



**Emmanuel Fleury, (Psychiatre, psychanalyste, Lille),
Solal Rabinovitch, *La folie du transfert*, Toulouse, érès,
2006**

DANS **SAVOIRS ET CLINIQUE** 2007/1 n° 8 , PAGES 231E À 254E
ÉDITIONS **ÉRÈS**

ISSN 1634-3298

ISBN 9782749208299

DOI 10.3917/sc.008.0231e

Date de mise en ligne : 01/11/2007

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2007-1-page-231e?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour érès.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Comptes rendus de lecture

Isabelle Baldet,

(psychanalyste)

Darian Leader et David Corfield,
Why do people get ill ? [Pourquoi les gens tombent-ils malades ?].

Dans son dernier ouvrage, non encore traduit, qui s'adresse au grand public, Darian Leader, psychanalyste, a choisi de travailler en collaboration avec David Corfield, chercheur en cybernétique biologique, pour répondre à la question posée dans le titre relative à l'étiologie des maladies. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, il ne s'agit pas de la maladie psychique (névrose ou psychose) mais de la maladie physiologique.

Darian Leader veut remettre en cause le paradigme encore prépondérant dans nos sociétés selon lequel l'origine d'une maladie est due à une cause unique et déterminée. Le modèle du bacille de Koch, découvert au XIX^e siècle, infectant un organisme sain et le rendant malade, est toujours prégnant et les recherches actuelles en génétique considèrent que nos maladies sont toutes causées par un mauvais gène qu'il convient d'isoler. Pourtant, de multiples facteurs entrent en ligne de compte et

sont occultés par le corps médical. Quand on sait qu'une consultation à Londres dure en moyenne six à huit minutes, on comprend que cette complexité, tenant à l'originalité de chaque patient et à son histoire particulière, soit évitée ou masquée par un diagnostic fourre-tout, comme celui de *stress*. Pourtant, qu'est-ce qui fait qu'un patient refuse une chimiothérapie qui pourrait le sauver, ne prend pas ses médicaments anti-rejet après une greffe, suit un régime alimentaire nocif ? Quels sont les rapports qu'entretient un patient avec sa maladie, surtout quand elle est chronique ? Pourquoi tel patient – et pas tel autre – développe-t-il telle maladie ? Pourquoi telle maladie apparaît-elle à un moment précis ? Pourquoi se localise-t-elle à tel endroit particulier du corps ?

Les deux auteurs font état de nombreuses recherches menées en psychologie comportementale pour tenter de répondre à ces mystérieuses questions. Ces recherches se basent sur des statistiques et certaines apportent des réponses en établissant des profils psychologiques en fonction des types de maladie. Ainsi, les malades du cœur, après avoir été observés, ont été classés en deux catégories : les patients qui garaient leur voiture sur le parking près de la

sortie, de façon à partir rapidement, ont été classés dans le type A, dont les caractéristiques sont l'ambition, l'hostilité, le sentiment d'urgence... Ceux du type D, issus d'une étude plus récente, sont ceux qui font preuve d'une affectivité négative, d'une inhibition sociale. Ils ont, d'après les chercheurs, plus de risques de mourir d'un arrêt cardiaque que les autres et de nouvelles études étudient comment cette « affectivité négative » peut être associée avec la production de molécules d'un type particulier. D'autres recherches tentent d'établir des corrélations entre cancer et profil psychologique : le cancer toucherait plus particulièrement les gens gentils, perfectionnistes, sociables, qui auraient des difficultés à exprimer leurs émotions et une tendance à la résignation et au désespoir. La dépression serait un facteur aggravant. L'augmentation inquiétante du nombre d'individus touchés par cette maladie serait donc due à une augmentation de la gentillesse humaine ?

L'ouvrage fait la part belle à ce genre d'études qui semblent réductrices, voire inutiles, mais a le mérite de montrer à quoi s'intéresse actuellement une certaine branche de la psychologie. On a pourtant parfois l'impression de lire des prévisions astrologiques, dans lesquelles tout le monde peut se retrouver et qui aliènent l'individu à un destin tracé. Celles, nombreuses, qui s'appuient sur des expériences animales posent le problème du parallèle entre les hommes et les animaux et en disent plus sur les chercheurs eux-mêmes, sur leur vision de l'être humain et sur leur cruauté lorsqu'ils bombardent d'électrochocs les rats, les singes ou les serpents pour mesurer leur résistance au *stress*.

Heureusement, Darian Leader critique ces travaux qui considèrent que les sentiments et les émotions sont univoques, alors qu'ils sont contradictoires, dérangeants et souvent refoulés, et qui généralisent à un grand nombre des résultats obtenus sur un corpus réduit. Il affirme que le pouvoir des mots ne se dément pas. Il rapporte plusieurs vignettes cliniques qui illustrent l'attachement des sujets à des phrases qui leur ont été dites dans leur enfance, évoque

l'importance des phénomènes identificatoires dans la construction de l'identité. Il rappelle que Freud a montré que le rapport qu'entretient le sujet à son corps est d'ordre imaginaire et que ce corps n'a rien à voir avec celui que décrit la médecine. Le corps peut être un moyen d'exprimer des pensées, notamment liées à la sexualité, qui ne peuvent l'être autrement. La conversion en est un exemple. Le corps est un lieu de conflit : ses organes liés à la nutrition, à l'excrétion, à la respiration et les organes des sens sont investis en fonction des relations premières avec la mère et ses substituts. Comme le dit la psychanalyste Karin Stephen (belle-sœur de Virginia Woolf) que Darian Leader cite plusieurs fois, les organes peuvent être, à ce titre, détestés, et devenir des ennemis internes. Les premières interactions avec la mère sont donc déterminantes. La façon dont la mère transmet la vie à son enfant est un élément qui influence sa capacité à lutter pour survivre et la façon dont elle lui permet de se séparer d'elle aussi.

Darian Leader, qui s'appuie sur les travaux de psychosomaticiens, indique que des idées directrices peuvent être émises dans le cas de certaines maladies. Les problèmes dermatologiques, par exemple, évoquent la sexualité car une grande partie du plaisir provient d'une stimulation de la surface corporelle, et se gratter introduit une valeur érotique au symptôme. Le conflit entre se gratter et résister à la démangeaison évoque l'interdiction inconsciente de la masturbation : faut-il ou non céder ? Un terrible processus s'enclenche alors et le symptôme devient source de plaisir et punition de ce plaisir. Mais l'auteur rappelle cependant qu'il faut se garder de donner des explications hâtives et généralisatrices : pour chaque cas, le symptôme revêt une fonction unique et c'est elle qu'il faut rechercher, en prenant en compte tous les détails de l'histoire du sujet.

Pour Darian Leader, c'est la façon dont nous appréhendons notre relation aux autres, mais surtout la façon dont nous avons interprété leur relation à nous qui est cruciale pour notre santé. Et c'est, dans tous les cas, la capacité à

symboliser une situation qui est déterminante. Étudier ces éléments, le plus souvent inconscients, semble bien plus heuristique qu'établir des profils types qui négligent la subjectivité. La psychanalyse peut aider à dénouer la richesse que recèlent les symptômes physiques et trouver à qui ils s'adressent : le langage étant la seule façon pour l'être humain de s'approprier son histoire, les médecins feraient bien de le prendre en compte et de ne pas perdre de vue les travaux de Balint, médecin et psychanalyste. Darian Leader rappelle le message de Lacan à l'égard des psychosomatiens, qui prône un retour à Platon. Dans *La République*, les passions humaines doivent être assimilées dans le cadre de la cité qui, seule, peut aider à résorber les conflits œdipiens, les rivalités, et fournir le support à des identifications constituantes. La façon dont l'individu fait face aux événements et se régule dans sa quête d'homéostasie détermine sa santé ; la cohésion des groupes sociaux qui instaure des liens est donc un facteur protecteur. Rencontrer un psychanalyste pourrait en être un autre.

Franz Kaltenbeck,
Gérard Haddad,
Le péché originel de la psychanalyse,
 Paris, Le Seuil, coll. « Non-conforme »,
 février 2007.

En 1963, le comité exécutif de l'IPA (*International Psychoanalytic Association*) proscrit l'enseignement de Jacques Lacan et lui interdit de mener des analyses didactiques en son sein. Le psychanalyste vécut cet acte comme une « excommunication » et la compara à celle subie par Spinoza le 27 juillet 1656 (le philosophe fut l'objet d'un *kherem*, d'une « excommunication majeure », et ainsi exclu de la synagogue d'Amsterdam). Ce n'était pas un hasard, affirma Lacan, si cette censure survint l'année même du séminaire qu'il voulait consacrer à la mise en cause de la singularité du Nom du Père et dont il n'a donné que la leçon inaugurale sous le titre « Les Noms du Père ». Loin de se laisser abattre, Lacan pour-

suivit son séminaire à partir de janvier 1964 mais laissa en suspens son enseignement sur le problème de la pluralité des noms du père.

Dans la première leçon du séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, intitulée « L'excommunication », il expliquait à ses auditeurs ce qui venait de lui arriver. Et, à la fin de cette leçon, il remonta jusqu'aux origines de la psychanalyse, située dans le nouage du désir insatisfait de l'hystérique et du désir de Freud. Pour Lacan, le désir de l'hystérique n'a rien d'évident. Il cherche à savoir « pourquoi elle ne peut soutenir son désir que comme désir insatisfait ». Ce n'est pas encore dans ce *Séminaire XI* que Lacan donnera la réponse à cette question mais on peut la reconstruire à partir de son enseignement ultérieur : dupe de l'hystérique, Freud aurait cru en l'amour de celle-ci pour le père, ce père qu'il avait besoin de magnifier. Or, l'hystérique aime moins son père qu'elle ne s'identifie à lui par l'intermédiaire du « trait unaire », signe de son symptôme. Pour maintenir cette identification, elle ne peut envisager que d'avoir un désir insatisfait. Le 15 janvier 1964, jour de la séance dite « L'excommunication », Lacan n'entre pas dans ces détails cliniques. Son propos reste plutôt obscur quand il traite du lien entre le désir de l'hystérique et celui de Freud :

« Aussi l'hystérique nous met-elle, dirais-je, sur la trace d'un péché originel de l'analyse. Il faut bien qu'il y en ait un. Le vrai n'est peut-être qu'une seule chose, c'est le désir de Freud lui-même, à savoir le fait que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé. »

Lacan affirme alors que son « Séminaire inexistant » sur les Noms du Père « ne visait rien d'autre [...] qu'à mettre en question l'origine » de la psychanalyse. Freud a découvert, avec l'inconscient, « la porte d'entrée » dans la discipline qu'il a inventée par la suite. Mais « par quel privilège » son désir y est-il arrivé ? C'est au moment où Lacan voulait poser cette question qu'il a dû se « démettre de (son) séminaire ».

Gérard Haddad se propose d'abord, dans son nouveau livre, de mettre au jour ce qui, chez

Freud, est resté inanalysé. Qu'est-ce que le père de la psychanalyse a évité ? Il peut répondre à cette question avec Lacan qui affirme, dans son « séminaire avorté » de 1963, que Freud se serait arrêté devant le Dieu des juifs, le Dieu de la Bible (p. 15). Lacan voulait à l'époque « mettre en question l'origine », c'est-à-dire le lien du désir de Freud avec le Dieu des juifs. « Remonter à cette origine est tout à fait essentiel si nous voulons mettre l'analyse sur ses pieds », dit-il encore. Or, c'est justement ce projet qui a été censuré du fait même de l'exclusion de Lacan par ses pairs de l'IPA. Haddad propose de renouer avec cette ambition de Lacan.

Il faut bien dire qu'en 1963, Lacan était déjà engagé depuis dix ans dans ce projet de « mettre l'analyse sur ses pieds ». Ne remontait-il pas aux origines par son « retour à Freud » ? Pendant ces années-là, le père comme métaphore, comme nom et comme agent de la castration semblait pouvoir éclairer la fonction du père œdipien chez Freud dans ses deux versants mythiques – celui prélevé de *Œdipe Roi* de Sophocle et celui de la horde primitive dans *Totem et tabou*. Or, Lacan s'est aperçu, vers 1960, que le Nom du Père ne pouvait pas être la clef de voûte de l'ordre symbolique et que ce signifiant avait aussi masqué une étrange contradiction de Freud : celui-ci avait ravalé Dieu au père mais magnifiait en même temps le père comme si c'était Dieu lui-même.

Mais en quoi Freud s'est-il arrêté devant « ce Dieu », celui des juifs ? Quels sont les indices de cet évitement ? Dans son séminaire *D'un Autre à l'autre*, Lacan interprète le meurtre du père comme une réponse de Freud à la mort de Dieu, promulguée par Nietzsche. Freud a donc établi une homologie claire entre Dieu et le père. Et, en effet, dans son livre *L'homme Moïse*, Freud ne s'intéresse guère à ce Dieu du Sinaï qui transmet à Moïse les tables de la loi, il s'intéresse au « grand homme » qui a guidé les juifs hors d'Égypte.

Lacan n'a de cesse de pointer l'évitement de Freud ; et Haddad recense avec fidélité tous les passages dans lesquels l'auteur des *Écrits*

revient à la charge. Le Dieu devant lequel Freud s'est arrêté « s'est annoncé à Abraham, Isaac et Jacob par un nom, *El Shaddaï* », dit Lacan dans l'unique leçon de son séminaire « Des Noms du Père » (cf. Haddad, *op. cit.*, p. 190). Au lieu d'interroger ce Dieu, « dont le Nom ne se dit pas », Freud se serait reporté sur l'œdipe – « justement pour éviter sa propre histoire » (Haddad, *op. cit.*, p. 20). Pour Lacan, ce Dieu est encore plus essentiel que pour Pascal. C'est à l'énonciation – *Eyeh, Je suis ce que je suis* – que Lacan réfère le cogito cartésien et donc le sujet de la science.

Le livre d'Haddad est composé d'un commentaire critique presque exhaustif des passages de l'œuvre de Lacan où le psychanalyste déploie son rapport passionné au judaïsme. Le travail gravite autour de la distance que Freud avait gardée face au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et de l'approche de celui-ci par Lacan. Or, Haddad a construit son livre comme une fusée à plusieurs étages. Ce n'est pas seulement un travail d'érudition mais aussi un travail de transfert : l'auteur affirme avoir voulu dénouer son transfert sur Lacan en rédigeant cet ouvrage après avoir écrit le récit de son analyse avec Lacan (*Le jour où Lacan m'a adopté*). C'est aussi une critique de la pensée lacanienne sur la théologie des juifs et un pamphlet contre l'état actuel des écoles psychanalytiques qui ont en effet ignoré cette dimension de l'enseignement lacanien. Omission d'autant plus étrange que Lacan, selon une des thèses de Haddad, n'a jamais fait le deuil de son séminaire censuré. Il l'a plutôt poursuivi à l'intérieur et entre les lignes de son enseignement entre 1964 et 1981. Aussi affirme-t-il en 1967 : « [...] la religion des juifs doit être mise en question dans notre sein ». Voilà pourquoi Haddad suit l'injonction de son maître et propose à son tour – et non sans orgueil – « de reprendre les choses là où Lacan les a laissées » (p. 25). Mais cela ne va pas pour lui sans une interrogation sur le projet de Lacan. Qu'est-ce que celui-ci visait quand il proposait « une mise en question de la religion des juifs » (p. 24) ? La réponse de Haddad à

cette question a été qualifiée par Lacan lui-même dans une communication personnelle à son élève comme « un étrange témoignage » (p. 251) : Lacan aurait entendu par cette mise en question « une déjudaïsation radicale de la psychanalyse » ! À causes extrêmes, effets désastreux : cet objectif « illusoire » aurait entraîné « l'effondrement cacophonique de l'héritage lacanien » (p. 24). Mais Lacan avait-il l'intention de « déjudaïser » la psychanalyse ?

Le grand psychanalyste a reconnu sans cesse la dette de la psychanalyse vis-à-vis des juifs, de la Bible, du Talmud et de la Kabbale. Haddad lui en sait gré, mais il critique aussi un « gauchissement », voire des « fausses routes » dans la réflexion de Lacan sur le judaïsme. Ces errances auraient amené à « l'impasse » et au « grotesque émiettement » du mouvement lacanien avec les interminables querelles de clocher entre ses différentes chapelles. Haddad reproche à Lacan d'avoir ignoré Maïmonide, après en avoir annoncé un commentaire dans son premier séminaire, et de s'être fié à des informateurs qui l'auraient envoyé sur une fausse piste, à savoir la surestimation de la Kabbale. On peut pourtant se demander si ces erreurs invalident l'attitude principale de Lacan envers le judaïsme. Celle-ci a deux composantes : Lacan met en valeur la contribution des traditions juives à la pensée de Freud et à celle de ses élèves (de Théodore Reik, par exemple). Mais il s'applique aussi à cerner les symptômes religieux, provenant de cette tradition que Freud a assumés sans jamais les avoir analysés. Et pourtant, n'était-ce pas Freud lui-même qui a parlé dans *L'homme Moïse* de la religion en terme de délire ? Ce second versant de l'intérêt de Lacan pour le judaïsme semble profondément irriter Haddad. Or, Lacan n'y poursuit que la critique freudienne de la religion.

Qu'est-ce qui, dans la vie de Lacan, le liait aux juifs et au judaïsme ? Une solidarité indéfectible, répond Haddad au début de son ouvrage. Elle se renforce pendant l'occupation allemande et la persécution antisémite. C'est parce qu'il se sentait proche des juifs qu'il pouvait leur dire

qu'il les envoyait pour leur art de lire la Bible (*midrash*) et pour leur aisance dans la science. Haddad reproche à Elisabeth Roudinesco, la biographe de Lacan, de mentionner sans la citer une lettre de 1953 à son frère, un moine bénédictin, dans laquelle le psychanalyste revendique « l'appartenance de sa doctrine à la tradition chrétienne ». Haddad dénonce également « l'injuste [...] accusation » que la biographe porte contre Lacan quand elle écrit à la page 214 de son ouvrage que, pendant l'occupation, le psychanalyste se serait occupé d'abord de lui-même et de son entourage ¹. Ne s'occupe-t-il pas aussi de ses patients ? N'était-il pas préoccupé par ce qui arrivait à ce moment aux juifs ?

Il est émouvant de lire le témoignage et les lettres du Dr. Jacques Biézin, rencontré en 2002 par Haddad. Biézin fréquentait en 1942 le service du professeur Delay où Lacan lui a dit un jour : « Je sais que vous êtes juif. Si une grosse difficulté vous frappe, je vous aiderai. » Plus tard, Lacan a pris gracieusement Biézin en thérapie. Haddad a aussi découvert que Lacan fréquentait, après la guerre, un groupe d'intellectuels juifs révolutionnaires, tous inspirés par Oskar Goldberg, auteur berlinois d'un livre d'orientation kabbalistique que Lacan dévorait chez une amie. Walter Benjamin était, lui aussi, influencé par Goldberg. Influence mauvaise, affirme Haddad, qui tient la Kabbale pour une déviation. Aussi Lacan aurait-il emprunté à la tradition kabbalistique l'idée de la corporéité de Dieu qu'il maintiendra jusqu'à la fin de son enseignement. Il aurait vraiment mieux fait, selon Haddad, de lire *Le Guide des Egarés* de Maïmonide dont il avait annoncé un commentaire dans son premier séminaire.

Après ces rectifications biographiques, Haddad se tourne vers l'importance de la lettre pour les juifs et pour la psychanalyse. Il aborde la lettre, en un premier temps, par sa fonction dans le trait d'esprit, qui est pour lui – c'est une des thèses originales qui émaillent son livre – une survivance de leur culture oubliée : un trait qui aurait été sauvé de l'oubli au même titre que la cuisine ou la musique dans d'autres civilisations.

Puis, Haddad déplie la thèse de Lacan selon laquelle « la science moderne, celle née de Galilée, n'avait pu se développer qu'à partir de l'idéologie biblique et non de la philosophie antique et de la perspective aristotélicienne » (*L'éthique de la psychanalyse*, p. 146). C'est en « talmudisant » la Bible que les juifs ont su contribuer à la science avec l'excellence que l'on sait.

La lecture de la Bible a aussi imprégné la pensée de Lacan. En automne 1940 (!), il cherche un exemplaire de la Bible de King James – moins par « passion esthétique », comme l'écrit Roudinesco – que pour la raison que cette version anglaise rend « le souffle poétique de l'original hébraïque » (p. 43). C'est dans cette Bible de King James que Lacan relève le passage où le psalmiste dit que l'homme est un *thing of not* (p. 119) – une chose de rien – et que le psychanalyste oppose au dire de Dieu *I am that I am* (« Je suis ce que je suis »). Lacan lira le principe monothéiste « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu » sur la base freudienne : « Il n'y a d'autre solution à votre problème que le mot » (p. 127). Haddad souligne également la fascination que *L'ecclésiaste* avait exercée sur Lacan. N'y trouve-t-il pas déjà l'injonction paradoxale du surmoi qui donne au sujet l'ordre de jouir : « Jouis de la vie avec la femme que tu aimes tous les jours... » Or, la difficulté de cet ordre consiste en ceci : pour un homme, jouir avec la femme aimée est particulièrement difficile !

Haddad déclare vite son désaccord radical avec Lacan. Il ne supporte pas l'idée que Lacan se fait du Dieu des juifs. Ce différend traverse son livre. En y revenant sans cesse avec une grande passion, Haddad montre aussi les limites de sa lecture de l'œuvre de Lacan, son maître. Dans une perspective didactique, il y avait peut-être une meilleure voie à suivre que celle qui nous fait entrer, dès les premiers chapitres, dans la matière complexe des séminaires *RSI* et *Le Sinthome*, qui constituent la dernière doctrine de Lacan.

Haddad s'oppose avant tout à quatre propriétés que Lacan attribue au Dieu des juifs :

1) Ce Dieu a un corps ; il trouve parfois même un support dans un phénomène naturel comme cette colonne de feu que le peuple voit lors de l'exode d'Égypte. Ainsi lit-on dans l'unique leçon du séminaire « Les Noms du Père » : « Même le Dieu d'Israël a un corps. Il faut être fou pour ne pas s'en apercevoir. Ce corps est une colonne de feu la nuit et de fumée le jour... » ; 2) Ce Dieu parle à son peuple, lui fait des reproches ; 3) Ce Dieu intervient dans l'histoire des juifs, s'en fait même l'agent ; 4) Ce Dieu est « père-vers », selon un jeu de mot forgé dans le séminaire *RSI*.

Ces caractéristiques que rejette Haddad, au nom de ses lectures judaïques, sont avant tout celles que rejettent ses maîtres rabbiniques : Maïmonide et Yeshayahou Leibowitz. Le premier « dépouille Dieu de toute corporéité » (80) ; pour le second, l'histoire « n'est que la série des crimes et de la folie des hommes, mais aussi la lutte de ces hommes contre leurs crimes et leurs folies ». Dieu n'a rien à voir avec ça. Le Dieu des Juifs ne s'exprime pas non plus par une voix, car Haddad suit Maïmonide, selon lequel les histoires bibliques sont avant tout à comprendre comme des allégories. Quant à la « père-version » de Dieu, elle est pour Haddad « une conception parfaitement anthropomorphique » (114). Nous reviendrons sur ces réfutations. Notons néanmoins déjà ici que Haddad ne semble pas s'opposer au rapprochement de la femme et de Dieu, opéré par Lacan en 1976 : « La femme dont il s'agit (Ève) est un autre nom de Dieu, et c'est pourquoi elle n'existe pas. »

Lacan était un fervent lecteur de la *Genèse*. Pour lui, rien ne se crée dans la *Genèse* si ce n'est du signifiant. Il trouve dans ce livre le terme hébreu *Rakia* (*firmamentum*, dans la traduction de Saint Jérôme), une anticipation du Réel comme impossible. Mais la *Genèse* est aussi le livre dans lequel Dieu nomme pour Adam ce qui est, les espèces, et où se pose déjà le problème de la sexuation. La faute originelle est articulée à l'absence de toute harmonie entre les sexes, faille qu'un élève de Freud comme Ernest Jones n'a pas voulu admettre. La lecture

biblique de Lacan prend un aspect personnel quand il parle de Joseph vendu par ses frères comme esclave en Égypte. Lacan semble s'être identifié à lui quand il a été exclu par ses pairs. Un « singulier *midrash* », s'exclame Haddad, en résumant les commentaires de Lacan du premier livre de la Bible.

Son ouvrage aboutit, dans sa dernière partie, au « mystère paternel ». Durant tout son enseignement, Lacan a dialogué avec Freud sur la place et la fonction du père pour le sujet de la psychanalyse. Haddad rend compte de ce long discours critique de l'idéalisation du père, scandant l'élaboration de la théorie freudienne du père en trois temps : l'œdipe, appuyé sur Sophocle, la construction mythique de *Totem et tabou* et le livre ultime *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Lacan a insisté sur le clivage entre les deux premières étapes. L'œdipe a été « dicté à Freud par l'insatisfaction de l'hystérique », et le mythe du père primitif par « ses propres impasses ». Dans le premier mythe, la loi précède la jouissance, dans le second, la jouissance est à l'origine de la loi.

Quant à *L'homme Moïse*, Haddad rappelle, entre autres, la faille dans la « construction freudienne » qui n'a pas échappé à Lacan. Freud privilégie Moïse l'Égyptien au détriment de Moïse le Midianite. Or, c'est ce dernier qui était au Sinaï et à l'Horeb. Moïse le Midianite entendait « surgir du buisson ardent la parole décisive qui ne saurait être éludée comme le fait Freud [...] "je suis ce que je suis" » (182). Dieu, qui prononce ces paroles, lui donne aussi les dix commandements – les « lois de la parole », comme dira Lacan. Moïse l'Égyptien, c'est le Grand Homme, « le législateur, le politique, le rationaliste », celui qui transmet le monothéisme d'Akhenaton à son peuple. Pour Lacan, la loi inscrite dans les « dix paroles » est l'autre face et la condition du désir.

Dans un préambule au passage sur les deux Moïse, Haddad se range du côté de Freud. La dichotomie entre le Midianite et l'Égyptien correspond en effet à l'opposition entre les deux courants à l'intérieur du judaïsme, qui

s'exacerbe sous sa plume. D'un côté, le courant kabbalistique – obscur, superstitieux, pratiquant la magie ; de l'autre, un courant « éclairé, rationnel, universaliste » dont la figure la plus lumineuse est celle de Maïmonide (179).

Au centre de cette dernière partie sur le père se trouve un chapitre sur l'objet *a*, qui chute du langage. La « livre de chair », réclamée dans *Le marchand de Venise* par Shylock à son débiteur, évoque ce morceau du corps que le sujet doit à l'autre du fait qu'il parle. Lacan, qui l'a théorisé sous le nom de l'objet *a*, suppose aux juifs un savoir particulier sur cette « zone sacrée » où, à l'heure de la vérité, cette dette arrive à échéance. C'est pourquoi Haddad relit avec un soin particulier le séminaire *L'angoisse* où Lacan aborde, quelques mois avant son « excommunication », l'objet *a* par le biais de deux rites – celui de la circoncision et celui où se fait entendre dans la synagogue cet instrument primitif que les juifs appellent le *chofar*. Dans le premier rite, l'objet est le prépuce ; dans le second, c'est à la fois la forme étrange du *chofar* et la voix transindividuelle que produit cet instrument archaïque. Haddad souligne qu'à la différence des objets partiels de Freud, la voix n'est plus un objet biologique. Il regrette que le rituel – la question du rite, de la *halakha* – ait échappé à l'attention de Lacan. Surprenant défaut, selon Haddad, vu l'assiduité avec laquelle il a étudié le judaïsme. Or, le rite « assure la cohésion du groupe » et protège la communauté contre la « prise de pouvoir abusive d'une personnalité charismatique ». Voilà un ratage lourd de conséquences pour la psychanalyse.

Lacan n'a pas seulement témoigné de sa compassion et de sa solidarité à l'égard des juifs pendant l'occupation, il était aussi à l'écoute des patients, victimes de l'holocauste. Son analysante, Anne-Lise Stern, lui avait parlé de ce qu'elle avait vécu à Auschwitz. Haddad rend compte des deux versants de la pensée de Lacan sur les camps. D'une part, Lacan en parle en termes d'une « offrande à des dieux obscurs » incompatibles avec l'intervention de Dieu lors du sacrifice d'Isaac. D'autre part, il pense les

camps comme un réel de notre époque, à savoir comme réaction à l'écrasement du sujet par la science triomphante. L'actualité montre que ce réel n'appartient pas au passé.

Le péché originel de la psychanalyse nous permet donc d'apprécier l'amour de transfert, mais aussi le désir de savoir dont Lacan a investi le judaïsme. La recension des documents, l'admiration, les critiques et les rectifications de Haddad à l'égard du travail effectué par Lacan dans ce champ, ainsi que son analyse de la politique du lacanisme dans le passé et dans le présent font de son livre un événement. Cela ne saurait nous empêcher de déclarer notre désaccord avec deux positions de Haddad.

Le premier désaccord porte sur l'affirmation réitérée par Haddad que Lacan, par sa « mise en question de la religion des juifs », aurait eu le projet « d'une déjudaïsation radicale de la psychanalyse » (24). Le choix de ce substantif est d'autant plus surprenant que Haddad utilise sa forme verbale quand il parle, à la page 284, du neveu du maréchal Göring qui a transformé l'Institut de Berlin, fondé par Karl Abraham, en une institution de psychothérapie au service des nazis – évidemment après que la grande majorité des psychanalystes (les juifs parmi eux) ont été forcés de quitter l'Allemagne. L'Institut de Berlin fut donc « déjudaïsé ». Le désir d'interroger la religion des juifs ne saurait en aucun cas être synonyme du désir de purger la psychanalyse du judaïsme !

La recherche de Lacan portait sur les références refoulées, et donc inanalysées, dans l'œuvre de Freud, à la religion des juifs. Une telle enquête a été menée par d'autres, par exemple par Yosef Hayim Yerushalmi dans son livre *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable* ; recherche certes moins ample, car limitée aux éléments biographiques de Freud et à son rapport à la Bible. Il n'est même pas sûr que Lacan ait voulu critiquer la religion des juifs puisqu'il associait souvent la religion au catholicisme. Il a d'ailleurs toujours souligné que les juifs s'en tenaient à l'histoire et non aux mythes.

C'est ce qui nous conduit à notre deuxième désaccord avec Haddad. Il porte sur le concept de Dieu qu'il ne supporte pas chez Lacan. L'idée que celui-ci se fait du Dieu des juifs lui paraît aberrante, anthropomorphe et en deçà des critères du Talmud. Le Dieu de la Bible, tel que Lacan en parle, a trois défauts pour Haddad : il parle ; il se mêle de l'histoire de son peuple ; il a un corps. Loin d'avoir les compétences pour pouvoir réfuter les diatribes de Haddad contre cette théosophie, nous lui faisons pourtant remarquer que Lacan adhérerait non seulement au réalisme logique mais promouvait aussi un matérialisme du langage. « Dieu » était, pour lui, « dire ». Jouant avec les mots, il avait inventé le mot valise « di-eu-re ». Aussi le Dieu surgissant du buisson ardent et disant à Moïse « Je suis ce que Je est » corroborait à la fois son réalisme, que Haddad accepte d'ailleurs, et son matérialisme du signifiant. Le langage peut se mettre à (nous) parler. Les Écritures et leurs commentaires ont peut-être eu la fonction d'interpréter le réel dans ces paroles dont on ne peut pas nommer le sujet de l'énonciation.

Haddad s'offusque aussi des passages où Lacan décrit le Dieu des juifs comme intervenant dans le monde et dans l'histoire. Il fait appel à ses autorités rabbiniques – Maïmonide et Yeshayahou Leibowitz – pour repousser cette action de Dieu sur le destin des hommes dans l'Imaginaire. Là encore, nous ne saurions prendre partie au niveau théologique de la question, mais seulement faire valoir l'argument suivant : le fait que Dieu se manifeste et agisse dans le monde et dans l'histoire ne restreint pas forcément « la responsabilité et la liberté de l'homme », comme Haddad semble le croire. Par exemple, l'hypothèse même d'un malin génie chez Descartes permet à celui-ci d'accéder à la certitude du *cogito*. D'ailleurs, Haddad cite une remarque de Leibowitz qui n'exclut pas les interventions de Dieu dans la vie de son peuple, il dit seulement que ces interventions se sont toujours soldées par un échec.

La condamnation sans appel de la corporéité de Dieu par Haddad nous paraît encore

plus problématique. N'a-t-il pas gardé à l'esprit ce que Lacan enseigne dans « Radiophonie » (*Autres Écrits*, p. 409) du « corps du symbolique qu'il faut entendre comme de nulle métaphore », ce corps que le langage « décerne » à l'être qui se soutient de lui ? Si Dieu se manifeste par le médium du langage – ne serait-ce que dans la création *ex nihilo*, celle-ci ne pouvant procéder que du signifiant – on ne peut pas éluder ce corps du symbolique. Il est responsable de l'incorporation, grâce à laquelle l'être parlant peut s'attribuer un corps tout court et non pas seulement des organes. Si le psychotique a tant de mal à assumer son corps, c'est parce que celui-ci ne lui a pas été décerné par le langage. Le corps du symbolique reste, dans la psychose, un corps étranger.

Fort de sa lecture de Maïmonide, Haddad nous invite à prendre les événements racontés dans la Bible, à commencer par la création dans la *Genèse*, pour des allégories. Lacan les lisant comme des histoires du peuple juif paraît à ses yeux comme un grand naïf. Est-ce qu'il mérite ce reproche ? Souvent attachée aux cérémonies, l'allégorie est peut-être trop édifiante pour tenir compte du réel vécu par le peuple juif. On n'en trouve pas dans l'inconscient. Et elle rate souvent dans la poésie. Lacan était redevable à une tradition littéraire qui liait Proust, Gide et Beckett à Racine. Beckett écrit de l'auteur d'*À la recherche du temps perdu* : « Il admire les fresques de la chapelle de Giotto dans le jardin de l'Arena à Padoue parce que leur symbolisme est traité comme une réalité précise, littérale, concrète, et n'est pas la simple expression picturale d'une notion » (Samuel Beckett, *Proust*, Paris, 1990, p. 92). En allégorisant les rencontres orageuses des juifs avec leur Dieu, ne risque-t-on pas de les affadir, de tenir à distance ce Dieu qui est à l'origine du désir ? Le livre de Haddad a, entre autres mérites, celui de dramatiser la tension entre une lecture éclairée et pacifiée de la Bible – la sienne – et une autre, passionnelle et tourmentée, celle de Lacan. Haddad a aussi le courage de nous apporter des citations de son maître qui se retournent contre

lui, dont celle-ci : « Les êtres humains ne demandent que ça, que les lumières soient tempérées. »

NOTE

1. Le passage vaut d'être cité : « Son hostilité à l'occupant se traduit avant tout par une rébellion esthétique et par un réflexe individualiste de survie et de débrouillardise. Il s'occupa d'abord de lui et de son proche entourage, déployant dans ces circonstances des trésors d'inventivité ». (E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 214.

Jean-Paul Kornobis, Pierre-Henri Castel, *À quoi résiste la psychanalyse ?*

Dans un ouvrage qui se veut accessible à tous ¹, Pierre-Henri Castel montre que la psychanalyse, bien que menacée de disparition, résiste aux attaques dont elle fait l'objet. Soutenue jusque dans les années 1980 par des personnalités – Wilfred Bion (1979), Jacques Lacan et Heinz Kohut (1981) et, en 1982, Anna Freud –, la causalité psychique est maintenant abandonnée au profit de la seule approche symptomatique utilitariste de la maladie mentale. La « névrose » est ainsi éliminée dans le *Manuel Diagnostique et Statistique des Troubles Mentaux – DSM3*. Et sans névrose, nous dit Pierre-Henri Castel, *plus de psychanalyse* ². Dans une note de bas de page, Castel nuance cependant son propos : il n'évoque pas le sort réservé à la psychose dans le *DSM3* qui, du fait de son *athéorisme descriptif*, fait l'impasse totale sur le diagnostic de structure cher à la psychanalyse lacanienne. Ce mépris du réel de la structure constitue pourtant, tout autant que la disparition de la catégorie de la névrose, une menace pour la psychanalyse. Néanmoins, pour Castel, si la psychanalyse est toujours là, c'est qu'elle résiste. Mais à quoi ? À trois choses :

- à la critique épistémologico-historique (les *Freud Wars*) ;
- à elle-même ;

– à l'exaltation par la civilisation (*Kultur*, disait Freud) d'idéaux comme la revendication de l'autonomie individuelle (surtout en matière de choix sexuel) et le droit aux petites différences.

1. La résistance contre la critique épistémologique-historique

Étrangement, la gravité de la crise déclenchée par la remise en cause du discours freudien dans ce qu'il a de plus authentique et l'assimilation de la psychanalyse à un simple avatar de la suggestion ne semblent pas inquiéter les psychanalystes. En revendiquant un statut de quasi insularité, les psychanalystes évoluent dans le vase clos de leurs sociétés, véritable lieu de leur résistance où rien ne semble pouvoir les atteindre³. Ils forment en effet depuis les années 60 un milieu professionnel qui s'isole, transformant le discours venu du divan en un savoir dogmatique soutenu par les textes des « grands noms » évoqués plus haut. En philosophe, Castel démontre pourtant que la rationalité du discours psychanalytique n'est pas et ne doit pas être une autre rationalité qui resterait incompréhensible à quiconque ne serait pas du « milieu ». Cette rationalité est tout à fait à même de résister aux assauts, qu'ils soient anti-freudiens – les *Freud Wars*, entretenus surtout par les travaux outre-Atlantique d'Adolf Grünbaum et de Mikkel Borch-Jacobsen –, ou cognitivistes, sans avoir pour autant à se fourvoyer dans des impasses explicatives qui feraient de la psychanalyse un simple avatar des neurosciences⁴.

2. La résistance contre-transférentielle qui vient de la psychanalyse elle-même

Certes, « l'interlocuteur impartial », qui servait parfois à soutenir le discours de Freud, a disparu du fait du peu de résistance des psychanalystes opposés à des patients devenus de plus en plus impatients (*borderline*) ; ainsi, la relation analytique est devenue, au nom du « bien » du patient, de plus en plus intersubjective, directe et *consolante*⁵. Régler ainsi la problématique du contre-transfert, c'est ce qu'ont bien compris les partisans des TCC qui, jouant

exclusivement sur le terrain de l'imaginaire, sont mieux *intégrables aux formes classiques de l'enseignement universitaire*⁶. L'Angleterre semble avoir le mieux résisté devant ces attaques qui privilégient la relation duelle. La psychanalyse postkleinienne et bionienne s'est en effet intéressée très tôt aux pathologies *borderline*, aidée en cela par le concept kleinien d'identité projective. Les lacaniens auraient dû également tirer plus facilement leur épingle du jeu : Pierre-Henri Castel rappelle que Lacan soulignait que *le problème n'est pas celui du contre-transfert, mais de ce que l'analyste désire, et désire en temps qu'analyste. Car, selon sa formule fameuse, sur quoi d'autre se règle-t-il pour ne pas prendre son patient dans les bras ni le jeter par la fenêtre, sinon qu'il est motivé par autre chose*⁷ ? On peut s'étonner ici que, le contre-transfert étant un mauvais concept pour Lacan, Castel ne parle pas de son travail sur la psychose puis sur le *sinthome* ?

Liquider le contre-transfert est une tentation contre laquelle la psychanalyse doit résister car cela revient à supprimer le transfert et le *tiers terme* « contenant » à la Winnicott et à la Bion, *nom-du-père lacanien*. Si Castel reste attaché de façon très classique à ce tiers terme⁸, c'est dans la mesure où ce tiers terme, parce qu'il évite une relation en miroir, met de la *lumière*⁹ sur ce qui se joue dans une analyse sans rien ajouter à ce qu'y dit l'analysant. En référence à Charles S. Pierce, Castel fait remarquer que : « Le contenant ultime en question n'engage en effet pas moins que la capacité, non à représenter *x*, mais à représenter *x* auprès de *y*, et de *y* pour qui cela fasse soit sens, soit renvoi et déplacement vers un sens autre, voire un désir autre, dans une ouverture que rien *a priori* ne sature ; et ce contenant-interprétant n'est autre que le soi se constituant ainsi dans et par l'identification projective. L'interprétant en tiers, ainsi, règle le transfert¹⁰. » Ici, Pierre-Henri Castel, refusant le ton apocalyptique des discours actuels, se démarque donc clairement des psychanalystes qui font de ce tiers terme le garant d'un « ordre symbolique ». On peut tou-

tefois se demander pourquoi Pierre-Henri Castel, après avoir consacré de longs paragraphes aux postkleiniens, fait si peu cas de la théorie du *sinthome* de Jacques Lacan qu'il n'évoque qu'allusivement à la fin de son livre ¹¹. Mais peut-être est-ce la complexité et la modernité de ce concept qui ont incité l'auteur à se limiter à ne contester dans son ouvrage que les dérives romantiques dans lesquelles se fourvoient les sciences humaines et sociales et qui concernent également la psychanalyse.

3. Résister face au *malaise dans la culture*

Outre la réserve que l'on peut émettre sur l'importance accordée par Castel à la critique de la société bourgeoise faite par la psychanalyse à ses débuts ¹², on ne peut que partager son souci de voir la psychanalyse éviter le « fourvoiement sociologisant ¹³ » qui ne fait qu'alimenter les défenses du moi contre sa sexualité ¹⁴, servant ainsi d'alibi aux discours performatifs sur le genre ou le désir sexuel ¹⁵. Castel souligne également le fait que la résistance de la psychanalyse s'exerce également contre les pressions exercées par les associations de « victimes », ainsi que contre l'euphémisation des discours actuels qui portent sur la maladie mentale. Les nouvelles approches de la folie marquent ainsi la disparition progressive, sous couvert d'*humanisme*, de la frontière qui existait entre normalité et folie ce qui fait qu'un criminel paranoïaque sera « normalement » condamné *si ses symptômes ne ressemblent pas à un trouble neuropsychologique médicalisable* ¹⁶.

Pierre-Henri Castel, en dénonçant l'imposition de la modernité face à son passé, indique à la psychanalyse la position de résistance qu'elle devrait adopter face à tout ce qui pourrait tenter d'effacer les traces traumatiques de ce passé. On peut cependant se demander pourquoi, après avoir ouvert la boîte de Pandore qui contient tous les maux de l'humanité, l'auteur de *À quoi résiste la psychanalyse ?* fonde son espoir sur ce qui pourrait passer pour une calamité, à savoir la culpabilité ? Castel, lorsqu'il affirme à propos de la

culpabilité que, c'est « ce lien affectif admirable que nous devrions plutôt respecter et écouter avec le plus grand soin ¹⁷ », termine en effet son livre par une sorte de contre-pied volontairement provoquant par rapport au reproche qui est fait à la psychanalyse – en particulier par les associations de familles d'autiste – de culpabiliser les parents. À mon avis, il n'insiste cependant pas assez sur le fait que Freud a pourtant suffisamment montré le lien qui existe entre la culpabilité et le surmoi ravageur ¹⁸. Fonder le lien social ¹⁹ sur la seule culpabilité, n'est-ce pas courir le risque de participer au discours apocalyptique ambiant et de renforcer la conviction des opposants à la psychanalyse qui font de la culpabilité son fond de commerce ? Castel court ce risque car il fait de cette provocation une résistance « mineure » aux discours faussement déculpabilisants. La psychanalyse doit être en mesure de permettre à un sujet de se confronter à sa propre culpabilité. C'est en cela que la psychanalyse n'est pas une psychothérapie consolante qui donnerait de l'avenir aux illusions. En définitive, si la psychanalyse doit résister, dit-il, c'est aux mutations contemporaines qui conduisent à « l'euphémisation de la souffrance psychique ²⁰ ».

NOTES

1. P.-H. Castel, *À quoi résiste la psychanalyse ?*, Paris, PUF, 2006, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 2.
3. Il faut tout de même souligner que l'« amendement Accoyer », visant à réglementer le terme de psychothérapie, afin de combler un « vide juridique », inscrit dans l'article 52 de la loi du 9 août 2004 relative à la politique de santé publique, a été vivement critiqué dès 2003 par de nombreux psychanalystes et associations psychanalytiques.
4. *Ibid.*, p. 82, note 1, où P.-H. Castel critique Gérard Pommier dans sa tentative d'expliquer la psychanalyse par les neurosciences.
5. *Ibid.*, p. 74.
6. *Ibid.*, p. 92.
7. *Ibid.*, p. 103 et 118.
8. *Ibid.*, p. 124.
9. *Ibid.*, p. 121.
10. *Ibid.*, p. 123.
11. *Ibid.*, p. 166.
12. Il suffit de lire ce qu'en dit W. Reich pour se rendre compte que, dès l'origine, la psychanalyse, malgré ses découvertes sur le rôle fondamental de la sexualité, a été particulièrement « fri-

leuse » dans son attitude critique à l'égard du monde social. W. Reich, *Reich parle de Freud*, Paris, Payot, 1972.

13. P.-H. Castel, *op. cit.*, p. 168.

14. Cf. l'ouvrage coordonné par P.-H. Castel : Freud, *Le moi contre sa sexualité*, Paris, PUF, 2002, ainsi que *La métamorphose impensable, Essai sur le transsexualisme et l'identité personnelle*, Paris, Gallimard, 2003.

15. La « "psychanalyse du genre" traite le sexe comme une propriété relativisable des individus, comme être pauvre ou gaucher. » *Ibid.*, p. 163.

16. *Ibid.*, p. 136.

17. P.-H. Castel, *op. cit.*, p. 171.

18. Freud concluait *Le malaise dans la culture*, non pas en magnifiant la culpabilité mais en misant sur l'*Éros éternel*.

19. Le sociologue durkheimien Alain Ehrenberg partage également ce point de vue : cf. « Le sujet cérébral », *Esprit*, novembre 2004, p. 155.

20. P.-H. Castel, *op. cit.*, p. 171.

Sylvain Masschelier,
Geneviève Morel,
L'œuvre de Freud.
L'invention de la psychanalyse.
Exploration et anthologie,
Rosny-sous-Bois, Bréal, La philothèque,
juin 2006.

Cent cinquante ans après la naissance de Freud, son œuvre prend durablement place en bonne compagnie aux côtés d'Aristote, qu'il avait étudié sous la férule de Brentano, et de Hobbes auquel répond en partie le *Malaise dans la civilisation*, dans la philothèque, collection dans laquelle paraît, aux éditions Bréal, l'opuscule de Geneviève Morel, *L'œuvre de Freud. L'invention de la psychanalyse*. En moins de cent cinquante pages, l'auteur livre un parcours quasi exhaustif des notions clefs et des textes majeurs dans un essai très pédagogique, écrit dans une langue claire et limpide, évitant le jargon et la simplification. Cet ouvrage didactique contraste d'emblée avec l'avalanche des livres de circonstance, parfois opportunistes et fantaisistes, qui ont marqué l'année 2006, en restituant avec énergie la force et la vitalité d'une doctrine et d'une pratique, la psychanalyse, qu'on dit freudienne par redondance.

Deux principes animent cette série : exploration et anthologie. Geneviève Morel choisit

pour le premier de nous inviter à cheminer dans l'œuvre au cours de huit promenades durant lesquelles, en guide toujours soucieux de son lecteur, elle réussit à ouvrir la route à ceux qui feront leurs premiers pas dans la découverte de la psychanalyse autant qu'à baliser les pistes herméneutiques aux randonneurs confirmés. Un rigoureux et astucieux système de renvois prolonge les incursions dans le territoire psychanalytique dans une anthologie en huit volets qui cartographie une œuvre traversée de *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895) à *l'Abrégé de psychanalyse* (1938).

Notons tout de suite qu'une petite moitié des extraits est empruntée à *La vie sexuelle*, qui reprend des articles canoniques tels que « Pour introduire le narcissisme » écrit en 1914, « Sur la sexualité féminine » daté de 1931, et d'autres moins souvent cités, comme le texte « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912) : cette insistance traduit la volonté de l'auteur de ne pas céder, à l'instar de Freud lui-même, sur l'étiologie sexuelle des névroses. Dans une biographie liminaire, Geneviève Morel rappelle que cette affirmation, prononcée en 1896, marque la rupture d'avec Breuer, célèbre médecin viennois, et la méthode hypnotique, ainsi que les débuts de la libre association et, partant, de la psychanalyse, dont les fameuses lettres à Fliess, médecin berlinois, livrent les premières occurrences. À travers cette correspondance se déroule « l'auto-analyse » de Freud, rendue possible par cette intense relation transférentielle, et *l'Interprétation des rêves* qui conduira l'épistolier à la publication en 1900 du premier grand livre de psychanalyse.

Que les conflits psychiques aient une origine sexuelle, voilà d'après l'auteur non seulement le fondement de la théorie freudienne mais aussi l'explication de la longue histoire des résistances à celle-ci, qui commence dans l'enfance même de la psychanalyse avec de nombreuses ruptures entre Freud et ses disciples, dont Adler, Jung et Otto Rank, chacun ayant rompu avec le maître, qui avait d'abord fait de la psychanalyse la mise en évidence de

la sexualité infantile persistant à maintenir la prévalence de l'œdipe contre les théories de séduction précoce ou du traumatisme de la naissance. Pour vaincre ces malentendus sur la libido et marquer la cohérence de sa pensée, Freud se soucie à la fois, comme le montre Geneviève Morel, de proposer une *Métapsychologie* (1915), où s'élabore un système en deux topiques (préconscient, conscient, inconscient ; ça, moi, surmoi), métapsychologie qui à elle seule est une philothèque, et d'ouvrir ce qui pourrait apparaître hermétique au grand public grâce à l'*Introduction à la psychanalyse* (1916).

Mais ces luttes claniques ainsi que la défense de l'analyse pratiquée par des non-médecins dans un milieu phalocrate occultent souvent la place réservée par Freud aux femmes dans sa vie et dans sa théorie. Pour Geneviève Morel, sa réputation de misogynie ne tient pas devant l'admiration qu'il exprime, dans les années 1920, à l'égard de « l'intelligence, les capacités de résistance et le courage féminins », qualités par ailleurs qui semblent bien définir Freud lui-même... En outre, la sexualité féminine et les problèmes structurels que la féminité pose contraignent Freud à des palinodies que le cas de Dora incarne de manière emblématique. Le pessimisme des derniers textes de Freud sur la religion et la civilisation, ainsi que la place accordée à la pulsion de mort à partir d'*Au-delà du principe de plaisir*, ne le pousseront pas dans une « névrose de destinée » qui aurait pu l'emporter s'il était resté à Vienne après l'*Anschluss*, et il sera un temps sauvé par les femmes, grâce à l'intervention de Marie Bonaparte et de sa fille, Anna Freud.

C'est avec cette dernière que commence la première promenade dans l'œuvre du père de la psychanalyse intitulée « Sexe, libido, désir et pulsions ». Le rêve d'Anna montre que le désir est « marqué par un interdit qui sexualise le besoin » : les fraises que réclame l'enfant en dormant éclaircissent à la fois l'importance de la pulsion, qui recherche le plaisir d'organe sans se réduire à la satisfaction d'un besoin, tandis que la libido ne se résume pas à la repro-

duction sexuelle. Que la pulsion puisse se porter sur différents objets pour en retirer une stimulation sexuelle, voilà un principe qui permet de comprendre la richesse et la complexité de la sexualité et des symptômes, archives de conflits, issus du refoulement des pulsions qui y cherchent des « satisfactions bizarres ». Le mensonge d'Emma rappelle à quel point l'énergie sexuelle peut devenir source d'angoisse suite à un incident traumatique.

« Œdipe et castration » nous emmène dans une deuxième excursion. La « normalisation » de la sexualité s'organise autour du primat du phallus que l'enfant attribue aussi à la mère lors des théories sexuelles infantiles, dont l'auteur rappelle ici l'importance pour comprendre l'œdipe et la crainte du complexe de castration, autant que les choix ultérieurs d'objet durant la vie amoureuse. Ici, l'exemple du petit Hans et de sa phobie des chevaux traduisant son angoisse de castration montre qu'il restera malgré tout à l'âge adulte un chevalier servant de ces dames, fortement idéalisées...

« La féminité » vient offrir un troisième tour pour expliquer de quelle façon Freud a pu éviter de tourner en rond quant au développement de la fille quand il eut fini de tracer les lignes directrices de celui du garçon. Geneviève Morel souligne ce paradoxe fécond découvert par Freud : les femmes les plus attachées à leur père cachent également une fixation à la mère, ce qui contraint Freud à revenir sur le parallélisme initial posé dans l'œdipe : les filles aimeraient leur père et détesteraient leur mère à l'inverse des garçons. On lira donc avec intérêt les différentes orientations du développement féminin autour de « l'envie du pénis » : « inhibition sexuelle », « complexe de masculinité », « féminité normale ». Freud n'en finira pas de chercher « ce que veut la femme », qui restera un « continent noir » : d'autres explorateurs, telle Melanie Klein, prendront le relais pour définir le surmoi féminin qui, pour Freud, restait incomplet par une trop faible identification au père et une jalousie du pénis alors que l'analyste anglaise y verra l'introjection de tendances sadiques diri-

gées contre la mère. Enfin, Lacan relancera la recherche sur l'essence de la féminité par déplacement de l'accent : de l'envie du pénis vers le phallus entendu comme symbole.

La première moitié de ces promenades freudiennes du côté de la libido s'achève avec « amour et narcissisme » avant de passer dans la deuxième série à la psychopathologie, la métapsychologie, la méthode clinique et ses applications critiques. En effet, Narcisse, figure mythique et littéraire, devient le support d'une nouvelle distinction libidinale pour Freud en réponse à Jung qui contestait la part sexuelle des psychoses : ainsi « libido du moi » et « libido d'objet » expriment les investissements primaires et secondaires : Freud explique par ce biais la mégalomanie, l'érotomanie, l'hypocondrie où le narcissisme secondaire renforce le narcissisme primaire tandis que la libido ne peut revenir sur les objets autrement que de façon délirante. Le monde, l'autre, le corps et ses organes déclenchent des investissements pathologiques sur le moi.

À l'inverse, dans la névrose, la libido va et vient entre le moi et l'objet sans s'en détacher pour rester fixée sur le moi et l'hypostasier, bien au contraire l'objet aimé peut être idéalisé et le moi dévalorisé. Freud a aussi défini les types de choix d'objet amoureux : « par étayage » ou « narcissique », qui s'appuie pour le premier sur le besoin d'une mère nourricière ou d'un père protecteur, engageant des symptômes où l'objet subit une « surestimation sexuelle » ou bien reposant, pour le second, sur une image constituant un « moi idéal » dont la quête se poursuit d'objet aimé en objet aimé. Là encore, Geneviève Morel insiste sur la répartition sexuelle que Freud instaure entre des hommes recherchant des objets d'amour « par étayage » tandis que les femmes, réputées plus narcissiques, seraient en quête d'une image d'elle-même que leur renvoie leur partenaire, faisant écho à leur « moi idéal ». Un nouveau paradoxe surgit quand Freud estime que la femme sort de ce choix narcissique dans l'amour que la mère porte à son enfant tout en

observant que les parents se servent de leur enfant pour accomplir un vœu narcissique en incarnant un idéal qu'ils n'ont pu atteindre et qui les plonge parfois dans cette pathologie de la grandeur que représente la dépression.

Mais la flânerie autour de Narcisse et de ses échos ne saurait se terminer sans une contemplation de l'idéal du moi, cette « instance normative » issue de l'identification au père, qui après l'œdipe se changera en « instance répressive » dans le surmoi. Il est la source de trois sortes d'identifications : quand le père est pris comme objet d'amour par l'enfant, quand un « trait uniaire » est source d'identification partielle comme la toux du père pour Dora, quand l'identification hystérique se fait autour d'un manque mis en commun, ce qui soude par exemple des pleureuses exprimant ensemble un manque comparable à celui de l'autre.

Finalement l'amour, comme Stendhal l'avait remarqué avec la cristallisation, est fondamentalement narcissique en ce qu'il idéalise l'objet aimé, pousse au sacrifice, à l'abandon de soi, tant l'objet incarne alors l'idéal recherché par la libido narcissique. Cela nous ramène, comme le montre habilement Geneviève Morel, à l'hypnose que l'invention de la psychanalyse rejette dans un geste inaugural : le sujet peut refuser cet abandon total, et pourtant cela permet à Freud de penser à partir de la « foule à deux », que représente la relation hypnotique, la psychologie des foules qui s'abandonnent à l'idéal du moi du meneur, lequel en retire une cohésion et une confiance aveugles souvent néfastes, ainsi que l'histoire l'a montré.

La balade suivante nous emmène en Bosnie-Herzégovine puisque le fameux oubli du nom Signorelli permet à Freud d'expliquer les raisons inconscientes des phénomènes psychopathologiques et à l'auteur d'insister encore sur le rôle du désir cherchant sa satisfaction dans les lapsus, oublis ou actes manqués : là encore la vie sexuelle subit le refoulement, et ces formations de l'inconscient ouvrent la voie à la recherche de la formation des symptômes, par condensation et déplacement.

Les dernières escapades permettent à l'auteur de montrer les résonances topiques, dynamiques et économiques de la *Métapsychologie*, en distinguant dans la motion pulsionnelle l'énergie de son représentant, en redéfinissant les névroses – obsessionnelle traumatique ou hystérie de conversion – pour en venir enfin au principe de plaisir et à son au-delà, qui mène à la pulsion de mort, Thanatos « principe de déliaison » opposé à Éros.

L'échappée belle tient dans le chapitre consacré à la cure et au transfert où l'on redécouvre, en pensant bien connaître les règles de l'attention flottante et de la neutralité bienveillante, la souplesse du cadre analytique de Freud adapté à l'exigence éthique de réinventer la psychanalyse avec chaque analysant, pour éviter les écueils comme le rappelle le cas Dora.

La promenade s'achève à rebours avec la dimension archéologique de la psychanalyse, « capable de jeter un éclairage sur les origines de nos grandes institutions culturelles », d'après Freud, comme sur l'origine d'œuvres artistiques : l'enquête sur Léonard de Vinci en est un exemple, celui d'une sublimation qui déssexualise la pulsion et la transforme en énergie créatrice. Les rencontres avec la sociologie et l'anthropologie au moment de la rédaction de *Totem et tabou* (1913) et du *Malaise dans la civilisation* (1929) font puissamment apparaître l'importance du sentiment de culpabilité, tant dans le lien social que dans le lien religieux – qui ont d'ailleurs la même origine, autour du père mort laissant les hommes aux prises avec l'illusion.

Au terme de ce parcours, Geneviève Morel contribue, en replaçant la psychanalyse dans ses ambitions cliniques et sa vocation critique, à lutter contre les portraits de Freud en illusionniste – lui si épris de science et de raison – qui a peut-être pu se rêver souvent en promeneur solitaire, mais qui voit aujourd'hui, cent cinquante ans après sa naissance, celle de son œuvre toujours aussi bien accompagnée...

Emmanuel Fleury,

(Psychiatre, psychanalyste, Lille)

Solal Rabinovitch,

La folie du transfert,
Toulouse, érès, 2006.

Solal Rabinovitch a parcouru l'ensemble de l'œuvre de Sigmund Freud pour cerner la question du transfert. Psychiatre et psychanalyste, membre de l'École de psychanalyse Sigmund Freud, elle a déjà publié des ouvrages sur l'écriture, la forclusion et les voix (aux éditions érès).

Dans ce nouvel ouvrage, Solal Rabinovitch a visité les textes freudiens, du plus précoce, en passant par la Gradiva comme modèle de la position de l'analyste, pour aboutir aux textes ultimes. C'est un travail très documenté et traversé par la question de l'acte analytique. Vaste tâche à laquelle Solal Rabinovitch s'est attelée avec minutie. L'effet de ce travail étant de remettre en question la fin de l'analyse.

Quelle est la place de l'analyste ? Est-il un petit autre imaginaire, un semblable à l'analysant ? Peut-il prendre la place d'un Autre aimant ? L'analyste sera-t-il une présence réelle et sexuée ? Quel est son rôle ? Quelle sera sa réponse ? Va-t-il manier le transfert, le dissoudre ou le fragmenter ?

Sur ces points, Solal Rabinovitch suit une ligne classique. En tant qu'effet de la résistance, le transfert est « déblayé » au fur et à mesure de la progression de l'analyse. De ce fait, nul « besoin de synthèse dans le travail analytique lui-même, “cela, l'individu s'en charge mieux que nous”. À lui donc le travail du plus haut niveau psychique, à nous la boue des pulsions et le tourment des émois ».

Mais, à quel prix ? L'analyste doit-il en accepter le délire ? Sera-t-il entraîné par le transfert fou de « l'aimant-analysant » ?

L'exemple de la psychose vient poser la question de l'absence du transfert. Faute de symbolisation possible, Solal Rabinovitch considère que la psychose nous en apprend quand même beaucoup. Le transfert serait un mixte imaginaire et réel de la libido déplacée

sur la personne de l'analyste dans la cure. Il serait le nom de ce qui n'a pas été refoulé, représentant cette « libido à l'état brut ».

Lors de cet examen de la question, Solal Rabinovitch en vient à élaborer une sorte de séquence topologique de la cure. Elle consiste en un enchaînement des principales étapes de la progression du transfert jusqu'à sa résolution. C'est un véritable repérage articulé aux trois registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Cette trame est susceptible d'une vérification quotidienne et clinique. Elle peut servir de modèle et permettre à l'analyste de formaliser son travail. En essayant de ne pas en trahir la lettre, en voici les étapes essentielles.

Le premier temps est celui où le sens est exclu pour l'analysant. Puis, en alliant le réel et l'imaginaire de l'analyste, sa voix (au sens de la perception) ouvrirait un champ nouveau qui permettrait l'installation de la « symbolique des mots » sur fond de jouissance de la parole. À ce point, seule l'interprétation de l'analyste pourrait intervenir et permettre au symbolique de se construire. Une nouvelle phase commencerait quand réel et imaginaire de l'analyste se séparent et se dégagent de la jouissance des mots. En rêve, l'Autre apparaît distinct de la jouissance. L'analyste devient un autre imaginaire et borde le réel, il signe la présence de l'objet petit *a*. Enfin, la séparation de l'autre du transfert et de l'Autre de la jouissance laisserait le réel libre pour clore la structure du sujet. Ce qui ne se fait pas sans perte. Solal Rabinovitch a l'idée que la perte qui suit la fin de l'analyse est la « trace du maniement du transfert par l'analyste » : « La perte d'une certaine présence à l'Autre du corps. »

En somme, Solal Rabinovitch a tenté une clarification. Dans sa tentative, elle a essayé de tenir compte de la jouissance, de la dimension réelle de la présence de l'analyste par sa voix. Ce qui fait l'originalité de ce livre. Par ce biais, Solal Rabinovitch cherche une définition nouvelle du transfert. Celui-ci étant conçu comme un alliage réel et imaginaire dont le destin est de se désunir.

À lire en détail !

Sophie Mendelsohn,
Maïa Fansten,
Le divan insoumis.
La formation du psychanalyste :
enjeux et idéologies
Paris, Hermann, 2006.

Sous ce titre provocateur – on se prend en effet à rêver à ce que pourrait donner une révolte des divans qui ne se contenterait pas de n'être qu'une réaction aux entreprises de réglementation actuelles... –, Maïa Fansten propose une sociologie des milieux psychanalytiques français avec pour pierre d'angle la question cruciale de la formation. Son problème n'est donc pas d'en produire la critique en fonction de ce que la psychanalyse – freudienne et lacanienne – peut en savoir, doit en faire, ou de ce qu'il lui est permis d'en espérer, mais de considérer comment les formes de son institutionnalisation s'en trouvent déterminées.

Ce travail, qui fit d'abord l'objet d'une thèse de doctorat en sociologie dirigée par Jean-Michel Berthelot, prend son essor à partir de la question suivante : quel est le fondement d'une discipline s'il n'est pas possible d'objectiver des critères à partir desquels elle est amenée à garantir sa pérennité ? Comment se fait-il, en d'autres termes, que la formation, dont il est pourtant généralement admis qu'elle est partie intégrante de la méthode analytique, soit non seulement un objet de discorde entre freudiens et lacaniens, mais que les groupes et écoles à l'intérieur de chacun de ces « camps » ne répondent pas non plus sur ce plan à des exigences communes ? Chez les lacaniens, la passe – cette invention datant de 1967 qui visait à lier la cure, la transmission et l'institution – n'est pas universellement pratiquée ni même admise ; quant aux freudiens, s'ils restent majoritairement attachés aux standards de l'IPA, qui fait de l'analyse didactique un prérequis incontournable, ils n'ont pas non plus réussi à apporter une définition de la didactique sur laquelle tous puissent se mettre d'accord. À titre d'exemple des confusions assez cocasses que

cela peut engendrer, voici le compte-rendu d'une expérience déjà ancienne : « Qu'est-ce qui fait un bon analyste ? Il [le comité] ne se préoccupait pas de qualités idéales mais tout au contraire bien réelles. L'on tenta donc, au moyen d'un questionnaire autobiographique fort élaboré, expédié à de bons analystes (anonymes) choisis par leurs pairs, de constituer la liste des qualités recherchées. On put ainsi accumuler un matériel parfaitement hétéroclite et si difficile à interpréter qu'après plusieurs années, le Comité dut abandonner la partie ¹. »

Pris dans sa globalité, le discours de la psychanalyse sur la formation se caractérise par son instabilité, qui se répercute logiquement sur ses modes d'institutionnalisation. Ceci se repère – c'est du moins la lecture qu'en propose Maïa Fansten – par des traits spécifiques à la constitution de ce champ que l'auteur met en évidence d'un bout à l'autre de son analyse : d'une part il n'y a aucun consensus sur les concepts fondamentaux de la discipline ni non plus aucune instance interne de régulation collective commune, qui serait reconnue par les divers courants, à même de valider et de promouvoir les concepts d'usage ; d'autre part, il existe un culte de la subversion soutenant la construction de la psychanalyse comme discipline « à part », unique et spécifique. La crise permanente que cela induit, favorisant la clôture de la discipline sur elle-même, est notamment manifeste dans ces « situations de la psychanalyse », exercices de style auquel s'adonnent régulièrement, pour ne pas dire symptomatiquement, les psychanalystes les plus reconnus – exemple, cette déclaration d'une éminente néofreudienne : « Ce qui est révolutionnaire dans la psychanalyse, c'est la méthode, le refus de tout préjugé, de toute idée reçue, de tout conformisme, grâce à l'examen de tout (et des événements de l'histoire) à la lumière de l'inconscient ². » Mesuré à l'aune des circonstances actuelles – et l'on n'aura pas de mal à trouver disséminées partout dans la littérature analytique contemporaine des professions de foi de ce genre, tant la stabilité de ce

positionnement idéologique apparaît grande –, un tel discours laisse songeur : où est passée la révolution quand des psychanalystes prennent publiquement position pour soutenir des combats idéologiques réactionnaires, donnant parfois l'impression qu'il faut en finir avec la société, ses errances aussi bien que ses avancées, et ne témoignant par là de rien d'autre que de la somme – tout à fait conséquente – de leurs propres préjugés ? On aurait pu souhaiter que la sociologue se penche sur cette disjonction, et surtout sur ses conséquences possibles, entre le fond idéologique subversif dans lequel se contemple la discipline et la présentation de soi parfois ultraconservatrice par laquelle elle entend aujourd'hui être reconnue dans la société.

Au constat de cette cacophonie interne qu'aucune instance externe, pas même l'Université, où la psychanalyse en France est néanmoins présente, n'est jamais non plus venue harmoniser, Maïa Fansten adosse la question qui constitue le point de départ de sa recherche : si de l'intérieur, et du fait de ces discordances, on a l'impression d'une interminable bataille, que dire de celui qui tenterait d'y avoir accès de l'extérieur ! « Pour simplifier, disons que, la plupart du temps, le profane ignore les raisons internes des pratiques et déclarations qui l'étonnent ou le choquent, et les psychanalystes, eux, oublient, ou refusent de considérer que certaines de leurs positions peuvent être incomprises et jugées intransigeantes ou corporatistes. Les torts sont partagés. Ce livre est né du constat de ce non-dialogue : le déplorant, nous espérons, modestement, contribuer à lever les malentendus ³. »

Ce travail propose un panorama ordonné et bien informé du champ psychanalytique, le choix de l'angle permettant une méthode d'approche où le repérage des facteurs contextuels (en particulier les débats engendrés par l'amendement Accoyer – et l'on ne peut que regretter que la passionnante synthèse que Maïa Fansten en proposait dans sa thèse n'ait pas été reprise pour la publication du livre) est croisé avec la

prise en compte des spécificités épistémiques de l'objet d'étude.

Pour autant, il me semble que le malentendu qui entendait y être levé s'en trouve déplacé : celui-ci est effectivement présent comme une conséquence du non-dialogue entre psychanalystes et profanes. Parce qu'il serait impossible et vain de faire une sociologie de l'ignorance du profane, il n'y a pas de symétrie entre les deux tenants de ce non-dialogue : la responsabilité en incombe forcément aux psychanalystes considérés comme un ensemble – leur éparpillement dans des groupes et écoles distincts est pris en compte, mais puisqu'il s'agit de « la formation *du* psychanalyste », ce n'est pas ce qui est déterminant dans la construction de l'objet.

On peut se demander en effet dans quelle mesure le non-dialogue n'est pas en partie construit par la façon de poser le problème. D'une part, existe-t-il une discipline qui dialoguerait bien, voire simplement mieux, avec son public ? Il suffit de songer à la façon dont les sociologues sont régulièrement stigmatisés dans les débats publics pour n'être, au fond, que les experts d'un savoir théorique sans aucune commune mesure avec l'expérience réelle des gens, la « vraie vie », pour en douter... D'autre part, et en ce qui concerne spécifiquement la psychanalyse, y a-t-il d'un côté le « professionnel » et de l'autre le « patient », voire le « client », ou mieux encore, l'« objet d'étude », qui pourraient constituer les partenaires d'un dialogue ? Contrairement au sociologue qui a un terrain et définit des conditions d'observation et d'étude qui peuvent être objectivées à l'avance, le psychanalyste et son patient forment ce qu'on pourrait appeler une « communauté analytique » dont le fondement repose sur la nature de cette relation, le transfert, qui les met aux prises, l'un comme l'autre, mais différemment, avec l'existence de l'inconscient. Si bien que l'on peut se demander si l'analyste existe en dehors d'une telle communauté, qui est d'un autre genre et aussi d'une autre portée

que celle qui est classiquement envisagée sous la catégorie de profession, par exemple. Il n'y a d'analyste que pour autant qu'il y a une analyse, c'est-à-dire un travail fait en commun avec l'inconscient, le fait que celui-ci ait eu lieu ou non ne pouvant véritablement se mesurer qu'après-coup. Il n'y a d'ailleurs pas d'analyste « en soi », bon ou mauvais : être analyste relèverait plutôt de l'événement que de l'essence, puisque l'analyste n'est mis en fonction que par la cure elle-même...

C'est précisément la constitution d'une communauté de ce genre que visait l'invention de la passe, cela impliquant une réforme de l'institution analytique elle-même. En effet, l'analyste y trouverait l'occasion de témoigner de son analyse et en particulier de la fin de celle-ci, y proposerait son éthique, à savoir la façon singulière dont son acte serait tributaire de son désir une fois ce dernier distingué du fantasme qui le soutenait, et l'École (lacanienne) elle-même qui accueillerait ces analystes, non pas formés, mais « passés », reposerait en somme dans son fondement même sur les effets collectifs de l'inconscient tels que mis en lumière individuellement par chaque passe. Où l'on voit d'ailleurs que les conditions de la « formation » se déduisent ici de la mise en œuvre de la communauté, et non l'inverse... Il est vrai que la chose n'alla pas sans poser de multiples difficultés, qui restent encore aujourd'hui d'actualité.

À envisager les psychanalystes comme une corporation en proie à une autopromotion endémique et opaque, une caste fermée, comment expliquer par ailleurs, et ce serait pourtant également la tâche d'une sociologie de la psychanalyse, la présence de la psychanalyse dans la société et la culture ? Que faire de la référence qu'elle a longtemps constituée, même si c'est moins vrai aujourd'hui, pour les milieux médico-éducatifs par exemple ? Par ailleurs, si peu stabilisés que soient certains de ses concepts, ils ont pourtant souvent fait l'objet d'emprunts par un grand nombre de sciences humaines, et certains philosophes continuent à reconnaître

leur dette vis-à-vis de Lacan. Le risque serait donc de laisser impensé, et impensable, le contraste entre le mode d'institutionnalisation de la psychanalyse et son rôle social, si une sociologie de la psychanalyse ne se donnait pas pour tâche d'éclairer conjointement ces deux aspects du problème. Pour ce faire, sans doute conviendrait-il de s'intéresser plus spécifiquement aux tentatives qui ont existé et continuent d'exister, pour penser et mettre en œuvre des communautés répondant au postulat fondateur de la discipline, celui de l'existence de l'inconscient, ce qui impliquerait à son tour de repenser autrement le partage établi entre l'individu et le collectif, mais aussi entre les professionnels et le public, les soignants et les soignés, etc.

NOTES

1. A. Lussier, « Évaluation des candidats à la promotion psychanalytique », dans *Études freudiennes*, n° 1-2, 1969, p. 106. Cité par M. Fansten, p. 23.
2. J. Chasseguet-Smirgel, *Pour une psychologie de l'art et de la créativité*, Paris, Payot, 1971. Cité par M. Fansten, p. 26.
3. M. Fansten, *op. cit.*, p. 6.

Nicole Gabriel,
Theodor W. Adorno,
La psychanalyse révisée,
 suivi de : Jacques le Rider,
L'allié incommode,
 Paris, Éditions de l'Olivier, 2007

Il y eut des « révisionnistes freudiens », de même qu'il exista, avant la Première Guerre mondiale, des « révisionnistes » opposés aux marxistes orthodoxes dans la social-démocratie allemande. La ressemblance s'arrête là. Car les « révisos » dont il est question étaient pour la plupart des analystes réfugiés d'Allemagne et d'Europe centrale qui, une fois aux États-Unis, avaient compris que, s'ils voulaient survivre et prospérer, il leur fallait faire profil bas et se rallier au *keep smiling* de la majorité, silencieuse ou non. La déviance s'énonce par rapport à une orthodoxie freudienne, réelle ou supposée. Souvenons-nous toutefois que, dans la bouche d'un

marxiste, le mot équivaut à une accusation d'hérésie.

Karen Horney, une des fondatrices de l'Institut de psychanalyse de Berlin, n'a pas émigré pour des raisons politiques. Elle arrive dès 1930, invitée par Franz Alexander à travailler à Chicago. Cette ancienne patiente de Karl Abraham a eu Hanns Sachs pour son analyse didactique. À Berlin déjà, elle se fait remarquer par, dirions-nous, son *mauvais esprit* : elle se livre à une critique féministe de la théorie freudienne (c'est déjà sur la question de l'envie du pénis qu'elle avait interrompu son analyse avec Abraham). En 1933, elle fait venir Erich Fromm à Chicago. Leur collaboration théorique et leur relation amoureuse durent jusque dans les années 40. Sans être une figure de tout premier plan de la psychanalyse, Karen Horney a été beaucoup lue, comme le montre le nombre de rééditions de ses ouvrages, en France notamment. On se souvient d'elle en 1968 et, plus récemment, des universitaires qui travaillent sur le genre aux États-Unis l'ont redécouverte. Exerça-t-elle une influence très forte au sein de « la psychanalyse américaine » vilipendée par Adorno, en particulier dans les *Minima Moralia* ? Cela n'est pas certain. Pourtant, c'est à Karen Horney qu'Adorno fait un procès en règle dans « La psychanalyse révisée », une conférence prononcée en 1946 en anglais, puis publiée en allemand six ans plus tard dans *Psyche* sous le titre *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*, titre qu'Adorno utilisa ensuite pour un autre texte encore. C'est sous le titre original *Die revidierte Psychoanalyse* que le texte traduit par Jacques le Rider figure dans les *Gesammelte Schriften* d'Adorno chez Suhrkamp. Rien moins qu'un incunable donc, mais un texte difficilement accessible au lecteur non germanophone. Jacques Le Rider l'a annoté et explicité en présentant les *dramatis personae* : Erich Fromm, Karen Horney et Adorno lui-même dans ses rapports avec la psychanalyse. Il a fait œuvre utile. Mais, si bien instruit, le lecteur risque fort de se trouver perplexe : Adorno ne ressort pas grand d'une polémique menée presque exclusivement contre

Karen Horney alors que c'est Fromm qui est visé. Fromm, J. Le Rider le souligne, n'est cité qu'une fois, mention qui peut même passer pour un hommage. Le procédé, convenons-en, manque d'élégance.

Il existait entre Adorno et Fromm un passé et un passif. En tant que psychanalyste, Fromm avait été associé très tôt aux travaux de l'*Institut für Sozialforschung* de Francfort ; il lui revint une part déterminante dans l'élaboration des *Studien über Autorität*, auxquelles Adorno ne participe pas. Il jouissait de la confiance pleine et entière de Max Horkheimer qui, en exil, lui confia le poste de vice-directeur lorsque l'Institut s'installa à la Columbia. Exerçant comme psychanalyste, Fromm conservait toutefois son indépendance, notamment financière. Au même moment Adorno, (dé)graduate student à Oxford, vivait de l'argent familial et insistait auprès d'Horkheimer pour obtenir son intégration à l'Institut, « comme la bonne amie insiste pour le mariage ¹ ». Adorno ne pourra rejoindre New York qu'en 1937. Son arrivée coïncide avec l'éloignement de Fromm et le début d'une relation privilégiée entre Horkheimer et Adorno.

Qui s'intéresse à cette lutte entre frères ennemis consultera l'article passionnant, très bien documenté, qu'Eva-Maria Ziege a consacré à « La critique du féminin chez T.W. Adorno et dans la première théorie critique » qui insiste sur les dissensions personnelles et théoriques entre Adorno et Fromm. Rappelons-en ici brièvement les axes principaux. À son arrivée aux États-Unis, Adorno esquisse longuement, dans une lettre à Max Horkheimer, un projet sur le « caractère féminin », dans le droit fil des travaux empiriques de l'ISF, à partir de la forme de la marchandise chez Marx. « Je suis toujours plus convaincu que la véritable coïncidence de la théorie marxienne et de la psychanalyse ne réside pas dans des analogies telles que superstructure – infrastructure, mais bien dans le caractère fétiche des marchandises et dans le caractère des êtres humains ². »

Un des thèmes principaux des travaux de l'École de Francfort était le concept d'autorité (et sa corrélation, la soumission à l'autorité). Le rôle de Fromm avait été décisif. Fromm expliquait que la soumission volontaire à l'autorité apporte la satisfaction des besoins psychologiques précis, besoins eux-mêmes créés par les structures économiques : « Dans la société autoritaire, le caractère sado-masochiste est créé par la structure économique qui rend nécessaire la hiérarchie autoritaire ³. » La famille patriarcale est l'agent (*agency*) de l'apprentissage de l'autorité. Elle libère les forces libidinales sans lesquelles il ne pourrait y avoir de cohésion sociale. Elle constitue elle-même ce « ciment » (en allemand *Kitt* : mastic). Ainsi, au terme d'une enquête de 1929 sur les préjugés dans la classe ouvrière réalisée par Hilde Weiss, Fromm (qui en était le rédacteur) conclut au faible potentiel de résistance des ouvriers allemands. Ce qu'Adorno proposait dans l'esquisse de 1937 était de montrer que la femme, outre qu'elle était consommatrice, se considérait elle-même comme un objet (« fétiche »). Eva-Maria Ziege écrit : « La sexualité n'adoptait-elle pas des formes fétichistes analogues à celles que Marx avait décrites à propos du caractère de la marchandise dans le capitalisme ? » Et « la femme » ne représentait-elle pas, beaucoup plus que l'homme, « le caractère mercantile du capitalisme, c'est-à-dire son caractère régressif, son irrationalité, son infantilité » ? La femme était donc l'agent de la marchandise dans la société. Cela équivalait à un changement de paradigme : « Adorno proposait une modification de point de vue en passant du plan macro au plan micro pour ce qui est de l'étude du rapport entre les sexes ⁴. » Un propos, notons le, tout à fait dans le sens du concept de *gender*.

Le plus surprenant dans la démarche d'Adorno est qu'il entend confier la réalisation du projet... à Fromm. Ce dernier, il est vrai, passait pour un des spécialistes de la question du matriarcat (qui intéressait également beaucoup Horkheimer et Walter Benjamin). Il avait publié en 1934 « *Die sozialpsychologische*

Bedeutung der Mutterrechtstheorie » où, se référant à Briffault et à Bachofen, il esquissait une théorie des caractères sociaux, masculin et féminin ; un modèle patricentré, sensible à l'autorité, sadomasochiste ; un modèle matricentré, altruiste, empathique, proche des valeurs du socialisme. Comme on pouvait s'y attendre, Fromm déclina l'offre. Le projet ne fut jamais réalisé. La polémique sur les « néofreudiens » commençait, Fromm en était une des cibles. Il quitta alors l'*Institut für Sozialforschung*.

Adorno dirigea la grande étude collective sur *The Authoritarian Personality*. Cependant, on peut repérer des traces de théorie matriarcale dans *Dialektik der Aufklärung* (1947 avec Max Horkheimer), notamment dans l'épisode d'Ulysse et des Sirènes. De même, dans les *Minima Moralia*, qui sur le plan du féminin sont souvent contradictoires.

Que reste-t-il de *La psychanalyse révisée*, une fois tout cet arrière-plan théorique et personnel élucidé ? Retenons la reconnaissance d'une dette envers un Freud révolutionnaire résigné, figure stoïque d'une modernité qui ne cherche pas à amender là où « la chose même est déchirée ».

Mais surtout, le texte d'Adorno est pionnier dans le cadre de son œuvre propre. En effet, on y voit apparaître le concept de *Beschädigung* (dommage, lésion) qui sera repris dans le sous-titre des *Minima Moralia : Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, vie « abîmée », « endommagée », et qui n'est pas identique à *Verstümmelung* (mutilation) ⁵. L'homme passé par le processus de civilisation est présenté comme un être « plein de cicatrices » (*voller Narben*). Une sémantique qui fait écho au Nietzsche de *La Généalogie de la morale* : « Ah, la raison, le sérieux, la maîtrise des passions, toute cette affaire lugubre qu'on appelle réflexion, tous ces privilèges et ces attributs d'apparat des hommes : combien on les a payés cher ! Combien de sang et d'horreur se trouvent au fond de toutes les bonnes choses ⁶. » Et n'est-ce pas la considération du tribut que « l'homme naturel » porte à la « civilisation »

qui a inspiré la réflexion de Freud dans *Unbehagen in der Kultur* ?

La postface de Jacques Le Rider évoque un colloque sur l'antisémitisme associant psychanalystes et sociologues, qui s'est tenu en 1944 à San Francisco : Horkheimer et Adorno y assistaient et la psychanalyse freudienne était représentée par Ernst Simmel et Otto Fenichel. On aurait aimé en savoir un peu plus. Simmel et Fenichel venaient de l'Institut de Berlin (comme Karen Horney et Wilhelm Reich). Adorno s'adressa-t-il au chef de file de ceux que Russel Jacoby nomme la « gauche freudienne », qui refusa, dans l'épreuve de l'exil, de participer à son propre refoulement ?

Le Rider conclut en assignant à la psychanalyse chez Adorno un rôle analogue à celui que l'auteur de la *Dialectique négative* accordait à l'art. Rôle fondamental, puisque l'art exprime, selon Adorno, ce que la philosophie n'est plus en mesure de dire. Soit. Mais on pourrait avancer une explication d'ordre politique, qui aurait le mérite d'intégrer la volonté de transformation du monde, qui était celui de la théorie *critique* telle qu'Horkheimer l'opposa à la théorie *traditionnelle* ⁷. Théorie critique ne désigne pas une masse de savoir réifié. L'enjeu de la théorie critique est l'utilisation de ce savoir pour changer le monde autant que pour l'interpréter. Et c'est là qu'Adorno ne peut être tout à fait d'accord avec Freud. *L'allié incommode*, c'est un titre bien trouvé. Reste à savoir lequel, de Freud ou d'Adorno, était le moins commode des deux. Ni l'un ni l'autre ne fait de compromis avec le « mauvais monde » (*mit der schlechten Welt*). Et c'est l'idée de compromission, d'arrangement avec le monde tel qu'il est, inhérent au projet « révisionniste », qui suscitait chez Adorno les emportements les plus vifs et les formules les plus jubilatoires.

« Dans une négativité sans cesse réaffirmée contre l'autorité d'une science entrepreneuriale et réifiée, la sociologie devient instrument de lutte contre la domination dont elle risque, sinon, d'être un des agents ⁸. » On pourrait en dire autant de la psychanalyse.

Adorno s'est servi de la psychanalyse dans un champ situé entre deux, entre philosophie et sociologie, entre théorie et pratique, pour montrer, par exemple dans *The Authoritarian Personality*, qui devait mettre en garde contre le danger que représentaient pour la démocratie américaine les « petits blancs » et les déclassés racistes et antisémites, une voie dans la *pratique*. Et lorsque le « rémigrant » Theodor W. Adorno retrouve l'Allemagne, c'est encore aux sources freudiennes qu'il vient puiser, lorsqu'il exhorte ses compatriotes à retravailler (*aufarbeiten*) leur passé, à un moment où le discours officiel les invite à le « surmonter » (*bewältigen*)⁹. Écoutons sa voix dans *Erziehung nach Auschwitz*, (qui passa d'abord à la radio avant que le texte ne soit publié) : « À la lumière de ce que dit Freud, et qui pénètre jusque dans la culture et la sociologie, une des réflexions les plus profondes me semble être que la civilisation engendre l'anticivilisation et ne cesse de la renforcer. Ses écrits *Malaise dans la civilisation* (culture ?) et *Psychologie des masses et analyse du moi* mériteraient la plus large diffusion, surtout après Auschwitz¹⁰. » Dans le sens d'une « éthique de la psychanalyse » et la perspective, après la barbarie, de voir naître – ou réapparaître – un sujet capable d'autoréflexion et d'action, Freud a été pour l'École de Francfort un allié incontournable.

NOTES

1. Lettre d'Adorno à Horkheimer, 15 novembre 1934, dans Max Horkheimer : *Gesammelte Schriften*, vol. 15, p. 260 ; Dans *Tumultes*, n° 23, nov.-déc. 2004 : Adorno critique de la domination. Une lecture féministe, p. 29-48 ; Lettre du 16 novembre 1937, dans T.W. Adorno/Max Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969*, vol. 1, Francfort/Main 2003, p. 539-545. Cité par E.M.Ziege.
2. Lettre du 16 novembre 1937, dans Adorno/Horkheimer : *Briefwechsel*, p. 540, cité par E.M.Z., p. 36.
3. Cité par E.M.Z., note 16.
4. Art. cit.
5. Différence que la traduction française (J.R. Ladmiral/Eliane Kauffholz, Payot, 1983) : réflexions sur la vie mutilée ne peut rendre.
6. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Gallimard, 1971, p. 254, cité par Miguel Abensour dans « Pour une philosophie politique critique », *Tumultes* 17-18, L'École de Francfort : la théorie critique entre philosophie et sociologie, p. 241.

7. Marx Horkheimer, « Traditionnelle und kritische Theorie », dans *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, 1937.
8. Cf. Sonia Dayan-Herzbrunn : « L'antisémitisme ou la société comme problème », dans *Tumultes* 17-18, p. 375.
9. Norbert Frei se demande s'il s'agissait de « surmonter » (voire gérer ou liquider) le nazisme ou bien la défaite de l'Allemagne. Ses travaux sont fondamentaux, cf. *Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit*, dtv Munich, 1997.
10. TW Adorno « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984.

Geneviève Morel,

Cent vidéos : « Ne veux-tu pas voir 1 ? »
Régis Michel, *L'œil-écran ou la nouvelle image. 100 vidéos pour repenser le monde*, Casino Luxembourg, forum d'art contemporain, 428 pages, nombreuses illustrations.

L'exposition « L'œil-écran ou la nouvelle image » (Luxembourg 24 mars-17 juin 2007) se présente comme un parcours *a priori* fait pour vous désorienter : vingt-cinq salles où l'on joue en boucle plusieurs heures de vidéos. Mais lorsque vous y entrez, vous ne savez pas encore qu'il vous sera difficile d'en sortir, comme si un éternel retour avait été programmé pour vous enchanter à votre insu.

Certaines salles sont consacrées à un(e) seul(e) artiste dont on présente plusieurs œuvres à la suite, d'autres à une seule œuvre, d'autres encore les regroupent par affinité thématique. Plus de quarante artistes du monde entier y présentent leurs vidéos des dix dernières années (on trouve, par exception quelques œuvres de la fin des années 1980). Le choix du commissaire s'est porté sur des vidéos narratives dont les thèmes sont politiques, sociaux ou sexuels, termes à entendre en un sens large.

Mon impression d'ensemble, après quelques heures plongée dans le noir face aux images, était d'une sorte d'enchantement visuel, tant la qualité et la beauté des œuvres choisies était rehaussée par leur juxtaposition et la circulation calculée entre les salles. Lorsqu'il s'agit d'une exposition de tableaux, on juge la

qualité de l'accrochage, ici l'exposition apparaît plutôt comme une véritable mise en scène, un opéra d'un nouveau genre où les œuvres se répondraient comme des voix puissantes en un dialogue qui vous transporte et vous déplace sans cesse ailleurs. Ce pari, pourtant difficile compte tenu de l'abondance des œuvres et du nombre des artistes, a été tenu grâce à Enrico Lunghi, le directeur du Casino Luxembourg qui a co-organisé l'exposition avec Régis Michel. Comme le disait David Lynch à ceux qui s'inquiétaient de ne rien comprendre à son dernier film : y aller est avant tout une expérience.

Sauf qu'ici, il n'y a aucune raison de ne rien y comprendre. Même si nombre de vidéos (mais pas toutes) présentent un caractère énigmatique, cultivent l'énigme joycienne ou le trait d'esprit. Ainsi, *Uomoduomo* (2000), d'Anri Sala nous montre pendant une minute de silence (sic) un vieil homme immobile, recroquevillé dans le Duomo de Milan, au milieu de passants indifférents. Endormi ou pire ? Homme d'église ? « Homme de pierre », conclut Régis Michel. On appréciera.

Souvent courtes, les vidéos sont condensées, sans explications superflues, et usent de la citation à des œuvres d'art ou à des films qu'elles déconstruisent ainsi. Leur style allusif oblige donc le visiteur à une activité continue d'interprétation et parfois de remémoration qui se poursuit après l'exposition. Il en résulte une impression d'inquiétante étrangeté que renforce le choix des thèmes, fortement en prise sur l'inconscient du spectateur d'aujourd'hui. N'en citons pour exemple que *Zoo* (2005) de la finlandaise Salla Tikkä, vidéo d'une dizaine de minutes qui nous montre le suicide d'une blonde hitchcockienne, seule dans un zoo déserté de tous humains où elle photographie de rares animaux. Or son appareil photo enregistre bien autre chose : d'étranges images sous-marines où une plongeuse en bleu lutte pour reprendre son souffle contre des joueurs d'un « *water rugby* » d'une rare violence. Angoissée, la promeneuse sent le danger dans le regard des animaux immobiles qui la fixent silencieuse-

ment, fussent-ils séparés d'elle par des grillages omniprésents. On pense au cauchemar répétitif dont se réveille en hurlant « l'homme aux loups » de Freud où les loups immobiles sur l'arbre de Noël le regardent fixement. Mais ici, le réveil c'est la mort. Le mauvais rêve ou plutôt l'image fatale qui hante la jeune femme va l'envahir et l'aspirer au point qu'elle entre dans un étang pour finir comme la nageuse noyée de sa vision primordiale. Seule l'image fatale lui survit, à jamais fixée dans l'appareil immortel. Quoi de plus « extime », pour reprendre un néologisme de Lacan², que de retrouver au dehors, fixé dans l'objectif de son appareil reflex, l'image intérieure encore floue que l'on s'efforce de fuir, mais en vain ? Et finalement, ne faudrait-il pas déduire de cette œuvre emblématique qu'une part des artistes contemporains, comme le métaphorise si bien le Canon de la promeneuse en noir de Tikkä, cherche à matérialiser cette extimité de l'inconscient dans ce *medium* très particulier qu'est la vidéo ? C'est au dehors que nous rencontrons cette « extériorité intime » de notre jouissance, la Chose, dans l'objet d'art qui la sublime. D'où le trouble engendré par les vidéos d'Athila, Wearing, TaylorWood, Blocher, Zmijewski et bien d'autres, qui, chacune à sa façon, nous montre ironiquement une vision de la famille, de la sexualité, de l'infirmité ou de la fragilité de l'identité sous des jours que l'on préfère en général occulter.

Une vidéo du Taïwanais Chen Chieh-jen (2002), dont toute l'œuvre filmée est exposée au Casino pour la première fois, interroge la photo du *Lingchi*, le supplice chinois, qu'Adrien Borel donna à Bataille lors de ses séances d'analyse et qui devait jouer un rôle important pour son écriture ultérieure. Sa déconstruction passe par sa reproduction *live* sous forme d'« archive-fiction », selon le mot de Régis Michel qui lui consacre un riche commentaire. L'impact est vérifié par les réactions de spectateurs qui se demandent avec effroi si « c'est vrai ». Oui, ça l'a été, et maintenant c'est là pour toujours. L'effet *Unheimlich* vient de la lenteur du supplice dont on ne voit presque rien, mais qui est reflété

dans l'œil d'une caméra occidentale qui filme la scène au début du XX^e siècle pour la diffuser en occident où elle aura le destin que l'on connaît (Freud, Bataille, Malraux, Foucault ont écrit sur ce supplice), nous incitant à nous placer d'un côté ou de l'autre de cette caméra. La neutralité est impossible. Dans d'autres œuvres, l'artiste revient sur des luttes sociales (fermeture d'usines, grève des dockers), en filmant, dans le cas de *Factory* (2003), les ouvrières d'une usine en ruine qui reviennent coudre et refaire les mêmes gestes d'avant dans un atelier quasi détruit. La fiction se mêle à l'archive dans une lenteur muette et fascinante qui est celle du passé à jamais perdu ou du rêve lorsque, envoûtés, on n'arrive pas à s'y déplacer, monde enfoui où seuls des fantômes encore vivants répètent, pour l'éternité, le même geste de travail à la chaîne.

Dans *Night cries. A rural Tragedy* (1989), Tracey Moffatt, une artiste australienne, montre une femme aborigène qui accompagne une très vieille dame blanche jusqu'à la mort. Visiblement, c'est sa mère adoptive, comme le montre un *flash back* où la mère jeune et belle fait face à une mer menaçante avec ses trois petits enfants de couleur qu'elle surveille fort mal. La femme se souvient de sa terreur de petite fille lorsque ses frères l'étranglaient à moitié avec des algues tandis que la mère insouciant leur tournait le dos. Ces mauvais souvenirs la hantent tandis qu'elle prodigue à sa mère des soins corporels difficiles à supporter, non sans une grande ambivalence : l'amour se mêle à la haine dans le désespoir d'un deuil prochain, qui sera peut-être, pour cela, mélancolique. Les images sont à la fois superbes et poignantes, lorsque la fille se couche en sanglotant aux côtés de la morte. L'intention critique est manifeste : des chants sirupeux annonçant que chacun peut téléphoner à Dieu et une mise en scène un peu kitsch nous indiquent que l'auteur n'approuve pas la politique australienne d'intégration des aborigènes.

Régis Michel commente une à une, minutieusement et avec brio, les cent œuvres de l'exposition dans son catalogue dûment référencé et richement illustré, qui se lit agréablement et tranche sur le style souvent poussiéreux du livre d'art qu'on remise dans sa bibliothèque au retour de l'exposition. Il s'appuie sur le Deleuze de *L'image-temps* pour montrer la rupture de la vidéo avec le cinéma. Celle-ci est devenue à la fois un instrument massif de surveillance (que dénoncent dans l'exposition les œuvres de Harun Farocki sur l'œil-machine) et une série d'œuvres d'art rarement ou mal montrées, parce qu'elles échappent au circuit de la grande distribution cinématographique. L'exposition va contre cet état de fait en présentant des œuvres rares qui ont souvent de surcroît une grande portée politique et proposent une nouvelle forme de pensée en images, qui emprunte souvent aux procédés freudiens du rêve. Régis Michel se réfère souvent à la psychanalyse, de façon critique et parfois un peu forcée, certes, puisqu'il est un deleuzien convaincu, mais son insistance montre à rebours que la psychanalyse est la référence incontournable de la pensée contemporaine, ce que ne dément certes pas l'œuvre de son philosophe préféré. « L'œil, ce n'est pas la caméra, c'est l'écran », affirme-t-il. Mais alors qu'est-ce que l'écran, poursuivra-t-on ? Lacan y répondait dès 1964 : L'écran est ce sur quoi s'affiche le regard comme un objet qui fait tache, cause le désir et « où le sujet vient à choir³ » et se « néantise ». Et en effet, ces vidéos nous regardent.

NOTES

1. Citation d'*Inland Empire* de David Lynch (2006).
2. J. Lacan, Le Séminaire, Livre VII (1959-1960), *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, p. 167.
3. J. Lacan, Le Séminaire, Livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, Le Seuil, 1973, p. 73, 89.