisant barrage au désir. Prenons un exemple tout à fait banal de cette emprise dans un discours qui fait équivaloir tout à rien. Une plainte récurrente des adolescents ces derniers temps concerne l'école. Nombreux sont ceux qui se plaignent de la *pression* scolaire insupportable. *Vous êtes nuls* ! leur dit-on. *Vous n'arriverez à rien, vous n'aurez aucun avenir*. Je ne sais ce qui angoisse les profs en ce moment, mais bon ! Derrière ce discours peu enthousiasmant, on peut éventuellement entendre une promesse : *si vous travaillez bien, vous aurez un bel avenir*. Sauf que dans le même temps, à l'école, à la maison, à la télé, une seule litanie : *il n'y a pas de travail*. Quel désir peut naître de cette ritournelle aussi impérative que vide de sens ? D'une telle présentation d'un monde désenchanté ?
Évidemment, certains adolescents sont plus sensibles que d'autres à ce type de discours. Cela dépend, notamment, de l'accueil qui est fait

par leur famille à ce savoir inique mis en place de vérité. Si certains parviennent à tempérer cette pression, rares tout de même sont ceux qui y restent sourds. Il nous revient en tout premier lieu de séparer de ces signifiants, qui viennent de l'Autre, les adolescents les plus soumis à ce qui n'est plus un désir de savoir, mais une jouissance déchaînée. Pour Julie, un défaut de savoir scolaire consiste en une chute dans un gouffre sans fond. Elle a ainsi passé 20h par jour, pendant trois mois, à apprendre ses leçons à la virgule près, jusqu'à tomber et à être hospitalisée. Manger, dormir, rire, parler, rien de cela n'a plus compté. Seule la note obtenue était à même d'attribuer une valeur comptable à son être ; une valeur sans cesse menacée de dévaluation.

Pour en venir à des considérations plus cliniques, nous savons que des signes tels que la tristesse, l'ennui, un décrochage du lien social, parfois même une perte du goût de vivre, peuvent être tantôt l'effet d'une déception sentimentale ; d'une rencontre traumatique ou d'un deuil ; tantôt signifier un début de schizophrénie ou d'accès mélancolique. Lacan disait de la dépression qu'elle est un affect. L'affect de dépression, assorti d'un profond sentiment de solitude et d'une panne – voire d'une absence – de désir, je le rencontre quotidiennement, massivement chez les adolescents. Il est de plus en plus fréquemment en lien, en miroir, avec l'affect de dépression de l'un ou des parents. Ces symptômes divers traduisent alors la détresse de l'enfant qui n'ose se détacher tant il est angoissé, affolé, tant son désir est entravé par l'idée que son autre pourrait en mourir (se suicider). Cela peut aller de l'idée qu'il est le seul – de par sa simple présence – à maintenir l'autre en vie, jusqu'à abraser le sentiment même de l'existence. L'enfant, vivant, s'éteint peu à peu face à un autre, présent par son corps mais vide d'affects différenciés ; face au masque mortuaire de l'éternelle tristesse, qui uniformise le monde et fait équivaloir le jour et la nuit, la bonne et la mauvaise nouvelle, la vie et la mort…
Le travail à mener avec ces adolescents implique véritablement une pratique à plusieurs. Il y a à faire le pari que chaque activité, chaque instant de la vie quotidienne peut être l'occasion d'un choix entre l'être et le non-être.

Parmi tous les cas singuliers pour lesquels, avec un peu de temps, on peut repérer ce qui, dans le lien du sujet à son Autre, a entravé de façon durable ou altéré temporairement la possibilité d'une séparation, j'ai choisi trois situations. Chacune est représentative de l'énigme, du point de réel, qui s'y rencontre. Chacune met en scène, de façon très différente, la rupture, le goût mortel pour l'ennui et la honte d'être au monde sans désir pour se soutenir.

Medhi : la rupture par le corps

Lorsque Medhi arrive à la clinique, il a déjà été hospitalisé trois fois, dans trois villes, sur trois continents. Ce préambule en abîme suffit à nous perdre dans l'espace et le temps et représente à lui seul un parcours d'errance, celui de sa mère, à laquelle il est appendu, seul. Son père n'a consenti à sa venue au monde, qu'à la condition de ne pas en entendre parler. L'adolescent, alors âgé de 14 ans, a déjà déménagé 17 fois : *J'ai toujours cherché un père*, dira sa mère. Ces hospitalisations ont été motivées par un événement singulier qui constitue une rupture radicale : brusquement, en sortant de l'école, Medhi n'a plus rien su. Ni l'heure, ni le lieu, ni son nom, ni son adresse : plus rien. Tombée de rideau ; syncope. Transporté à l'hôpital, un diagnostic d'amnésie est posé sans qu'aucune lésion neurologique ne soit repérable. Il a tout oublié et surtout deux choses essentielles : il ne parle plus sa langue maternelle et ne reconnait pas sa mère. Cela durera plusieurs mois.

Lorsque je le rencontre, il présente une symptomatologie erratique : il se plaint de maux de tête invalidants qui le contraignent à rester couché. D'une intolérance à la lumière et au bruit (il porte partout des lunettes de soleil et s'évanouit lorsqu'une sonnerie résonne). Il est perdu dans le temps et l'espace, il *oublie*, ce qui rend difficile la mise en place d'un emploi du temps. Il évoque un sentiment de grande solitude et une difficulté ancienne à se lier aux autres, en raison notamment des déménagements. Il s'est réfugié un temps dans la « bulle » que constituait sa chambre, mais jouer à la console – insensible aux besoins et aux rythmes de son corps –, ne suffit plus. Il est doté d'une grande finesse d'analyse, surprend chacun par la fulgurance de sa pensée, mais également par sa douceur, sa politesse… et sa beauté. La question du diagnostic divisera l'équipe

pendant près d'un an. Tous néanmoins s'engagent à lui faire reprendre le chemin de l'école, l'encouragent à faire du sport, à rencontrer les autres adolescents. Il consent à se plier à tout, sauf lorsqu'il souffre trop de ses migraines : c'est-à-dire quasiment tous les jours ! Et lorsque la demande, l'exigence, se fait trop pressante, il s'évanouit en classe. Par ailleurs, diverses bizarreries se révèlent. Il monte déjeuner au self en slip. Semble n'éprouver ni la chaleur, ni le froid. Il est le seul à n'avoir pas singularisé sa chambre : ni poster, ni photo, ni aucun objet. Lors des permissions de week-end, sa mère dit toujours qu'elle va venir, mais il l'attend inutilement ; alors on le met dans le bus. Ses retours n'ont jamais lieu le bon jour, sa mère appelle pour dire qu'il a la migraine, que la voiture est en panne, pour dire n'importe quoi. Chez lui il est seul, il ne sort que pour marcher sans but. Comme sa mère, il rencontre le vide et l'ennui. Entre eux – depuis toujours –, il n'y a jamais d'activité, de partage, de complicité. Rien d'autre qu'un rapport quotidien et circonstancié de ce qu'il a fait dans la journée.

Petit à petit, il noue des liens avec d'autres, deux garçons notamment. Avec l'un, il partage des activités sportives ; Medhi n'a aucune limite, jusqu'à se blesser. Avec l'autre, il parle davantage, du savoir scolaire, de leurs expériences balbutiantes avec les filles. Il évoque moins de plaintes, bien qu'il continue à ne pas dormir et à manger tantôt rien, tantôt d'une façon qui affole les diététiciennes. Un dimanche soir, il arrive à 22h, trempé de pluie, seul. Il a parcouru 20 km à pied. Sa mère n'a pas pu, pas voulu, le ramener ; il a décidé sans elle. Il commence alors à raconter son histoire faite de ruptures jamais annoncées. Brutalement, comme ça, un soir, pour un nouveau travail, une dette qu'elle craint de ne pouvoir rembourser, une idée, une envie, un caprice, elle rassemble quelques affaires et au matin tout est rompu. Il n'y a jamais d'au-revoir. Il dit : *j'ai commencé à exister quand je suis arrivé à la clinique.*

Il fait tourner la tête de toutes les jeunes filles et passe ainsi de mains en mains sur le mode de la capture : *moi je ne choisis jamais personne, c'est elles qui me choisissent et je ne dis pas non*. Il se trouve ainsi au centre d'incroyables embrouilles qu'il traverse avec ce qui peut passer pour du flegme, il écoute, logifie, pacifie ; ses raisonnements sont *imparables*. Lui, se dit *agacé*, il ne *comprend*

pas, il est en fait insensible aux pleurs, aux cris, à la détresse. Le désir de l'autre est une pure énigme et, s'il ne peut accéder à la compréhension du manque, il ne peut pas davantage traiter l'absence. Ainsi, lorsque son premier copain s'en va, il s'effondre. Crise de migraine, il ne sort plus de son lit et refuse de s'alimenter. D'autres adolescents inquiets viennent prendre des nouvelles. Il ne le supporte pas, se met en colère, les rejette. Quelques semaines plus tard, son deuxième ami tombe amoureux. Cette fois il perd les mots et replonge dans la solitude absolue de l'amnésie… il ne sait même plus comment se nomme son ami, il a tout oublié des moments passés avec lui. En fin d'année, sans avoir trop fréquenté sa classe, il obtient le Brevet avec mention : *je l'ai fait pour ma mère, ça la rend heureuse*. Un effet de pacification a aussi eu lieu lorsque ses migraines sont interprétées comme un signe d'angoisse. Un simple sédatif PC suffit aujourd'hui à les stopper.

Après une trêve estivale, il raconte avoir erré dans la ville, seul et sans but. Cette loi du silence solitaire pourrait le conduire lentement vers l'errance subjective, c'est-à-dire vers le pire. Il sollicite un deuxième séjour. Dès son retour, une relation s'amorce avec une jeune fille ; elle va très mal, a plusieurs fois tenté de se suicider. Elle est aussi très jalouse et, *pour elle*, Medhi accepte de renoncer à toute autre relation. Il s'absente de plus en plus souvent pour vaquer dans des zones indistinctes où la sensation de vide seule s'impose dangereusement. Pour le reste, il est collé à elle. Au retour d'un week-end, le cherchant car il est en retard pour sa séance, je le trouve comme souvent dans sa chambre. Il ouvre et apparait enroulé dans un drap, prenant une posture et des mimiques très féminines : *hier, avec ma copine, ça n'a pas marché. Elle avait envie de le faire mais je n'ai pas pu*. Le désaccord que l'impossible rapport entre les sexes introduit dans toute relation, le renvoie là, à nouveau et plus cruellement que jamais, à sa solitude. Des cauchemars apparaissent alors, qu'il note et dépose dans ma boîte aux lettres : *Ma main est en feu, elle se consume et tombe. Je regarde cela sans émotion. Autour de moi ma mère s'affole, crie, appelle du secours. Et tout le monde s'occupe d'elle*.

Récemment, il a avoué s'échapper régulièrement de la clinique pour aller marcher ; il se sent *enfermé, prisonnier*. Prisonnier, à nouveau,

d'une relation imaginaire duelle, toujours génératrice d'agressivité. En effet, un soir, il renverse son lit, son bureau et déchire tous ses cahiers. Dernièrement il s'est à nouveau blessé, ce qui a nécessité qu'il se déplace quelques jours en fauteuil roulant. Je lui demande ce qui fait signe pour lui qu'il a atteint ses limites. Il répond : « *c'est quand le gymnase ferme, ça m'agace. Sinon, c'est quand les muscles me brulent, que je tombe.* Il dit encore : *Je me sens tellement seul, comme vide. Avant je n'existais pas, maintenant j'existe un peu plus, je peux choisir. J'ai parfois envie de m'échapper d'ici, mais je sais que s'ouvrirait à moi une vie de clochard. Je ne sais plus comment retrouver la bulle que j'avais avec ma console. C'était simple, il n'y avait que ça. J'ai essayé de devenir champion de sport, mais je me suis blessé. J'ai essayé de me donner à fond dans mes cours, mais ça ne m'intéresse pas. Je cherche quelque chose qui pourrait toujours marcher. J'aimerai être sûr qu'après la mort il n'y a vraiment plus rien, j'y pense.*

Des questions viennent et le surprennent, elles le raccrochent à un petit plus de vie. Depuis des mois, il s'applique en tous cas à trouver la bonne formule pour tenter de dire ce qui s'imposait jusqu'alors comme pur événement de corps. Mais quelle solution Medhi inventera-t-il pour contrer cette tragique lucidité ?

Julie. La coupure

Le traumatisme est toujours une rupture : il y a un avant et un après. Effets de désubjectivation ; effets sur la structure du fantasme ou effets de dépersonnalisation, c'est selon. Effets en tous cas délétères quant à la place que le sujet croyait occuper pour l'Autre et dans l'Autre.

Julia commençait doucement à vivre sa vie. Bonne élève, elle savait néanmoins sortir et s'amuser. En rentrant du lycée, brusquement, un homme arrive derrière elle, la soulève et l'entraîne sous un porche. Dans l'après-coup de cette scène, la jeune fille se replie dans le refus de tout, la tristesse et le dégoût d'elle-même. Ne plus sortir, ne plus parler. Elle ne veut qu'une chose : rester collée à ses parents qui la protègent mais auxquels, pourtant, elle n'a rien dit. De plus en plus immobile et inhibée, elle s'enferme régulièrement pour se goinfrer et vomir, *pour cracher ma haine* dit-elle, pour boire parfois jusqu'à

l'ivresse, jusqu'à l'oubli et surtout pour couper sa peau, toujours un peu plus. Elle cherche à localiser la douleur diffuse d'exister, à éprouver un plus de vie en regardant couler son sang, à tracer sur son corps une écriture : ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire…
Le travail qui se poursuit avec elle, est une tentative de mettre en mot cet impossible. Il met au jour une première scène sexuelle à l'âge de 10 ans. La culpabilité et la honte s'y sont attachées de façon rétroactive. C'est en déroulant cette scène, encore et encore, avec le savoir et les attentes qui étaient les siens à cet âge (j'étais *petite, je l'aimais, je voulais me marier avec lui*), qu'elle peut désengluer les deux évènements et juger différemment la seconde scène traumatique.
Sa réflexion actuelle la conduit à distinguer d'une part l'abjection d'un homme qui, sans son consentement, s'est servi d'elle comme objet de jouissance – c'est la mauvaise rencontre – et de l'autre, sa position subjective de jeune femme capable de se faire, à l'occasion, objet de désir pour un homme – c'est la rencontre de l'amour et du désir.

Candice. Rompre, refuser et se séparer.
Devenir une femme constitue, pour nombre de jeunes filles, un point d'angoisse, car c'est une épreuve solitaire et il n'est pas rare d'y rencontrer une « peur d'être folle, en dehors, incomprise ou inadéquate »[1]. Être traversée par quelque chose d'innommable, d'étrange et d'illimité, voilà qui peut inquiéter, attrister ou angoisser ! Ça peut agiter ; ça peut ravager. Le ravage jaillit du fait que la jouissance féminine est incompatible avec l'univers langagier. Et vraiment, c'est un problème ! S'inscrire dans le langage est le seul choix que nous ayons pour nous identifier et pour nous représenter ce qui nous arrive. Pourtant, chaque femme, une par une, est confrontée à une part d'elle-même irreprésentable. Cette difficulté n'a rien de communautarisant, de collectivisant. Cette jouissance-là, qui se situe hors phallus, laisse toute seule. Elle isole, car l'expérience est intransmissible, faute du mot juste. Dans certains cas, c'est une expérience dévastatrice qui implique que, pour devenir femme, la fille

[1] Porret V., La féminité est-elle subversive ?
https://www.lacanchine.com/Ch_Coll_C07_Porret.html

a à se dégager de l'image dépossédante de sa mère ; image qui la capture, la ravit et fait s'évanouir son désir.
Au temps 1er, les parents de Candice divorcent ; elle a 11 ans. Madame *adore* Monsieur, mais le laisse partir. Mme et M. laissent à leurs deux filles le choix d'aller chez l'un ou l'autre, au gré de leur envie. Aucun des deux ne recherche d'autre partenaire.
Au temps 2, Candice a 14 ans, sa puberté ne s'est toujours pas déclenchée. Elle se scarifie dès qu'elle en a l'occasion. Brutalement, elle s'enfuit de chez sa mère.
Au temps 3, elle est hospitalisée pour anorexie et dépression sévère.
Au temps 4, elle demande un séjour à la clinique. Que dit-elle ?
Elle évoque, notamment après le divorce, une humeur maternelle capricieuse : *c'est comme ça, on ne sait jamais ni quand ni pourquoi. On peut rire et d'un coup, elle s'éteint, elle pleure ou elle crie.* L'identification à la femme qu'est sa mère conduirait à une position féminine dévalorisée, dévaluée. C'est donc du côté de l'avoir maternel qu'elle rivalise dans un premier temps avec elle. Elle joue à être la *petite mère* de sa sœur. Cette mère qui a tout perdu, y compris son travail, elle juge qu'il faut l'aider, la remplacer, la soutenir, combler son manque à être et, contrairement au père, elle choisit de ne pas la laisser tomber. Cette position subjective est renforcée par le choix, ravageant pour elle, qui lui est laissé d'aller chez l'un ou l'autre de ses parents. *De mon père ou de ma mère, je ne sais jamais lequel choisir*, dit-elle. J*e choisis toujours de rester avec le plus malheureux*. Le père s'enferme dans sa solitude. Il critique la mère aux yeux de la fille, son physique surtout : ce qu'elle n'a pas, ce qui s'est fané. La mère ne digère pas la séparation, elle attend toujours un possible retour. Les années passant, une première évidence apparaît pour Candice : *Ma mère m'en demande trop*, à laquelle s'associe une question sur l'amour : *Ma mère dit adorer mon père, elle l'a pourtant laissé partir et elle s'est effondrée. Que va-t-elle faire avec moi ?* De plus en plus solitaire et repliée, elle se dit incapable de comprendre de quoi parlent les jeunes filles de son âge. Elle sait seulement qu'elle adore sa mère et ferait tout pour elle… Ravagée par trop de présence, fixée à une place de petite fille que sa mère coiffe et habille comme une poupée, avec laquelle elle regarde *tous les Walt Disney*, sa première solution est de réaliser la

coupure, la coupure compulsive de sa peau. Elle commence à refuser quelque chose d'indistinct, qui fait injonction pour elle, mais qu'elle ne sait pas dire. La culpabilité l'assaille, elle s'accuse de *prendre trop de place* (trop la place de sa mère), éprouve le sentiment de ne servir *à rien*, se détourne de sa sœur. Une scène tragique et décisive se produit alors. Le moment est agréable, sa mère la coiffe devant un dessin animé. Celle-ci explose soudain avec violence et désespoir. Elle hurle : *C'est de votre faute, à cause de vous je ne peux même pas crever !* Candice, écrasée par la culpabilité, par le sentiment d'avoir failli à alléger le chagrin maternel, se vit *comme un poids pour les autres* et s'enfuit cacher sa honte chez son père. Elle refuse tout, l'école, les activités qu'elle aimait, le moindre plaisir et perd brutalement du poids. La demande de l'Autre lui est insupportable. C'est que l'Autre, elle ne peut plus l'avaler. Elle dit : *ma mère, je ne peux plus la gober*.

Malgré le désir qu'elle énonce d'*avoir un corps de femme*, Candice conserve aujourd'hui celui d'une enfant. Elle a cherché une autre interprétation à la phrase de sa mère, qu'elle renverse sur un versant moins mortifère laissant place à l'amour : *c'est grâce vous que je reste en vie.* Progressivement, la tristesse s'efface. En parallèle, bien loin de la rigidité du corps acétique qu'elle présente, elle traite par une pratique tout à fait singulière de la danse, la *boule* innommable qui *traverse* son corps : elle joue de la cassure et des pliures de son corps ; de la lisière entre la retenue et la chute en se tenant au bord, tout au bord de la scène. Cette *boule*, qu'elle ne peut nommer autrement, circule différemment ces derniers jours. Ça *picote dans le ventre,* ça *frémit*. C'est qu'elle a rencontré un jeune homme. Mentalement, il va plutôt bien. Il a simplement, par accident, réellement rencontré, lui, la chute et la cassure du corps…

Enfin, elle consent à reconnaître la part qu'elle-même peut prendre dans un changement possible et se découvre un désir décidé de vivre… à une distance raisonnable de sa mère. Elle dit : *Je me dois à moi-même de vivre*.

Conférence

Hélène Bonnaud

Le corps parlant dans l'expérience analytique

Faire le choix d'écrire sur le corps s'est imposé à moi au moment où je terminais mon enseignement d'AE. Sans doute, le projet d'écrire était-il déjà-là, mais le choix du sujet, comme on dit, n'était pas décidé.
Mon travail d'AE a été centré sur la percussion du signifiant dans le corps et j'ai voulu aller voir, si je puis dire, la façon dont chaque analysant parle de son corps, la place et la fonction qu'il occupe dans son discours. Est-ce que le corps fait toujours symptôme ?, me suis-je demandé. Comment ça se parle dans les analyses ?

Cette question ne venait pas pour autant voiler la vraie question à laquelle je cherchais à répondre car aujourd'hui, il est de plus en plus fréquent que les sujets se tournent vers des thérapies corporelles, ou des formes de thérapie où le corps est mis en jeu, comme dans l'hypnose. Il était important de répondre à cette idée très répandue selon laquelle la psychanalyse ne s'intéresse pas au corps mais au psychisme, à l'inconscient dans son rapport à la parole et au langage. Dès lors, quelle place faisons-nous au corps dans la psychanalyse d'aujourd'hui, quelle fonction lui attribuons-nous, comment entend-on ce qu'en dit l'analysant ? Comment opère le symptôme-corps dans une cure ? Comment se nouent parole et corps dans une analyse ?
Cet intérêt pour le corps n'était pas sans me renvoyer à mes premières années d'analyse. En effet, je me souviens que je ne cessais de m'interroger sur le fait qu'on dise, répétant Lacan, que tout est signifiant, d'où ma question : « Et le corps alors, c'est du signifiant ? ». Comment répondre à cette question ? Dans les années 75, celle-ci restait sans réponse et les travaux que je lisais mettaient l'accent sur « l'inconscient structuré comme un langage ». Or, mon corps résistait au travail du signifiant. Quelque chose ne changeait pas, ne s'articulait pas « en chaînes de lettres si

rigoureuses »[1]… il y avait un trou, un os, un impossible, une priorité du corps coupé de l'Autre du signifiant, un court-circuit du sens, mais je ne pouvais pas en faire la lecture. Il a fallu l'enseignement de Jacques-Alain Miller et plus particulièrement son cours « l'Être et l'Un »[2] pour qu'enfin mon questionnement trouve une réponse, celle dont j'ai témoigné pendant mes trois ans d'AE.

Les idéaux de la forme

Par ailleurs, l'importance donnée au corps aujourd'hui, m'apparaît comme un symptôme lié à la chute du Père et de sa loi, laissant alors l'image du corps prendre le pas sur la parole et sa vérité. L'image du corps occupe une place prépondérante dans les discours, mais aussi l'idée que le bien-être du corps permettrait de trouver son équilibre, signifiant maître de notre époque. Être en forme, être en harmonie avec soi-même, avoir confiance en soi, tout cela s'obtiendrait par des traitements mettant le corps au premier plan. À l'époque où j'ai commencé mon analyse, le raisonnement était inverse. Pour être heureux, pour accéder à un mieux-être, la parole prévalait, la parole en tant qu'elle s'inscrit comme le *medium* du savoir inconscient. Sans elle, le corps reste sourd, si je puis dire, sourd parce que sous l'emprise de sa jouissance. Le corps et ses symptômes s'abordaient par la voie du signifiant. *La parole plus forte que le corps,* si l'on peut le dire comme ça ; alors qu'aujourd'hui, on écrirait le contraire, l'idéologie étant *le corps plus fort que la parole*. Cette déflation de la parole par rapport à l'importance donnée au corps, je la lis comme une solution, celle d'une dernière religion possible quand l'Autre n'existe pas, une idéologie de la bonne forme et du corps perfectible maîtrisé par chacun. Il s'agit du corps dans sa dimension de corps imaginaire qui marque des points contre le réel de la mort. C'est aussi le corps du discours de la science qui est visé, celui dont on serait responsable dès lors qu'on le traite, ce corps, comme un objet précieux, quasiment fétichisé, adulé parce que dominé, contrôlé par l'idéologie de l'hygiène de vie et de la forme physique. Sous ce masque du corps hygiénisé, s'entrevoit la pulsion de mort à l'œuvre, ce réel contre lequel il s'agirait de lutter pour obtenir une abolition des

[1] Lacan J., « Proposition du 9 octobre », *Autres Ecrits*, Paris, Seuil, 2001.
[2] Miller J.-A., « L'être et l'Un »*, L'orientation lacanienne*, 2010-2011.

jouissances débridées. Ce discours sur le corps comme objet aseptisé, débarrassé de ses scories, est une réponse autoritaire, surmoïque, qu'on impose aux sujets contemporains. *Jouis mais sans te nuire*, pourrait en être la formule, *jouis mais traite ton corps comme un moi idéal, voire un objet d'amour*.

Cette différence d'approche – la parole ou le corps –, je voulais aussi la tirer au clair. En effet, je constate que les jeunes patients pensent toujours que l'inconscient convoqué dans une analyse exclut le corps. Le corps, on va le traiter chez les ostéopathes, les hypnothérapeutes, les diététiciens, les sexologues, etc. Bref, on voudrait soigner le corps et ses symptômes hors champ de la parole et du langage, faisant de la psychanalyse une thérapie de l'être, le corps restant au seuil du cabinet.

Le corps fait symptôme

C'est ce malentendu que j'ai cherché à revisiter pour montrer au contraire comment la psychanalyse prend en compte le corps, ses symptômes qui, de façon plus ou moins flagrante, partent de zones précises que Freud a isolées comme les zones érogènes. N'a-t-il pas affirmé à la fin de sa vie qu'on rencontre la libido dans tout le corps[3] ? Ce que Lacan reprendra en disant de la libido « qu'elle est une lamelle qui est organe, instrument de l'organisme »[4], ajoutant qu'« elle est parfois sensible, quand l'hystérique joue à en éprouver l'extrême élasticité ». Alors que le corps-symptôme de l'hystérique a fondé la découverte de l'action de la parole dans le traitement analytique, comment se fait-il qu'on considère que la psychanalyse ignore le corps ?

Le corps pris au mot, formule que la psychanalyse et le corps ne sont pas séparés, mais au contraire, noués par la parole. *Le corps pris au mot*, montre l'implication du langage sur le corps. Le corps fait symptôme pour un sujet, qu'il souffre ou pas de ce qui s'y passe, car il est parasité par le langage. Et les conséquences de ce lien entre l'Autre et le corps, font tout l'enjeu d'une analyse. C'est le trajet qui va de « l'Autre, c'est la parole », le lieu de la parole, comme le dit Lacan,

[3] Freud S., *Abrégé de psychanalyse*, PUF, 1975, p. 2.

[4] Lacan J., « Position de l'inconscient », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 848.

à « l'Autre, c'est le corps »[5], formule qu'il a énoncée dans la *Logique du fantasme* et que J.-A. Miller a éclairée en indiquant le changement de perspective dans l'enseignement de Lacan : la fin de l'analyse n'est plus orientée par l'Autre de la vérité, mais par l'Autre de la jouissance. « L'Autre c'est le corps », c'est le corps du signifiant au niveau de l'*energeia*, et non plus de l'*idea*[6].

Parler avec son corps

Sans doute faut-il partir de la façon dont on parle de son corps dans une analyse. Parler de son corps n'est pas sans effet sur les manifestations qui l'emprisonnent. D'ailleurs, si Freud a énoncé que le corps parle, je dirais pour préciser les choses, que le corps parle, mais seulement dans la cure analytique. Le corps parle dans l'inconscient de celui qui s'adresse au Sujet Supposé Savoir. Il y faut cette hypothèse. Si Freud a découvert la structure de l'inconscient grâce à l'hystérie, il s'est heurté au fait que dans le symptôme, une part pouvait être sensible au signifiant, une autre y résistait. Le sujet ne veut pas guérir, a-t-il conclu. Il tient à son symptôme. Il s'y accroche. C'est sa souffrance mais aussi sa marque singulière. Il a peur de s'en séparer car il jouit de son symptôme, de ce qui est le plus mystérieux, le plus énigmatique de son être. Son corps est alors le réceptacle de ses maux, mais l'opacité du symptôme dont il se plaint en est la cause, cause de sa jouissance. « C'est le mystère du corps parlant »[7].

Que dire alors du corps dans l'expérience analytique ? C'est évidemment toute la question que j'essaie de traiter dans ce livre. Si j'ai mis en exergue la phrase de Lacan : « Je parle avec mon corps et ceci sans le savoir. Je dis donc toujours plus que je n'en sais »[8], c'est pour faire le trajet suivant : je parle de mon corps, qui est le point origine de l'invention freudienne, à ce qu'en dit Lacan à la fin de son enseignement : « je parle avec mon corps ». Comment passer du parler *de son corps* au parler *avec son corps* ? Qu'est-ce que cet *avec* ? La préposition *avec* indique l'usage qu'on en fait, marque que

[5] Lacan J., *Le Séminaire*, *La logique du fantasme*, séance du 10 Mai 1967, inédit.
[6] Miller J.-A., « L'Être et l'Un », *L'orientation lacanienne,* cours du 18 mai 2011.
[7] Lacan J., *Le séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 118.
[8] *Ibid*., o*p., cit.,* p. 108.

le corps, on ne fait pas que parler de lui, révélant sa fonction de pur objet, le corps, on s'en sert. Notons toutefois que lorsqu'on parle de son corps, on parle le plus souvent d'une partie de ce corps, d'un détail, d'une marque, d'un lieu du corps. Lacan le rappelle dans « Télévision », « L'homme pense de ce qu'une structure, celle du langage, découpe son corps, et qui n'a rien à faire avec l'anatomie. Témoin l'hystérique »[9]. Le corps de l'hystérique se moque de l'anatomie ; ce qui le découpe, c'est le signifiant. Il y a une action directe du signifiant sur le corps. Alors que : « je parle avec mon corps », indique qu'on se sert de son corps pour parler ; mais, ajoute Lacan, c'est « sans le savoir ». Le savoir reste insu. Parler avec son corps désarticule la causalité signifiante et met le corps qui se jouit au centre de la parole. C'est pour cela que j'ai proposé ce sous-titre, « ce qu'il dit, ce qu'il veut ». *Ce qu'il dit* se réfère à la phrase « le corps dont on parle dans l'analyse, il dit des choses » et on peut les déchiffrer, les éclairer, leur donner un sens et il y a *ce qu'il veut,* qui relève du fait que si le sujet parle avec son corps, c'est malgré lui, à son insu. Il ne peut pas en faire un savoir, même si Lacan ajoute dans la deuxième phrase, « Je dis toujours plus que je n'en sais », indiquant que ce qu'on dit et ce qu'on sait ne s'équivalent pas – une part de savoir nous échappe dans ce qu'on dit. C'est en ce point que s'ajoute l'analyste qui lui, peut entendre ce qui se dit sans qu'on sache ce qu'on dit. « Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend »[10] formulait Lacan dans *l'Étourdit,* introduisant cet écart entre le dit et l'entendu qui est finalement la grande découverte de la psychanalyse. Cet écart entre dire et savoir, c'est là que se situe la pointe de l'interprétation de l'analyste. « C'est l'écart entre ce qu'on dit et ce qu'on veut dire qui laisse place à l'interprétation »[11], précise J.-A. Miller. Tout est donc dans cet intervalle entre dire et vouloir dire, entre énoncé et énonciation, entre dire et savoir.

Entre ces deux occurrences, il y a toutes les subtilités de *lalangue* qui ont marqué le corps d'un sujet, « l'affection traçante de la langue sur

[9] Lacan J., « Télévision », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 512.
[10] Lacan J., « L'Étourdit », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449.
[11] Miller J.-A., « Pièces détachées », *L'orientation lacanienne,* cours du 17 novembre 2004, n° 1, p. 2.

le corps »[12] comme le dit J.-A. Miller dans sa biologie lacanienne. L'analyse, c'est ce qui actualise ce virage de la parole qui noue le corps à la subjectivité du sujet mais où le corps reste un objet détaché, à ce qu'en dit Lacan dans son dernier enseignement, à savoir que le corps est impacté par le signifiant, qu'il en subit la percussion. Ce renversement s'inscrit dans cette phrase de Jacques-Alain Miller dans la *Présentation pour le Congrès de l'AMP*, « le réel de l'inconscient, c'est le corps parlant ».

Le corps parlant

Le réel de l'inconscient fait référence au ça freudien, c'est le ça qui est le réservoir de la jouissance dans l'inconscient. Le réel de l'inconscient met en avant non pas l'inconscient dont on est sujet, le $, mais le réel comme corps parlant. À la structure du sujet parlant s'est substituée celle du corps parlant. Le *parlêtre*, c'est pour Lacan, une nouvelle définition de l'inconscient freudien qui noue l'être et le corps parlant. J.-A. Miller nous le dit : « le parlêtre, c'est celui qui, de parler superpose […] un être au corps qu'il a, il superpose un être à l'avoir et son avoir essentiel, c'est le corps. Le parlêtre est aussi le "n'a qu'un corps" »[13] – « nan na Kun »[14], comme l'écrit Lacan. Superposer un être au corps qu'il a, c'est considérer le corps comme premier. C'est là la grande nouvelle. On a toujours pensé l'être avant le corps. Eh bien, c'est l'inverse. L'être vient de surcroît, car tout part en effet du corps dans la psychanalyse, de ce corps qui subit le trauma du signifiant. Il y a de la parole qui fait un effet *troumatique* dans le corps, et c'est là que se situe le réel de l'inconscient. Dès lors la pulsion en est revisitée. Elle n'est pas seulement cette force obscure qui vient s'opposer au désir, le déranger, mais elle opère dans le corps, à partir de ses orifices notamment, mais pas sans la parole. Le symptôme est la manifestation de cette intrusion du langage dans le corps, venant déranger la jouissance du corps vivant. L'événement de corps est le nom de ce que dans le corps,

[12] Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *La cause freudienne* n° 44, p.47, 2000.
[13] Miller J.-A., « L'Être et l'Un », *op. cit.,* leçon du 25 mai 2011, inédit.
[14] Lacan J., « Joyce le Symptôme », *Autres écrits,* Paris, Seuil, p. 565.

l'écho d'un dire a fait événement de jouissance. Ce qu'on appelle événement de corps n'est pas un symptôme qui s'articule dans la chaîne des signifiants et se métaphorise comme sens joui. L'événement de corps est lié à la percussion d'un signifiant tout seul, hors sens, un signifiant détaché de la chaîne signifiante, et c'est pourquoi il produit cette itération du symptôme. L'itération du sinthome marque la coupure du symptôme d'avec l'Autre de la parole. Ce qui itère, c'est une jouissance qui s'enracine dans un signifiant, le plus souvent impossible à retrouver. C'est ce qui fait la grande difficulté des témoignages de passe.

Clinique du cas

Les cas cliniques sont venus faire démonstration, une démonstration qui relève d'un savoir qui n'est pas dans le réel, mais sur le réel propre à chaque cas présenté. La clinique vient éclairer, donner consistance à la question du corps et du symptôme, à leur nouage. J'ai construit le livre autour des symptômes propres à chacun, puisque, l'idée de départ, c'est que le corps est toujours au cœur d'une analyse. Il l'est d'emblée. Il fallait encore dire comment il se présente, se manifeste, se parle dans chaque cas. C'est la singularité de chaque sujet d'avoir un corps, certes, mais la question c'est d'en définir la place dans le rapport à soi et dans le lien à l'Autre. Et la clinique rend compte qu'en effet, avoir un corps n'est pas si simple, si évident, et cela parce qu'on ne l'a pas au départ, son corps, il faut le construire. Et si tout un chacun pense avoir un corps – Lacan dit « qu'on a un corps mais qu'on l'a, comme un meuble »[15], certains en sont encombrés, d'autres ne l'habitent pas, ou le réduisent à un tas, ou une chose mortifiée, ou en font un escabeau.

Chaque chapitre constitue une entrée dans la question du corps et l'ensemble des chapitres est cadré par le premier et le dernier chapitre, du stade du miroir à l'événement de corps. En effet, « Miroir » introduit le corps imaginaire dans la construction du sujet ; la pulsion orale et ses destins dans le deuxième chapitre « Manger tout, manger rien » ; « Défaillance », le troisième chapitre, traite du corps où s'insinue une faille, une déchirure, qui dérange la défense.

[15] Lacan J., « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *Scilicet* n°6/7, 1975, pp. 42-45.

« Urgence » et « Violence » peuvent se lire ensemble, ils désignent la clinique de l'angoisse et du passage à l'acte ; « Lésions et Hypocondries » peuvent aussi se lire comme les deux versants d'une même question : l'une marque le corps de la maladie quand elle surgit et confronte le sujet à ce réel, l'autre donne à la maladie somatique sa dimension imaginaire, parfois délirante. J'ai choisi ensuite de parler de la grossesse en tant qu'événement crucial dans la vie d'une femme et qui confronte les sujets féminins à la grammaire de leur lien à la mère, à la castration et au corps transformé par l'enfant qu'elles portent. Enfin, « L'encore du partenaire » traite du lien amoureux dans un couple. J'ai choisi des thèmes comme têtes de chapitre qui parlent à tous, qui désignent des faits qui se manifestent dans le corps, qui sont des signifiants de l'époque, des marqueurs de la jouissance du corps. Je les ai choisis ainsi pour être aussi au plus près du phénomène, de l'isoler en tant que corps parlant, et d'ordonner les symptômes non plus par rapport à la classification psychiatrique, mais à partir de la clinique du cas par cas. Il s'agit d'indiquer la modernité de la psychanalyse, de montrer qu'elle n'est pas prisonnière, comme bien souvent on le lui reproche, de ses concepts. Les concepts servent à se repérer dans la clinique – et j'espère que ce livre en fait son principe –, mais ils ne la réduisent pas à un standard.

La honte

Vous avez inscrit votre travail de l'année sous le thème de la honte. C'est un sujet complexe et à plusieurs facettes. Ce n'est d'ailleurs pas un concept analytique, mais un concept qui touche à l'être, et c'est en quoi il intéresse la psychanalyse. Il l'intéresse en tant qu'affect toujours abordé dans une analyse comme un témoignage d'une rencontre avec le plus intime du sujet, une sorte de parenthèse dans la continuité subjective du sujet, un moment que chacun situe comme la mauvaise rencontre avec le regard de l'Autre, ou sa parole, ou encore avec sa propre voix quand elle se fait surmoi féroce. La honte en effet, ne s'oublie pas. Elle ne se refoule pas. Quand on la rencontre, même tout petit, elle reste dans la mémoire. Elle mobilise une tension interne, comme si le souvenir de cette honte restait collé en nous et nous tourmentait dans les moments les plus compliqués et

notamment en famille. La honte est un affect le plus souvent venant de l'Autre. Ainsi, une patiente relatait que chaque fois que certains amis de ses parents venaient dîner, ils lui rappelaient l'anecdote d'un voyage en train quand elle était une toute petite fille, et son refus d'aller aux toilettes jusqu'au moment où, n'en pouvant plus, elle s'était soulagée alors qu'elle se trouvait sur les genoux de cet ami qui lui, en lui rappelant le souvenir, jouissait de la voir devenir rouge de honte. Ainsi, cette patiente témoignait d'un épisode de l'enfance qui en soi, n'avait rien d'extraordinaire, mais qui provoquait chez elle un sentiment de honte chaque fois que cet homme lui rappelait ce souvenir et l'assujettissait, la réduisait à cette position d'enfant-caca qu'il convoquait alors, de nombreuses années après l'événement. Il lui révélait ainsi qu'elle lui avait chié dessus, et il en activait la honte en le lui répétant chaque fois qu'il la voyait. Réduite à ce signifiant, elle était alors confondue avec l'objet anal dont il voulait la couvrir, provoquant sa honte et pour lui, la jouissance de voir une jeune fille rougir sous son regard mais pas sans la parole qui là, vient commémorer la jouissance anale mais aussi la faute dont le témoin ne cessait d'activer le sentiment.

Dans ce petit exemple, la honte est obtenue par la parole de l'Autre qui détient sur vous un savoir qui vous fait honte. C'est une honte produite par la jouissance à révéler un moment d'intimité, un savoir sur vous qui vous dérange, un événement de l'enfance qui vous montre dans une situation délicate, etc. Pendant longtemps, les parents détenaient ce genre d'histoires sur leur enfant et ne se privaient pas de leur faire honte devant toute la famille, imposant alors à l'enfant d'être réduit à l'objet dont on rit, dont on se moque soi-disant gentiment, dont on signale aussi la petitesse, l'absence de maîtrise sur son corps.

Car, de fait, la honte touche dans ce cas au corps, à ses fonctions, à ce moment où, le besoin a surgi au mauvais moment et dont la réminiscence provoque l'affect de honte.

Tout le monde a sans doute connu ce style de récit et en garde une trace dans sa mémoire. Quand cela vient dans les associations de l'analyse, ces récits doivent être entendus non pas comme des récits d'enfant sans importance, mais comme des récits qui mettent en jeu

la honte comme affect proche du réel. Pourquoi la honte est-elle donc l'indice d'un réel ?

La honte surgit d'être vu dans une situation où il ne faudrait pas. Elle survient quand vous tombez sous le regard d'un autre. L'effet de transparence qui s'en détache, s'éprouve comme une mise à nu, le sentiment d'être entièrement objet sous le regard de l'Autre. Dans mon livre, un cas présente cette particularité de mise en danger du sujet quand il est soumis au regard d'un autre. C'est le cas de Simon. Je l'ai d'ailleurs intitulé « Un corps transparent ». En effet, Simon vit dans l'angoisse d'être soumis à la violence d'un Autre, violence qui le terrorise et le tétanise. Il est l'objet d'une persécution depuis l'enfance et plus spécialement, depuis un événement passé en classe de 5 ° où il a été soumis aux insultes de ses congénères. Aujourd'hui, cela serait sans doute nommé « harcèlement » et il aurait pu en être protégé. Mais à l'époque où cela s'est produit, le harcèlement était un fait coutumier dans le monde scolaire, à condition bien sûr de ne pas dépasser les limites de l'insulte ou des violences sexuelles.

Pour Simon qui se présentait comme un petit garçon sans défense, qui n'aimait ni le sport ni les jeux de garçon, sa position de victime était déjà écrite. Il est l'enfant menacé et moqué de sa classe. Il est le souffre-douleur d'un certain nombre d'enfants. S'il s'en plaint à ses parents, il ne trouvera pas de réponse auprès de l'Autre qui le rassure. Sa solitude est radicale. Il en prend acte dans sa décision de considérer qu'il ne peut faire autrement que d'être l'objet de menace et d'insultes des autres car il n'a aucun moyen de se défendre. Il s'imposera de ne jamais s'adresser à quiconque, de ne jamais avoir de relations personnelles, gardant ses distances, et cela pendant toutes ses années d'études. Ce qu'il cherche alors, c'est d'être invisible, le plus transparent possible, de façon à ne pas s'attirer d'ennuis. Il se vit en effet comme s'il était toujours une proie pour l'Autre. La honte, dans son cas, relève d'une honte primordiale, si je puis dire, une honte d'être faible, incapable de se défendre, démuni et misérable. Ce que l'Autre vise en lui, c'est cette faiblesse, qui se voit dans son corps mais qu'il éprouve surtout dans sa voix. Celle-ci laisse passer sa peur, et cette peur, il ne peut la contrôler. Dès lors, parler est une mise en danger. Il dit qu'il est *à découvert*. Être à découvert, c'est son expression pour dire le réel qui l'empoigne, ce

réel propre à l'angoisse d'être vu par l'Autre méchant, d'être moqué, d'être insulté en raison de sa faiblesse découverte. C'est en cela que l'analyse constitue un abri de sa parole. Là, dans ce lieu, il peut parler de lui sans se sentir menacé, sans se sentir observé, sans se sentir persécuté. Et, comme le dit Jacques-Alain Miller dans son très beau texte sur la honte : « Ce qu'on essaye de préserver dans la séance analytique, c'est un espace où le signifiant garde sa dignité »[16]. Dans le cas de Simon, cela s'avère avoir été vital. À chaque séance, sa parole lui est restituée dans sa valeur de dignité. Il peut s'en faire un manteau protecteur à défaut de pouvoir s'en servir. Sans doute que ce qui lui fait honte est davantage sa position de faiblesse, cet incurable contre lequel il n'a pas de recours. Sans défense, il est forcé au silence, dernier rempart contre la relation à l'Autre. C'est une honte qui fait symptôme. Il ne s'agit pas chez lui d'un sentiment de honte lié à une parole, à un regard, à un événement. Chez lui, le sentiment de honte est noué à son être, à son être en tant qu'il ex-siste, en tant qu'il est ce qu'il est, prisonnier de cette figure de l'humiliation. C'est un symptôme au sens où il en est affecté : l'expérience traumatique se commémore à tout instant, le réel de la scène a fait intrusion et a orienté son destin. Pour lui, avoir un corps fait son désespoir. Il en subit les contraintes au jour le jour et il cherche à se faire le plus transparent pour ne pas attirer les regards sur lui. En même temps, et c'est là qu'il y a un certain paradoxe, quand il était à la fac, on ne pouvait pas ne pas remarquer sa présence continue et silencieuse, présence opaque d'un corps d'où la parole est exclue. Sa présence muette intriguait. Lorsque d'aventure, une jeune fille cherchait à percer son mystère, il se défilait rapidement, la renvoyant vite dans ses buts. Rien ni personne ne l'affecte en tant que sujet parlant. Pour lui, l'Autre est méchant, ou du moins potentiellement capable de percer sa faiblesse. Tout le monde peut lui vouloir du mal, et d'une certaine façon, sa certitude est son meilleur point d'appui. Son débranchement de l'Autre est une solution qui lui permet de tenir, de supporter sa condition et de vivre sa vie tout seul, dans cette solitude qui ne l'écrase pas, parce qu'elle est chez lui nécessaire. L'analyste constitue d'ailleurs une exception. Là,

[16] Miller J.-A., « Note sur la honte » *La cause freudienne* n° 54, juin 2003, p. 19.

il peut parler de sa peur le temps d'expliquer pourquoi il lui faut se planquer et ne rien attendre de personne. Dans le lieu où sa parole n'est plus en danger, il peut déposer sa peur, sa lassitude mais aussi son angoisse.

La honte est dans le fond une forme ultime d'un lien à l'Autre potentiel, alors que l'angoisse est la perte de tout lien à l'Autre pour lui. L'angoisse le paralyse et l'exclut du monde.

Certes, cette maladie de la honte n'est pas sans m'évoquer la façon dont Lacan parle de cette « honte de vivre gratinée »[17] qui affecterait le sujet moderne. Je me suis demandé comment différencier la honte de vivre de la honte d'être dont il s'agit pour Simon. Sans doute parce que la honte d'être a sa racine dans la honte d'avoir un corps jouissant, alors que la honte de vivre relèverait de la culpabilité mise en jeu par l'Autre qui juge. Je laisse donc la question ouverte à la discussion.

[17] Lacan J., *Le Séminaire*, Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 211.

Sommaire

N° 17 – novembre 2017

Argument 5

Le séminaire théorique 7

Béni soit celui qui n'attend pas reconnaissance, **Ph. De Georges** .. 9

Clinique de la honte, **Ch. De Georges** 21

Le traitement de la jouissance honteuse par la vertu, **F. Rollier** ... 37

Le Surmoi et le malaise contemporain, **F. Bony** 49

Le démon de la pudeur, **F. Rollier** 67

Honto-logique…, **A. Gaydon** 79

Variations sur l'honneur et la dignité aujourd'hui, **Ch. Bonneau** ... 89

La reconnaissance, **Ph. De Georges** 97

Conversation de Clôture 103

Éthique des conséquences et responsabilité du sujet en psychanalyse, **Ch. Bonneau** 105

Le nouage de l'absence de honte avec la haine, **F. Rollier** 109

La honte à l'adolescence, **P. Lienhard** 113

La honte et l'idéal : un fait divers, **J. Choukroun-Schenowitz** 115

Les travaux du Cercle 119

Georges Perec : « Il faut dompter le langage », **Ph. Giovanelli** .. 121

Le séminaire du CPCT « Adolescence et ruptures » 129

De l'exil à la rupture, **N. Seban** 131

Rupture et radicalité djihadiste, **A. Courbis** 141

À tout rompre, **N. Seban**…. 149

Conférence 161

Le corps parlant dans l'expérience analytique, **H. Bonnaud** 163

Les Cahiers Cliniques de Nice

Publication de la Section Clinique de Nice
Dépôt légal octobre 2015

Directeur de la publication
Jacques-Alain Miller

Responsable
Philippe De Georges

Rédaction, conception, mise en page
Nathalie Seban

Relecture
Salvatore Maugeri

Secrétariat : 25 rue Meyerbeer – 06000 Nice