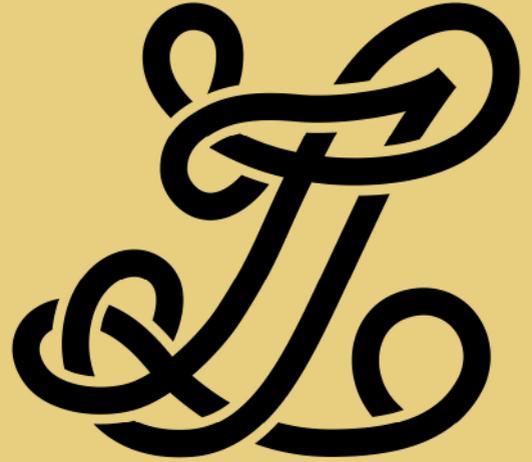


REVUE
DE L'INSTANCE
LACANIENNE



Effets de censure

Lapsus ~ 2

Principes de la revue *Lapsus*

Du nom d'une formation d'où le sujet peut s'aviser que cet inconscient est le sien, qu'il y est entré lorsque l'espace du lapsus n'a plus de portée de sens, *Lapsus* est le nom de la revue de L'instance lacanienne.

Dans le sillage de l'enseignement de Lacan, L'instance lacanienne accorde une importance primordiale à l'écrit et à la publication comme participant de la formation de l'analyste. Dans la publication se réalise le public d'une École. Ici les auteurs, les références et l'adresse au public constituent un ensemble ouvert, non restreint au seul périmètre de ses membres.

Le passage par et à l'écrit relève d'une division, entre autres par le signifiant et la lettre. L'écrit, du récit au concept, du graphe au mathème et jusqu'au nœud, de l'écriture psychique chez Freud au poème qu'est l'analysant chez Lacan, prend des formes diverses, n'épuisant jamais la question toujours renouvelée : quelle écriture convient à la psychanalyse ?

L'écriture indexe le rapport de l'analyste au savoir textuel ; un rapport analogue à celui exigible de lui à l'égard du savoir parlé de l'analysant. C'est une affaire de disponibilité au texte, à la lettre et au contexte d'énonciation.

L'écriture est indissociable de la lecture et, donc, de l'interprétation. Dans la discipline du commentaire, l'analyste interroge le texte dans sa valeur de transfert, le faisant répondre aux questions qu'il lui pose et traversant (au sens de la *Durcharbeitung*, travail de traversée) la résistance qui s'y déploie.

La revue *Lapsus* ne peut reculer devant l'objectif donné par Lacan dans l'« Acte de fondation » de 1964, et renouvelé dans la lettre de « Dissolution » de l'École freudienne de Paris, à savoir celui d'un travail « – qui, dans le champ que Freud a ouvert, restaure le soc tranchant de sa vérité – qui ramène la praxis originale qu'il a instituée sous le nom de psychanalyse dans le devoir qui lui revient en notre monde – qui, par une critique assidue, y dénonce les déviations et les compromissions qui amortissent son progrès en dégradant son emploi ».

Ainsi est-il du devoir d'une École d'amener à lire les écrits du champ freudien et des sciences affines, pour y trouver l'esprit du temps, engager le dialogue, susciter la controverse fertile et renouveler les références où l'analyste, dit Lacan dans « Peut-être à Vincennes... », prend « appui, d'y conforter ce qu'il tient de sa propre analyse : c'est-à-dire à savoir pas tant ce à quoi elle a servi que de quoi elle s'est servie ».

Adossée à la « Déclaration d'orientation » de L'instance lacanienne, la revue expose celle-ci à la critique et au débat, la proposant comme repère mais avant tout chantier de recherches et envoi pour les écrits à paraître.

Lapsus

Revue de L'instance lacanienne

Comité des publications

Marguerite Charreau

Florian Conil

Nicolas Guérin (directeur de la revue)

Elizabeth Núñez González

Jérémie Salvadero

Administration

www.linstancelacanianne.com/publications

linstancelacanianne@gmail.com

Conception graphique et réalisation : Laurence Moinot

Logo de L'instance lacanienne : Philippe Roux

Révision : Catherine Jardin

© L'instance lacanienne, 2022

15 avenue du Président Wilson

75016 Paris

www.linstancelacanianne.com

Sommaire

- 7 Argument
- 9 **Florian Conil**
La censure entre collectif et individuel
- 15 **Erik Porge**
Quelle limite à la censure ?
- 19 **Marguerite Charreau**
L'enseignement de Lacan et la censure en 1963
- 33 **Nicolas Guérin**
Le moment du réveil II
- 39 **Cristina Fontana**
Censure et bilinguisme dans la cure
- 45 **Léa Mary**
L'écrivain entre les lignes et son interprète :
un savoir-faire avec la loi incomprise
- 61 **Per Magnus Johansson**
Pierre Legendre, l'université et la psychanalyse
- 69 EN ESPAGNOL
- 71 **Cristina Fontana**
Censura y bilingüismo en la cura
- 79 Déjà paru

Argument

Pour la psychanalyse, « toutes les idées venant à l'esprit sont déterminées » (Freud, 1915). La *liberté de pensée* se révèle illusoire, au point de faire dire à Lacan en 1969 que « la pensée est censure d'abord » : *pensure* donc, mais aussi *sensure* lorsque le sens se substitue au sexuel qui manque.

L'inconscient structuré comme un langage est défini par Lacan comme « le chapitre censuré » de l'histoire de chacun, en tant que ce chapitre est « marqué par un blanc ou occupé par un mensonge ». La censure, qui agit dans les formations de l'inconscient (rêves, lapsus, symptômes...) produit des effets négatifs d'omission, d'élimination, de lacune, d'obscurité mais aussi des effets positifs d'addition, de modification, de déformation, de détour, de réorganisation du matériel.

Même si la censure participe au refoulement et en est l'effet, elle ne s'exerce pas seulement dans les névroses. Freud parle aussi d'une efficacité de la censure dans les psychoses, ce qui suffit à objecter à l'idée galvaudée d'un « inconscient à ciel ouvert ». Dans cette perspective, comment l'opération de la censure s'articule-t-elle aux positions subjectives déterminées par le refoulement, le démenti ou la forclusion ?

Grâce à la règle de l'association libre, le dispositif analytique permet à l'analysant d'éprouver la censure. Il se confronte à un fait de structure : la parole à laquelle il a accès n'est pas libre mais déjà caviardée, déjà censurée. Peut-on considérer que le rapport du sujet à la censure se modifie dans le procès de la cure de façon concomitante à la mise en question du sujet supposé savoir ?

Dans *Encore*, Lacan fait référence au savoir impossible qui peut échapper à la censure et à l'interdit en ce qu'il est « inter-dit », soit « dit entre les lignes ». La censure peut-elle ainsi susciter un style selon l'expression de Lacan ou un « art d'écrire » selon Leo Strauss ? Nous aurions alors affaire à une censure au service du désir.

La censure, prise dans les logiques collectives, se déploie dans les liens sociaux. Dès lors, chacun des quatre discours établis par Lacan implique-t-il une modalité particulière de censure ? Et que peut-on déduire, par exemple, des effets de censure qui ponctuent l'histoire du mouvement analytique ?

La censure entre collectif et individuel

Florian Conil

On peut définir la censure comme l'effet d'un acte, d'un acte dont les raisons sont cachées, invisibles, non explicites. Peut-on continuer à parler de censure lorsque cet acte donne ses raisons ? Quand l'acte témoigne d'une impossibilité à remonter plus avant l'ordre des raisons, l'effet de censure marque un impossible à dire. Cet impossible à dire témoigne-t-il d'un empêchement qui peut être levé ?

L'effet de censure disparaît-il dès lors qu'on peut expliquer, justifier ? On pourrait dire que celui-ci ne disparaît que lorsqu'il y a acceptation. Le législateur caviarde le document confidentiel sans donner de raison : il y a censure. Ces raisons, il peut éventuellement les expliciter : ceux qui les acceptent ne parleront plus de censure. En ce sens, accepter une censure, c'est se mettre du côté de celui qui censure et pour lequel il n'y a pas d'effet de censure mais seulement acte de barrer, d'ôter ou d'effacer. Celui qui censure décide donc de la portée de sens du matériel dont il a la charge. Celui qui est soumis à un effet de censure est soumis à l'effet de la limite de sens possible.

Même s'il peut expliciter son geste, l'acte de censure marque donc un impossible à dire du côté de celui qui l'effectue : un impossible à dire ce qu'il caviarde (sinon il n'y a plus de raison de le faire) et un impossible à expliciter complètement pourquoi. Si la raison de la censure peut s'expliquer partiellement, la raison pour effectuer cet acte en finit toujours sur l'argument d'autorité – lequel ne s'explique pas. Il faudrait alors se pencher sur la définition qu'on donne d'un « argument d'autorité », voire d'une « autorité » (structure ou personne).

Du côté de celui qui subit un effet de censure, c'est aussi tant qu'il ne peut pas, non pas expliciter mais accepter la cause de cette censure, qu'il subit cet effet de limite du sens.

Mais qu'est-ce qu'accepter ? Qu'est-ce que Freud aurait dû accepter pour ne pas oublier « Signorelli » ? Aurait-il dû accepter de pouvoir parler de sexe et de mort, sous la modalité du désir qui les noue, avec son interlocuteur ? N'est-ce pas plutôt que, tant qu'il n'accepte pas quelque chose de ce désir, ou cette limite qui a été imposée dans son action en tant que médecin, par le sexe et la mort, il se retrouvera devant des incarnations en actes et en personnes de cette limite ? Il lui faut d'ailleurs « un italien cultivé » pour lui rendre la mémoire de cet oubli qui continue à persister bien des jours après la première occurrence de ce *refoulement* (c'est ainsi qu'il désigne cet oubli dans sa lettre à Fliess au lendemain du voyage).

La censure est ce qui ne peut manquer d'apparaître lorsqu'on remonte la chaîne causale, la chaîne des « pourquoi ».

On peut rencontrer un censeur politique qui administre selon son vouloir. C'est son vouloir qui fait cause.

On peut rencontrer l'argument d'autorité de celui ou ceux qui ont décidé de poser les énoncés qui viennent montrer que rien n'existe sans les règles ou les prémisses qui définissent toute action (pour les premières) ou toute réflexion (pour les secondes) possibles.

Dans le sens où tout énoncé indexe par la négative ce qu'il ne dit pas, où toute structure désigne l'impossible à dire qu'elle borde, l'effet de censure est une des manifestations de l'effet de réel. La psychanalyse s'affronte à cet effet de réel dans le corps, avec les armes langagières mêmes qui, cet effet, en tout cas le manifestent, et peut-être même le créent – à condition d'ajouter la clause d'indécidabilité causale (dite de l'œuf et de la poule) entre ces deux choses (le langage et le corps).

Scolie

Indécidabilité causale autour de laquelle Lacan tourne au cours de ses séminaires. Relevant bien sûr « la radicale inadéquation de la pensée à la réalité du sexe », il précise que la question n'est « pas de franchir ce qu'il y a là d'impensable – d'impensable et pourtant de salubre¹ ».

1. Jacques Lacan, *La Logique du fantasme*, inédit, version Staferla, p. 70.

C'est le même ordre de structure que convoque Lacan dans « Mise en question du psychanalyste » lorsqu'il parle, à propos de « la structure la plus radicale à quoi la psychanalyse se coordonne », de « la cohérence que l'on peut dire circulaire du désir et de la loi² ».

Étudiant le parcours de Lacan autour de « cette alternative causale entre corps et langage³ », Gisèle Chaboudez souligne l'énoncé de la question par Lacan : « Est-ce de ce que l'homme habite le langage qu'il n'y a pas de rapport sexuel ou est-ce de ce qu'il n'y a pas de rapport que le discours commence⁴ ? »

Relevant ensuite les occurrences où Lacan prend parti pour des raisons méthodologiques ou épistémiques : « Je veux dire que je me refuse à toute position d'origine, mais après tout rien ne nous empêche de dire que c'est parce que le discours commence que la béance se produit⁵. »

Avant qu'il aille jusqu'à, l'année suivante, produire « une fiction de l'origine du langage⁶ », créée pour les besoins de l'élaboration de la notion de jouissance. Cette fiction dans l'épistémê répond à la forme topologique de la pensée qui permet de poser « l'origine purement topologique du langage⁷ », sous les modalités de la question de la jouissance en tant que réel du corps.

Ainsi c'est de méthode, qu'interroger la limite en passe par poser des axiomes à partir desquels tirer les conséquences logiques de ce qui pourra en retour faire bord à cette limite en ayant montré comment certaines de ces conséquences font bordure aux axiomes de départ même. C'est en ce sens que Lacan pose que le fantasme est un axiome, qui est à la fois dans une cure analytique d'où l'on part (le fantasme est une partie de la réalité qui fait symptôme d'être non explicité dans sa logique) et où l'on revient en fin de cure, sous les auspices de « l'expérience du fantasme fondamental [qui] devient la pulsion⁸ ».

2. *Id.*, « Mise en question du psychanalyste », *Lacan Redivivus*, Paris, Navarin, 2021, p. 52.

3. Gisèle Chaboudez, *Ce qui noue le corps au langage*, Paris, Hermann, 2019, p. 22.

4. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil, 2006, p. 107.

5. *Ibid.*

6. Gisèle Chaboudez, *op. cit.*, p. 63, citant Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XIX. ...ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 54 : « La détumescence chez le mâle a engendré cet appel de type spécial qu'est le langage articulé grâce à quoi s'introduit dans ses dimensions la nécessité de parler ».

7. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XIX. ...ou pire, op. cit.*, p. 95.

8. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 245.

Corollaire : sur « désir » et « volonté »

Au niveau subjectif, le fait d'identifier un effet de censure marque une volonté de faire sens. Non pas simplement d'être le lieu d'un effet de sens, mais d'être le sujet d'une volonté d'assumer ce sens – de l'assumer donc pour les autres à qui l'on s'adresse ou pour le monde dont on fait ainsi cas. D'assumer, finalement, un désir (en tant que tout désir est désir de l'Autre).

Dans un collectif où « chacun cherche son sens », son désir, lequel est aussi, en tant que celui de l'Autre, modelé par les conditions sociales et plus largement par tout ce qui relève de l'ordre de la structure anthropologique d'une société donnée, dans un collectif où tout effet de sens de l'un peut venir limiter la volonté d'effet de sens d'un autre, l'effet de censure (ou d'autocensure) est constant et partout. Il peut trouver à unifier son objet lorsqu'une logique de foule s'identifie « comme un seul homme » à un sens univoque et figé.

Dans un collectif de psychanalystes, fondé sur rien d'autre que cette collection même de chaque-un en tant qu'issu d'un questionnement sur ce qu'est le désir de l'analyste d'une part, de l'autre sur ce qu'est même un effet de sens dans la dialectique entre la structure signifiante et le Réel qui lui fait bord, dans un tel collectif où tout effet de sens tend à être jaugé à une mesure qui est celle d'un incommensurable ou d'un impossible à dire, dans un tel collectif on peut espérer que les effets subjectifs de l'effet de censure soient non pas absents, mais au contraire trouvent la forme d'un accueil différent – du fait même déjà d'être écoutés, de la même manière qu'est écoutée dans une cure toute formation de l'inconscient effet d'une censure.

C'est bien ce qui se spécifie d'être proprement analytique dans les structures et les dispositifs de travail d'une École de psychanalyse : pas seulement d'être de constitution ternaire, mais que cette constitution même se spécifie de fonctionner en tant qu'écho de la chute du sujet-supposé-savoir, écho peut-être d'en renouveler à chaque fois la chute :

– que ce soit dans le dispositif de passe où il s'agit, de l'écho entendu que « de l'analyste » est passé, d'en témoigner des formations de savoirs nouvelles que ce passage a engendrées, comme en écho au fait qu'il soit « nouveau de voir apparaître un sujet⁹ » lorsque se boucle, dans un moment de nomination, cette pulsion qui est celle du désir de l'analyste;

9. *Ibid.*, p. 162.

– que ce soit par l’intermédiaire d’un comité de lecture qui, d’un texte qui lui est soumis, relèvera ce qui de savoir structuré se comprend, se transmet, par et, jusqu’à un certain point, toujours aussi malgré l’intermédiaire d’un style lequel représente aussi l’impossible à dire par où toute compréhension a dû passer pour en arriver à former un analyste;

– que ce soit, enfin, dans le cartel où le +1, loin d’incarner un savoir, représente plutôt le trou dans le savoir avec lequel le cartel devra y faire pour constituer un passage possible de son travail dans l’École où il s’est inscrit.

Nouage : loi, désir et volonté de « faire cause »

On pourrait dire que la règle analytique, côté analysant, consiste à ne pas se censurer afin de se rendre sensible à ce qui, d’une parole désarrimée des jugements d’un Moi, va se produire de l’énonciation d’un désir dont l’inconscient va produire les déterminations symboliques sous le mode des signifiants par lesquels le sujet de ce désir, représenté par ces signifiants, va devoir accepter de se retrouver contraint. En ce sens, toute volonté de faire sens – comme, à l’inverse, tout désarrimage de cette volonté dans la règle fondamentale de l’analysant – va rencontrer les effets d’une censure créés par l’affrontement du désir à la langue – censure qu’on pourrait dire de structure.

Cet affrontement est originel jusque dans la création même de la Loi. C’est ce que montre Gisèle Chaboudez en parlant de « cogito de la psychanalyse » : « je désire (l’objet interdit) donc je suis¹⁰ » : le désir incestueux est antérieur à son interdit, et c’est de reprendre à son compte par une torsion cet interdit, que le sujet l’interprète comme incestueux :

« La position qui consisterait à ne ramener le désir incestueux du sujet à son aliénation originaire que comme une simple transmission à l’identique d’un désir incestueux maternel, ne permettrait pas de saisir son statut fondateur. Si le désir incestueux du sujet de l’Œdipe n’était que le désir de l’Autre maternel transmis tel quel, il ne serait pas fondateur. Il est fondateur parce qu’il est aussi autre chose : né comme objet du désir de l’Autre, le sujet s’en sépare avec une torsion par laquelle il reprend ce désir, mais

10. Gisèle Chaboudez, *op. cit.*, p. 197.

il le reprend comme incestueux, qu'il concerne la mère, le père ou un autre. La séparation du sujet s'appuie sur l'interdit, formulé au nom d'un père, de se faire totalement l'objet du désir de la mère, elle se coupe de ce désir, le refoule. Mais elle comporte une torsion car c'est aussi une identification spéciale à ce désir en tant qu'interdit, et en tant qu'interdit il est interprété comme incestueux¹¹. »

Cet éclairage selon lequel l'assomption de l'interdit fait partie de la cause originelle et, qui sait, originaire du désir, pointe la place structurale de la censure jusque dans les modalités du « vouloir son désir ».

11. *Ibid.*, p. 196.

Quelle limite à la censure ?

Erik Porge

Les formes de censure sont si variées et leurs champs d'application si multiples, en intension et en extension, qu'il est difficile voire impossible d'en cerner les limites et que cela ressemble à la tâche de remplir le tonneau des Danaïdes. On peut se demander s'il y a quelque chose qui lui résiste ou lui fait limite. Si la censure est partout possible, elle n'est plus possible.

La censure est une notion qui a trait à la suppression ou l'altération d'éléments langagiers qui font sens. Elle est avant tout « censure ». Mais qualifie-t-elle seulement le résultat d'opérations complexes ou relève-t-elle d'un mécanisme spécifique ? C'est une notion, je dirais, assez « tordue », ce qui d'ailleurs la rend affine à son objet, la distorsion (*Entstellung*) du contenu latent.

C'est ce qui apparaît à l'étude du cas princeps exposé par Freud dans la *Traumdeutung*, celui de « la censure du rêve¹ ». Le rêve est une activité de *transformation*, qui opère sous l'effet de la censure, transformation d'un contenu supposé inconscient, les pensées latentes du rêve, en un contenu conscient, le contenu manifeste, ce au moyen de quatre mécanismes de *déformation*, ou de « transfert », dit-il². Le rêve se présente donc avec un contenu manifeste plus ou moins énigmatique appelant l'interprétation qui vise à reconstituer le texte du contenu latent. L'interprétation suivrait elle aussi plus ou moins le *trajet inverse* de la transformation qui a produit le contenu manifeste, avec une correspondance approximative entre les éléments de l'un et de l'autre. Selon Freud, les pensées du rêve « sont entièrement correctes ». C'est le travail de transformation accompli par le rêve, et non les pensées latentes, qui constitue le « propre » (*eigentlich*) du rêve, écrit Freud.

1. Les références à Freud proviennent de *L'Interprétation des rêves, Œuvres complètes*, Paris, PUF, 2003, tome 6, chap. IV et VI, trad. sous la direction de Jean Laplanche (*Gesammelte Werke, II/III*, Fisher Verlag), ainsi que de : « Un rêve utilisé comme preuve », *Névrose, psychose, perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 204 (*Gesammelte Werke, X*, Fisher Verlag, p. 19) ; *Le Rêve et son interprétation (Über den Traum)*, Paris, Gallimard, 1926 (*Gesammelte Werke, II/III*) ; *Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves, Littoral* n° 2, Toulouse, érès, octobre 1981, trad. La Transa (*Gesammelte Werke, I*) ; « La censure du rêve », 9^e conférence des *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1999, *Littoral* n° 10, octobre 1983, trad. La Transa (*Gesammelte Werke, XI*).

2. Sigmund Freud, *Übertragung*, in *Gesammelte Werke, II/III*, p. 283.

Ce n'est pourtant pas aussi simple :

- parce que le travail du rêve est lui-même inconscient – il en est même la preuve – et que pas toutes les pensées du rêve sont représentées dans le rêve;

- parce que le rêve fait partie du travail analytique et que son interprétation ne s'achève qu'avec la fin de l'analyse du sujet;

- parce qu'il y a un ombilic du rêve qui indexe un refoulement originaire;

- parce qu'il y a, dit Freud, des « rêves d'en haut » où contenus manifeste et latent se superposent, où l'interprétation du rêve a lieu pendant celui-ci : c'est ainsi que Freud qualifie les trois rêves de Descartes en 1619 qui ont précédé l'écriture de ses ouvrages philosophiques.

Enfin, c'est compliqué parce que Freud inclut dans le travail de distorsion du rêve un quatrième mécanisme qui s'ajoute à ceux de condensation, de déplacement et de prise en considération de la présentation (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*)³ : l'« élaboration secondaire » (*sekundäre Bearbeitung*) ou prise en considération de la compréhensibilité (*Rücksicht auf Verständlichkeit*)⁴. Celle-ci opère une torsion par laquelle sont mis en continuité la façade manifeste du rêve et le fantasme de désir sous-jacent qui motive l'*Entstellung*. Freud hésite à rattacher ce mécanisme au travail du rêve proprement dit mais l'inclut finalement. Plusieurs variations de la désignation du terme en allemand témoignent d'ailleurs de ces hésitations : *Überarbeitung* (surélaboration), *deutender Bearbeitung* (élaboration interprétante).

L'élaboration secondaire participe à un « réordonnement » (*Ümordnung*) du travail du rêve afin de lui donner une apparence de sens. Puisque ce travail d'interprétation, interne au propre du rêve, est au service du fantasme et de sa « présentation », il est aussi inconscient.

Dans ce parcours rapide entre travail du rêve et interprétation, nous aboutissons à une sorte de double boucle qui se recoupe. On retrouve en deux temps d'un même parcours une visée de recherche de sens, même si celui du contenu manifeste et celui du contenu latent diffèrent. D'où la question : qu'est-ce qui garantit que l'interprétation du rêve ne soit pas un rêve sur le rêve, ne fasse pas partie du rêve lui-même ? C'est exactement la

3. « Présentation » est la traduction de *Darstellung*, par opposition à *Vorstellung*, « représentation ». Ce n'est pas un hasard si Lacan insiste sur ce terme pour parler de l'objet a dans son texte « Le rêve d'Aristote », paru dans *Aristote aujourd'hui*, collectif, Toulouse, érès, 1988 : « Il y a ce que j'énoncerai comme représentation, mais comme présentation de l'objet. Cette présentation est ce que j'appelle à l'occasion l'objet a. Il est d'une extrême complexité ». Dans ce même texte, on peut lire : « C'est en tant que le psychanalyste rêve que le psychanalyste a à intervenir. S'agirait-il de réveiller le psychanalyste ? Mais celui-ci ne le veut en aucun cas – il rêve, c'est-à-dire tient à la particularité de son symptôme. »

4. Cf. Erik Porge, « L'E.S. (L'élaboration secondaire) », *Littoral* n° 10, Toulouse, érès, octobre 1983.

question que Lacan pose dans son séminaire du 11 avril 1978, *Le Moment de conclure*. De fait, en analyse, c'est souvent le cas de la part de l'analysant, sauf à certains *moments* de retournement subjectif où il se rend compte qu'il analyse son symptôme avec la logique de son fantasme. Ces moments peuvent d'ailleurs indexer le lieu du refoulement originaire du *sujet* proprement dit (représenté par un signifiant pour un autre signifiant).

C'est peut-être aussi ce en quoi la censure comporte un aspect productif, celui de la création de nouvelles formes de langage telles que la cryptographie ou la stéganographie qui pousseront à une « lecture entre les lignes », comme l'écrit Leo Strauss dans son bel ouvrage plusieurs fois cité par Lacan, *La Persécution et l'Art d'écrire*.

Une conclusion que l'on peut tirer de ce qui précède est que la censure est inhérente à la fonction de la parole et au champ du langage qui structurent l'inconscient. Le langage contient sa propre censure car, dans l'analyse, et concernant la détermination du sujet dans sa division, le signifiant ne renvoie pas tant à un signifié qu'à un autre signifiant : il censure le signifié, du moins sa représentation imaginaire de signe, surtout d'ailleurs quand un signifiant n'est pas déjà accompagné d'un signifiant différent, car cela montre que le signifiant comme tel c'est la mêmeté de la différence : dans « la guerre, c'est la guerre », le même mot n'a pas le même sens dans sa répétition. C'est d'ailleurs ce sur quoi repose la règle analytique côté analyste, celle de l'attention également en suspens : en suspens de quoi ? Du signifiant collé à un signifié et ne renvoyant pas à un autre signifiant ou à l'altérité du signifiant lui-même.

Comme l'écrivait Raymond Queneau, « entre deux mots il y en a une infinité ». On ne peut pas *tout dire* avec le langage, il y aura toujours un reste, l'objet *a*. De même, on ne peut pas aller au bout de l'infini de *N* et pour compter avec lui il faut avoir le nombre transfini de l'aleph 0 inventé par Cantor.

D'où l'usage du « mi-dire » dans l'interprétation, valable aussi pour le rêve.

Dans sa fabrique de signifiants, le rêve court vers un sens qui trouve sa limite. Freud dit qu'il converge vers un « nœud ». C'est vrai, un nœud de sens, de sens sexuel comme l'analyse le révèle la plupart du temps, trouvé par de *l'ab-sens*. L'ab-sens au dire d'un rapport sexuel, comme l'a avancé Lacan. C'est un impossible, soit un réel, qui fait limite à l'interprétation et aussi à la censure.

La censure est possible sous des formes variées dans la mesure où elle a cette limite d'un impossible reconnu qui, en même temps qu'elle la fonde, l'exclut de son champ.

À partir de là, il est possible d'envisager les différentes formes de structure de la censure. Celle exercée par le moi, soit le réel de l'imaginaire; ou par le surmoi, soit le réel du symbolique, car le « Jouis », que le surmoi énonce et auquel le sujet ne peut répondre que « j'ouïs », est de l'ordre du langage en lien avec la jouissance. On pourrait aussi dire qu'à chacun des quatre discours correspond une censure structurale particulière, interprétable en fonction du passage par un autre discours. De même que l'effet de censure du refoulement, du déni et de la forclusion serait la conséquence de la normalité qui structure le désir du sujet divisé recousu par son fantasme. La censure serait le terme neutre marqueur de la subjectivité recouvrant le réel du sujet de l'inconscient, par définition sujet qui est supposé.

Le possible de la censure ne serait pas l'effet d'un interdit quelconque mais celui de la limite d'un impossible, sachant cependant que l'un peut cacher l'autre, selon l'axiome du fantasme.

L'enseignement de Lacan et la censure en 1963

Marguerite Charreau

Le 19 novembre 1963 est approuvée par la majorité des membres de la Société française de psychanalyse (SFP) une motion d'ordre qui raye le nom de Jacques Lacan de la « liste des membres titulaires habilités à l'analyse didactique et aux contrôles¹ ». Cette motion s'inscrit dans la lignée des exigences requises par l'International Psychoanalytical Association (IPA) pour que le « problème Lacan », jugé inacceptable, soit évacué, permettant ainsi l'affiliation de la SFP. Le lendemain, soit le 20 novembre 1963, Lacan met fin à son séminaire à Sainte-Anne *Les Noms du Père*, après une première séance qui restera donc unique, marquant ainsi un arrêt dans son enseignement.

Dans la première séance de son séminaire *Les Quatre Concepts*², qui a lieu le 15 janvier 1964 à l'École pratique des hautes études où il a été accueilli, Lacan revient sur ces événements dramatiques. Il affirme que son enseignement a fait l'objet d'une « censure » et parle d'une « excommunication majeure » à son égard. Quel aurait été son blasphème ? Lacan le répétera à plusieurs reprises : c'est d'avoir introduit le pluriel au nom du Père, objet de son séminaire qui avait été annoncé à la dernière séance de *L'Angoisse*, le 3 juillet 1963, et d'avoir ainsi critiqué la conception freudienne de l'Œdipe. Puisqu'on l'a empêché de parler des noms du Père, il n'en parlera donc plus jamais³.

Peut-on pour autant parler de censure ? Et en quels termes ? Et s'il y a censure relativement à cette séance unique des *Noms du Père*, à quel niveau se situe-t-elle ? Comment entendre l'usage de ce terme par Lacan au moment où, dans ce qui marque un tournant de son enseignement⁴, il

1. « L'Excommunication. La communauté psychanalytique en France II », *Ornicar* ?, supplément au n° 8, Paris, 1977.

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.

3. Dans *Les non-dupes errent* (leçon du 13 novembre 1973, inédit), Jacques Lacan rappelle cette promesse qu'il avait faite.

4. Erik Porge considère *Les Noms du Père* « comme le point zéro à partir duquel le comptage [des séminaires] s'ordonne » et le situe au croisement d'une double boucle (voir Erik Porge, *Les Noms du père chez Jacques Lacan*, Toulouse, érès, 2013 [1997], p. 107).

s'apprête justement, à poser les fondements de la psychanalyse ? Quelles conséquences cela a-t-il sur l'histoire de la psychanalyse lacanienne et sur la place de la censure dans le champ de la psychanalyse ?

Mon hypothèse est que si Lacan dit avoir fait l'objet d'une censure, ce n'est pas sans un déplacement qui lui a permis de prendre cette censure à son compte. En marquant un temps d'arrêt sur son séminaire, Lacan a opéré sur son dire une censure, que l'on pourrait qualifier d'autocensure. Il a fait de la censure un acte revendiqué et assumé, ce qui a eu des conséquences cruciales sur son enseignement, sur sa conception de la formation de l'analyste et sur l'acte de fondation de son École.

Nous essayerons d'offrir quelques pistes de réflexions sur ce que la censure peut signifier pour la psychanalyse à partir de l'exemple de la séance unique des *Noms du Père* de Jacques Lacan. Il ne s'agit nullement de remettre en cause l'exclusion que Lacan a bel et bien subie, mais, en mesurant l'écart entre les faits et les dires⁵ de Lacan, d'étudier la façon dont Lacan lui-même a usé du terme de « censure » et comment, loin de se poser en victime, il l'a choisi sciemment, pour s'en servir par la suite.

Lacan face aux événements de 1963

En exigeant que le séminaire de Lacan, en tant qu'intervention publique, ne figure plus dans le cadre de l'enseignement de la SFP et qu'on lui retire son titre de didacticien, l'IPA a affiché clairement sa volonté d'exclure Lacan des instances chargée de la formation du psychanalyste. Ces exigences ont été formulées lors du Congrès d'Édimbourg de juillet 1959, en réponse à la demande d'affiliation à l'IPA par la SFP : il s'agissait de mettre comme condition de cette affiliation la marginalisation de Lacan perçu comme une « menace ». Je ne citerai que quelques-unes des attaques dont il a fait l'objet, qui ne sont pas sans faire écho à celles que l'on peut encore entendre aujourd'hui dans certains milieux, voire chez certains analystes qui se disent pourtant lacaniens : le travail de Lacan sur Freud serait « un travail de clerc du Moyen Âge » de type « obsessionnel », en opposition avec l'ouverture sur la psychanalyse dite contemporaine telle qu'elle était prescrite par l'IPA ; Lacan ferait usage de « manipulations du

5. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 67 : « Tout ce qui est au monde ne devient proprement fait qu'à ce que le signifiant s'en articule. Oncques, jamais ne vient quelque sujet qu'à ce que le fait soit dit. Nous avons à travailler entre ces deux frontières. »

transfert sur ses élèves » avec des « punitions » et des « récompenses », sans reconnaître le transfert négatif ; Lacan se permettrait de faire des « séances courtes » – en fait à durée variable –, ce qui était vivement critiqué...

La commission d'enquête qui s'ensuivit, et qui donna lieu au rapport Turquet⁶, devait examiner si les points avancés à Édimbourg étaient respectés. Elle visait en fait directement à condamner Lacan et quelques-uns de ses proches, avec des procédés dignes de ceux utilisés dans les enquêtes de l'Inquisition. Il n'y eut pas d'hésitation à s'insinuer dans les cures elles-mêmes afin d'y trouver des arguments – déjà présupposés ! – qui justifieraient son exclusion, et des analysants de Lacan furent ainsi interrogés sur sa pratique. Il n'est sans doute pas exagéré de parler de *persécution* pour qualifier ce qu'a dû endurer Lacan durant cette période. Voilà pour l'IPA.

Ce qui se passa sur le terrain de la SFP est encore autre chose. La demande de l'affiliation à l'IPA a entraîné une division dans la SFP elle-même ; avec, d'un côté, ceux qui étaient prêts à se plier à ces exigences pour rejoindre l'IPA ; et de l'autre, ceux qui croyaient en des compromis possibles, c'est-à-dire qui se refusaient à sacrifier Lacan, tout en ne voulant pas renoncer à cette affiliation. C'était l'état d'esprit, entre autres, de certains membres du Bureau⁷ que de croire en la poursuite d'un dialogue ouvert sur la formation du psychanalyste. L'histoire en décida autrement puisque cette période aboutit à une rupture, le 19 novembre 1963, avec l'adoption par la majorité des membres de la SFP de la motion d'ordre excluant Lacan de la liste des didacticiens. Rupture qui mena à la dissolution de la SFP le 19 janvier 1965. Entre-temps, il y avait eu, d'une part, la fondation par Lacan de l'École freudienne de Paris (EFP), le 21 juin 1964 à la suite de la reprise de son séminaire, et d'autre part la fondation, par le groupe des ipéistes, de l'Association psychanalytique de France (APF) le 26 mai 1964 – association qui fut acceptée à l'unanimité comme société composante de l'IPA le 28 juillet 1965, confirmant que c'était bien Lacan, et son enseignement, qui était le problème.

6. De ce document, strictement confidentiel, il n'y aura d'abord que les notes de François Perrier ayant assisté à la réunion du 19 mai 1963 où le rapport fut présenté et traduit oralement par Pierre Turquet (cf. « L'Excommunication », *op. cit.*, p. 41). Nous nous référons ici à la publication par José Attal de la traduction de Luc Parisel, *Le Rapport Turquet*, in *Cahiers de l'Unebévue*, Paris, L'Unebévue éditeur, 2014.

7. C'était tout au moins le point de vue de Serge Leclair et de Françoise Dolto, tandis que Juliette Favez-Boutonier appuiera la motion d'ordre menant à la scission.

Il tient à Lacan, à son positionnement, à ses dires et à ses actes – qui ne vont pas les uns sans les autres, puisqu'il n'y a d'acte que d'un dire – d'avoir su accuser le coup et faire avec ces événements dramatiques pour relancer un nouvel objectif de travail sur la cause psychanalytique, donnant lieu au mouvement lacanien. Comment s'y prit-il ?

Le 20 novembre 1963, Lacan répond par un acte en s'adressant à ses élèves lors de la première – et unique – séance des *Noms du Père* : il annonce d'emblée que ce séminaire sera son dernier. « Je ne crois rien pouvoir faire de mieux que de vous le donner tel quel, en m'excusant qu'il ne doive pas avoir de suite⁸. » Lacan interrompt son séminaire, mais il tient à faire cette séance unique, opérant par là un certain écart dans sa réponse par rapport au silence dans lequel, il le dira ensuite, on voulait le réduire et dont il va s'emparer pour le faire sien. Dans sa volonté revendiquée de faire son séminaire – en réalité la séance unique – tel qu'il l'avait prévu, Lacan précise qu'il ne s'agit pas pour lui de se livrer à un plaidoyer pro domo, ni de chercher à défendre sa propre cause⁹. En effet, tenir son séminaire tel qu'il l'avait prévu lui permet de marquer la rupture et de désigner ce sur quoi on cherchait à l'empêcher de parler.

Lacan effectue là un déplacement important en se dégageant de l'interdiction portée sur son séminaire dans le cadre de la formation des analystes, pour l'orienter et le limiter donc sur l'objet même de son séminaire, soit les noms du Père.

Même si dans cette séance unique, Lacan n'utilise pas encore le terme de « censure » concernant son enseignement, on peut dans l'après-coup trouver des indices de ce terme sans doute déjà présent dans son esprit avant d'être nommé comme tel, indices qui peuvent laisser entendre que Lacan préparait déjà le terrain sur ce qu'il allait dire et sur la position qu'il allait prendre.

8. Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 68. L'établissement d'une version critique de ce séminaire, auquel j'ai participé avec Martine Glomeron-de Brauwer, a été publié par L'instance lacanienne en 2021 ; il est disponible sur le site : www.linstancelacanienne.com/publications.

9. À la différence de Wilhem Fliess qui écrit en 1906 *Pour ma propre cause (In eigener Sache)*, alors qu'il est en procès pour diffamation, se disant victime d'un « vol d'idées » (voir la traduction de ce texte dans Erik Porge, *Vol d'idées ?*, Paris, Denoël, 1994, p. 241). Sans doute y a-t-il un lien entre censure et accusation de plagiat. Ce serait à étudier.

Un discours interrompu

Ainsi en est-il du caractère interrompu du séminaire que Lacan souligne et que l'on peut rapprocher de ce qu'il avait déjà avancé antérieurement sur la censure dans son séminaire *Le Moi*¹⁰. Lacan y disait alors vouloir redonner « à cette fameuse censure qu'on oublie [...] tout son frais, tout son neuf », rappelant également que « ce qui intéresse Freud, [...] c'est le message comme discours interrompu, et qui insiste ». Pour lui, et il tient cela de Freud, « la censure est comme une intention » qui participe de la façon dont le message va être dégradé, oublié, interrompu. Ainsi la dégradation du rêve n'est-elle pas due au hasard, le message n'est-il pas oublié de n'importe quelle façon, nous dit Lacan. De même, les effets de censure (oubli, interruption, dégradation...) ne sont-ils pas des obstacles : ils font bien partie du texte, et la censure elle-même fait partie du caractère interrompu du discours.

Lacan en choisissant d'interrompre son séminaire indique par là même de façon indirecte qu'il a affaire à la censure. Il opère un renversement où il prend à son compte ce qui lui est arrivé pour le valoriser : il ne s'agit pas d'une absence de discours, mais d'un discours interrompu, soit d'un texte à trous à interpréter. Lacan donne son texte à lire avec la censure et nous invite à déchiffrer la façon dont il a interrompu lui-même, intentionnellement, son message. Message qu'il va répéter avec une certaine insistance, en maintenant son caractère interrompu, puisque, pendant une période de six ans, il se limitera à n'évoquer le séminaire *Les Noms du Père* qu'en mentionnant le fait qu'il ait dû l'arrêter.

Lacan se permet toutefois de glisser des interprétations sur ce qu'il pense des raisons de la censure dont son enseignement a fait l'objet, par petites pointes, en précisant qu'il ne parlera plus des noms du Père, en tout cas pas de la façon dont il aurait voulu le faire dans son séminaire interrompu. Ce n'est qu'à partir de 1969, lors du séminaire *D'un Autre à l'autre*, et puis surtout avec l'usage du nœud borroméen, que Lacan va véritablement se remettre à parler des noms du Père, jugeant sans doute que c'est le moment d'y revenir¹¹.

10. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, leçon du 16 février 1955, Paris, Seuil, 1978.

11. À ce propos, Erik Porge, dans *Les Noms du père chez Jacques Lacan (op. cit.)*, avance la thèse suivante : ne plus parler des noms du Père a permis à Lacan de développer ce qu'il avait à dire sur le sujet supposé savoir, qui peut être l'une des facettes du nom du père. Voir aussi l'article de Jérémie Salvadero, « Atopie », in *Lapsus* n° 1, *S'orienter*, automne 2021, p. 31.

L'introduction du terme de « censure »

Le terme même de censure, présent d'abord en filigrane, n'apparaîtra dans la bouche de Lacan que lors de la première séance des *Quatre concepts* : en nommant la censure au moment même où il reprend son enseignement, Lacan effectue une interprétation qui inscrit par un dire son acte d'interruption des *Noms du Père*. Ce qui donne toute sa valeur à l'acte d'arrêt de son séminaire résulte de son dire, de ce dire qui nomme la censure tout en étant dans le même temps effet de cette censure. Il y a là quelque chose de topologique qui évoque la figure du cross-cap.

Depuis le vote de la motion d'ordre le 19 novembre 1963, les événements, qui se sont succédé dans un temps très court – temps qui n'est pas sans faire penser à la hâte du moment de conclure –, vont mener à la fondation de l'EFP en juin 1964. Reprenons la première séance des *Quatre concepts*, le 15 janvier 1964¹², dans laquelle Lacan fait plusieurs annonces capitales.

Lacan commence par dire s'être lui-même démis de la fonction qu'on lui avait confiée dans le cadre de la SFP : tenir un séminaire dirigé vers la formation du psychanalyste. Il manifeste clairement qu'il prend à son compte son éviction, pointant la rupture qui a eu lieu et qu'il assume.

Il fait ensuite part de sa volonté de donner suite à cet enseignement qui est le sien, afin de ne pas être purement et simplement réduit au silence : le « silence absolu¹³ » qu'il demandait que son public tienne le temps de la séance unique, le silence dans lequel il a choisi d'entrer avec l'interruption du séminaire *Les Noms du Père*, le silence qu'il rompt avec la reprise de son enseignement.

Lacan marque une certaine continuité de travail et de recherche par rapport aux questions qui l'animaient déjà et qui l'animent toujours à cette époque. Ainsi rappelle-t-il la direction de travail à poursuivre, en particulier par la question dite chauve-souris : « Qu'est-ce que la psychanalyse ? », à laquelle il a déjà donné une réponse qui en appelle d'autres : « La psychanalyse [...] est la cure qu'on attend d'un psychanalyste¹⁴. »

Il parle aussi d'une rupture qui donne lieu à une nouvelle étape, ce qui fait écho à l'arrêt en tant qu'il est justement ce qui permet que ça recommence¹⁵. Les perspectives nouvelles s'inscrivent de fait dans un

12. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts...*, op. cit., p. 7-9.

13. *Id.*, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 67. Remarque de Florian Conil.

14. *Id.*, « Variantes de la cure type », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 323.

15. *Id.*, *Les non-dupes errent*, leçon du 13 novembre 1973, inédit : « Je recommence ! Je recommence, puisque j'avais cru pouvoir finir. Je recommence même, parce que j'avais cru pouvoir finir. »

déplacement, géographique, celui d'avoir quitté Sainte-Anne et d'avoir été accueilli par l'EHESS pour poursuivre son enseignement : Lacan parle donc d'un autre lieu.

Enfin, toujours dans *Les Quatre Concepts*, il introduit le terme « censure » pour qualifier ce dont son enseignement a fait l'objet et qu'il considère comme « un fait ». « Une censure qui n'est point ordinaire, puisqu'il ne s'agit de rien de moins que de proscrire cet enseignement – qui doit être considéré comme *nul*, en tout ce qui peut en venir quant à l'habilitation d'un psychanalyste, et de faire de cette proscription la condition de l'affiliation internationale de la société psychanalytique » à laquelle il appartient. Et il ajoute : « Il est formulé que cette affiliation ne sera adoptée que si l'on donne des garanties pour que, à *jamais*, mon enseignement ne puisse, par cette société, rentrer en activité pour la formation des analystes. »

Lacan s'appuie sur la censure telle qu'elle s'exerce dans le champ social, politique, voire dans le champ de la religion, puisqu'il va jusqu'à convoquer le terme fort « excommunication ». Cette référence de Lacan à la censure fait écho à l'usage qu'en avait déjà fait Freud et ouvre à la dimension inconsciente de la censure et aux formations de l'inconscient. Freud, pour rendre compte de la façon dont opère le travail du rêve, s'est en effet référé à la censure politique. Dans une lettre à Fliess¹⁶, il compare la façon dont des écrits ont pu être rendus incompréhensibles du fait de la suppression de mots gênants par la censure russe, avec la déformation de rêve mais également avec le caractère absurde de certains délires, qui apparaissent comme troués, interrompus. Et dans sa *Traumdeutung*¹⁷, il rapproche les moyens de la censure politique avec ceux utilisés par le travail du rêve via ses différentes formes de déformation (*Entstellung*), en particulier le déplacement (*Verschiebung*).

16. Lettre de Sigmund Freud à Wilhem Fliess, datée du 22 décembre 1897 : « As-tu jamais eu l'occasion de voir un journal étranger censuré par les Russes au passage de la frontière ? Des mots, des phrases, des paragraphes entiers sont caviardés de telle sorte que le style devient inintelligible. »

17. Sigmund Freud, *L'Interprétation du rêve*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012, p. 178, dans une note ajoutée en 1919 : « La déformation du rêve travaille avec le même moyen que la censure du courrier pour effacer les passages qui lui paraissent choquant. La censure du courrier rend ces passages illisibles en les barrant de noir, la censure du rêve les remplace par un marmonnement incompréhensible. »

La désignation de l'objet de la censure

La particularité vient de ce que Lacan n'a pas été véritablement empêché de parler des noms du Père, ni même de continuer son séminaire. De faire de la proscription de son séminaire la condition de l'affiliation à l'IPA est une interprétation de Lacan. On peut en effet penser qu'il aurait pu maintenir son séminaire du moins pour ses « fidèles auditeurs¹⁸ », à défaut de ceux qui voulaient rejoindre les rangs ipéistes... Seulement, faire son séminaire en dehors de la question de la formation des analystes était pour lui impensable, tant l'un et l'autre sont liés.

Si censure il y a eu, c'est dans le fait que son nom ait été retiré, autrement dit *rayé*, de la liste des membres chargés de la formation des analystes de la SFP à la suite du vote de la motion d'ordre. En utilisant le terme « censure » pour son enseignement, Lacan déplace sur son séminaire l'effet de la censure qui était dirigée contre son nom¹⁹. Mais cela ne s'arrête pas là. Dans le choix d'interrompre son séminaire et de marquer cette interruption par un silence qui fait coupure, Lacan fait résonner dans l'après-coup un au-delà de la censure, du fait même de la reconnaissance de la censure. Nous y reviendrons plus loin lorsque nous évoquerons le lien entre la censure et l'interdit.

Lacan prétend qu'on l'a empêché de parler des noms du Père, procédant à une interprétation à partir des intentions elles-mêmes de la censure, qu'il met en lien avec ses essais. C'est ce qu'il avance déjà à mi-mot lors de cette première séance sur les *Quatre concepts*²⁰ quand il pointe avec une certaine ironie une « singulière coïncidence²¹ » dans le fait qu'il ait dû interrompre son séminaire alors que, ajoute-t-il en proposant là une interprétation forte, ce qu'il avait à dire sur les noms du Père « ne visait à rien d'autre, en effet, qu'à mettre en question l'origine », « le désir de Freud lui-même, autrement dit le fait que quelque chose, dans Freud, n'a jamais été analysé ». Lacan donne à la censure de son enseignement un objet non encore présent, les noms du Père, qui s'inscrit comme condition de l'analysable de cette censure.

18. Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 101.

19. Dans l'introduction de *Scilicet* n° 1 (Paris, Seuil, 1968), Jacques Lacan fait référence à la *Verwerfung* qui s'est opérée sur son nom en 1963, rendant impossible de ne pas signer de son nom ses articles dans *Scilicet*, à la différence des autres auteurs.

20. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts...*, op. cit., p. 16.

21. Dans sa « Première version de la "Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École" », il souligne qu'« il n'est pas de hasard qu'il n'ait pas pu faire son séminaire » (*Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 587).

Lacan donne aussi à entendre que les noms du Père sont la raison de la résistance des analystes de l'IPA. Ce d'autant, dira-t-il plus tard dans ... *ou pire*²², qu'ils avaient un « sens particulièrement impliqué du côté du nom du Père » qui n'était pas sans s'inscrire dans une tradition religieuse. Cela n'empêche pas Lacan, dans *L'Objet de la psychanalyse*²³, de déplorer « avoir dû renoncer à rapporter à l'étude de la Bible la fonction du nom du Père ». Faisant référence cette fois non pas à ceux qui l'ont empêché de parler mais à ses élèves, à ceux, nous l'avons vu, qu'il avait appelé ses « fidèles auditeurs », il explique encore une fois les raisons de ce renoncement dans *L'Acte psychanalytique*²⁴ : « Disons qu'ils m'ont paru fragiles pour qu'on entre là-dedans, je parle de ceux que ça intéresse ».

Lacan reconnaît d'ailleurs que l'expérience lui a enseigné « de ne procéder qu'avec de grandes précautions²⁵ » en abordant la question du second tour que Freud ne pouvait faire lui-même, soit la limite où Freud s'est arrêté. Et plus tard, dans *L'Envers de la psychanalyse*²⁶, il montre qu'il fait usage de tact dans cette façon de faire qui est la sienne de ne pas vouloir forcer les choses quand ce n'est pas le moment et face à « des oreilles absolument pas averties ».

Ce qui est à retenir, c'est qu'en répétant qu'il ne parlera pas des noms du Père, Lacan en dit finalement beaucoup sur les noms du Père, entre les lignes. La question pour nous aujourd'hui n'est pas tant de savoir ce que Lacan dit finalement des noms du Père, mais bien plutôt d'essayer de saisir, à partir du moment où il désigne la censure, comment il s'y prend pour faire avec et pour la franchir.

Les noms du Père sacrifiés

Dans la séance du 22 janvier 1964²⁷, Lacan avance que la censure est un élément opératoire de l'effacement, qu'elle opère par la coupure. « Elle coupe dans du matériel », dit-il aussi dans son résumé sur *Les Problèmes cruciaux*²⁸, pour « faire disparaître, supprimer, faire passer dans les dessous (*Unterdrücken*) » ce qui ne peut être dit, du fait de l'interdit.

22. *Id.*, *Le Séminaire, livre XIX. ...ou pire*, Paris, Seuil, 2011, p. 214-215.

23. *Id.*, *Le Séminaire, livre XIII. L'Objet de la psychanalyse*, leçon du 1^{er} décembre 1965, inédit.

24. *Id.*, *Le Séminaire, livre XV. L'Acte psychanalytique*, leçon du 21 février 1968, inédit.

25. *Id.*, *Le Séminaire, livre XIII. L'Objet...*, *op. cit.*, leçon du 15 juin 1966, inédit.

26. *Id.*, *Le Séminaire, livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 44.

27. *Id.*, *Le Séminaire, livre XI. Les Quatre concepts...*, *op. cit.*, p. 29.

28. *Id.*, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse. Compte rendu du séminaire 1964-1965 », *Autres Écrits*, *op. cit.*, p. 199.

Avec la censure, c'est le procès de l'énonciation qui est visé, pour empêcher un énoncé de parvenir à l'énonciation. Lacan en donne un exemple dans *Le Moi*²⁹, lorsqu'il évoque l'interdiction – supposée – qui est de dire que le roi d'Angleterre est un con³⁰, ce sous peine d'avoir la tête tranchée. Il rappelle à cette occasion comment la censure peut être déjouée dans le rêve : si le sujet rêve qu'il a la tête tranchée, dit-il, cela n'a en effet rien à voir avec un désir de châtement ou un quelconque masochisme, mais bien plutôt avec la façon dont il se permet au bout du compte de dire l'interdit, soit que le roi d'Angleterre est un con.

Désigner les noms du Père comme étant ce dont on l'a empêché de parler lui a permis de faire un choix, celui de sacrifier les noms du Père pour continuer à parler d'autre chose, ou pour en parler autrement, ce qui n'est pas sans faire écho à l'*Unterdrücken* qui opère par la coupure, et à son exemple de la tête *tranchée* ! Ainsi, dans *L'Envers* : « Il y a un choix qui peut se faire sur ce qu'il s'agit d'éclairer. Si je ne parle pas du nom du Père, ça me permettra de parler d'autre chose³¹. » Ce n'est sans doute pas un hasard si Lacan, dans la séance unique des *Noms du Père*, s'attarde un long moment sur le sacrifice d'Abraham – qu'il nomme comme tel, d'ailleurs, et non pas « sacrifice d'Isaac » –, car, avec le bélier finalement égorgé, c'est bien le sacrifice du Père dont il est question pour lui. Lacan rappelle dans *...ou pire* qu'en 1963 il avait déjà fait le lien entre le Père et le bélier : « J'ai eu le temps d'accentuer que ce qui est sacrifié est effectivement le Père, lequel n'est autre qu'un bélier³². » Ce dont il parlait, le sacrifice du Père, était en lien avec ce qu'il était en train de faire avec son séminaire sur les noms du Père. Le sacrifice des noms du Père comme réponse à la censure lui a permis de laisser la voie libre à autre chose.

Je fais l'hypothèse que cette autre chose n'est autre que l'objet *a*. L'objet *a* était déjà un thème très développé dans *L'Angoisse* et dans la séance sur les noms du Père, Lacan passe aussi beaucoup de temps – relativement par rapport à celui qu'il a – à reprendre une par une les cinq formes de l'objet *a* – le phallus en faisait encore partie –, insistant particulièrement sur l'objet *a* voix. Dans cette même séance, lorsqu'il expose le sacrifice d'Abraham, c'est l'occasion pour lui de reprendre la référence

29. *Id.*, *Le Séminaire, livre II. Le Moi...*, *op. cit.*, p. 156-159. Il le reprendra dans *Le Désir et son interprétation*, Paris, La Martinière, 2013, p. 94.

30. Jacques Lacan s'appuie sur une phrase de Raymond Queneau dans *On est toujours trop bon avec les femmes* (Paris, Gallimard, 1976, p. 81) sur laquelle il opère un petit écart, passant de : « Si le roi d'Angleterre était un con, tout serait permis » à : « Si le roi d'Angleterre est un con, alors tout est permis ».

31. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII. L'Envers...*, *op. cit.*, p. 25.

32. *Id.*, *Le Séminaire, livre XIX. ...ou pire*, *op. cit.*, p. 204.

à la circoncision déjà développée dans *L'Angoisse* : ce « petit morceau de chair tranché [...] comme signe de l'alliance du peuple avec le désir de celui qui l'a élu³³ ».

Cette hypothèse sur les noms du Père masquant l'objet *a* en se faisant objet de sacrifice amène à concevoir le nom du Père comme sublimation³⁴, sublimation qui permet d'élever l'objet *a* à la dignité de la Chose. Cette hypothèse trouve tout son sens lorsque Lacan compare son séminaire, ayant une valeur d'action, à l'objet *a* comme cause de désir³⁵. Il s'agissait ainsi peut-être en effet pour Lacan de sacrifier les noms du Père pour *recommencer* son enseignement, avec l'objet *a* comme objet qui insiste.

L'inter-dit face à l'impossible

En 1964, en faisant référence à la censure, au-delà de pointer l'in-intenable de son discours, Lacan reconnaît un impossible à dire auquel il se heurte et le désigne comme étant de l'ordre de l'interdit. Que le savoir impossible puisse être « censuré », « défendu » ne va pas de soi.

C'est pourtant ce que Lacan avance dans *Encore*, lorsqu'il ajoute, en 1973, un trait d'union à « inter-dit » : « Il y a du rapport à l'Être qui ne peut se savoir. C'est lui dont, dans mon enseignement j'interroge la structure, en tant que ce savoir [...] impossible est par là interdit. C'est ici que je joue de l'équivoque – ce savoir impossible est censuré, défendu, mais il ne l'est pas si vous écrivez convenablement l'inter-dit³⁶. » Le seul moyen pour que puisse se dire l'impossible à dire – le désir du rêve pour Freud –, c'est d'en passer par la censure. C'est ce qui permet un dit « entre les lignes », un dit « entre les mots » – et c'est cela qui fait l'accès à une « sorte de réel ». On ne peut que penser ici que Lacan fait référence à l'écriture et à la lettre. Ainsi, dans *Le Sinthome*, Lacan décrit l'énigme comme un « art d'entre les lignes », les lignes de la corde des nœuds comme celles de l'écriture : « C'est par des petits bouts d'écriture que, historiquement, on est rentré dans le réel, à savoir qu'on a cessé d'imaginer. L'écriture des petites lettres mathématiques est ce qui supporte le réel³⁷. »

Ce à quoi se mesure Lacan, c'est à ce qui ne peut se dire, à l'impossible à dire. Prenant acte qu'il n'est pas le moment d'entendre ce qu'il avance sur les noms du Père, Lacan met en avant la censure. Par là même,

33. *Id.*, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 101.

34. *Id.*, *Le Séminaire*, livre VII. *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p. 171.

35. *Id.*, *Le Séminaire*, livre XII. *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, leçon du 27 janvier 1965, inédit.

36. *Id.*, *Le Séminaire*, livre XX. *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 108.

37. *Id.*, *Le Séminaire*, livre XIII. *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 68.

il effectue un pas supplémentaire. Poser l'interdit lui permet d'opérer un déplacement capital. En convoquant la censure, il fait entendre que quelque chose malgré tout peut se dire de l'impossible. Ou plutôt qu'il n'est possible de dire un savoir impossible que censuré, que du fait d'un « inter-dit ». La référence à l'inter-dit amène à faire passer ce qui ne peut se dire à l'énonciation. C'est dans ce glissement entre impossible et interdit qu'il peut y avoir du dit entre les lignes : ce qui n'est pas articulable peut être articulé, ce qui ne peut se dire peut se mi-dire.

Ces dernières expressions nous introduisent sur la voie du désir, qui est inarticulable, mais dont Lacan précise qu'il est articulé : à travers le fantasme, le $\$$ et l'objet a se trouvent articulés. Elles nous mènent aussi sur la voie de la vérité que Lacan a désignée comme ne pouvant que se mi-dire. Et, enfin, sur la voie de la jouissance « en tant qu'interdite à qui parle comme tel, qui ne peut être dite qu'entre les lignes pour quiconque est sujet de la Loi, puisque la Loi se fonde de cette interdiction même³⁸ ». Il est intéressant de reprendre sous l'angle de la censure l'exemple bien connu qu'il donne ensuite, et qui parle de lui-même : « La Loi en effet commanderait-elle : Jouis, que le sujet ne pourrait y répondre que par un J'ouïs, où la jouissance ne serait plus que sous-entendue. »

Ce qui se dit, ou se lit, entre les lignes, Lacan y a aussi déjà fait référence dans son séminaire *La Relation d'objet*³⁹, lorsqu'il a pointé la perversion de ladite jeune homosexuelle, perversion qui « s'exprime entre les lignes, par contrastes et allusions » et où il reconnaît la métonymie, en ce que cela « consiste à faire entendre quelque chose en parlant de tout à fait autre chose ».

Le fait que Lacan rapproche l'entre les lignes et la métonymie nous permet-il de considérer la métonymie comme moyen privilégié de faire avec la censure – plutôt que la métaphore ? C'est en tout cas ce que semble affirmer Lacan dans l'argument de sa communication à la Société française de philosophie⁴⁰, lorsqu'il rend compte d'une métonymie *plus vaste* englobant les métaphores du symptôme et faisant se situer la vérité de l'inconscient *entre les lignes*. La réponse serait peut-être aussi à trouver dans le dépassement de la métaphore paternelle qu'il se proposait justement de faire dans son séminaire en introduisant les noms du Père.

38. *Id.*, « Subversion du sujet et dialectique du désir », *Écrits, op. cit.*, p. 821.

39. *Id.*, *Le Séminaire, livre IV. La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 145.

40. *Id.*, « La psychanalyse et son enseignement », *Écrits, op. cit.*, p. 437.

L'autocensure ou le style de Lacan

La façon dont je présente les choses donne à entendre que Lacan serait dans une certaine maîtrise de son rapport à la censure. Peut-on pour autant parler d'autocensure dans le cas de Lacan ?

D'une certaine façon, oui, si l'on se réfère à un auteur qu'il cite, Leo Strauss, philosophe et historien de la philosophie, qui, dans son ouvrage *La Persécution et l'Art d'écrire*⁴¹, a reconnu la nécessité, pour toute philosophie digne de ce nom, d'un art d'écrire « entre les lignes⁴² », lié à une censure inhérente à l'objet même de ce qui est transmis publiquement. Sans doute Lacan l'avait-il déjà lu en février 1954⁴³, lorsqu'il évoque une « technique » qui permet de faire entendre la vérité entre les lignes « en introduisant délibérément dans un texte des discordances qui répondent cryptographiquement à celles qu'impose la censure », la censure d'origine sociale ou politique, mais également la censure que l'on pourrait désigner comme censure de structure, en tant qu'elle est prise dans le rapport du langage à la vérité et à la « difficulté fondamentale que le sujet rencontre dans ce qu'il y a à dire ».

Lacan l'avait en tout cas lu le 23 juin 1954 puisqu'il le nomme, pour rendre compte, à propos de la valeur de vérité du lapsus, combien un « discours masqué, un discours de la parole persécutée [...] peut faire passer de choses en prétendant réfuter les arguments sous sa vraie pensée⁴⁴ ».

C'est dans une note de « L'instance de la lettre⁴⁵ » que le livre de Leo Strauss, dans sa version anglaise, est référencé. La métonymie est présentée comme ce qui permet de contourner les obstacles de la censure sociale, et surtout de celle liée à la révélation de la vérité. Ce qu'il a appris de Strauss, ou ce qu'il y a retrouvé – l'ayant lui-même découvert avec Freud à partir des formations de l'inconscient –, c'est la « sorte de connaturalité qui noue cet art [d'écrire] à cette condition [la persécution] ». La lecture de Strauss lui a permis d'apercevoir « ce quelque chose qui impose ici sa forme, dans l'effet de la vérité sur le désir ».

L'autocensure comme art d'écrire participait du style de Lacan bien avant les événements de 1963. Cela est particulièrement marquant dans ses *Écrits* – dont la plupart des articles sont antérieurs à 1963 –, pour lesquels le caractère crypté et volontairement obscur appelle à une lecture

41. Leo Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, Paris, Presses Pocket, 1989, pour la traduction française; *Persecution and the Art of Writing*, Illinois, The Free Press, 1952, pour l'édition originale.

42. L'expression est de Leo Strauss.

43. Jacques Lacan, « Introduction au commentaire de Jean Hyppolyte sur la *Verneinung* de Freud », *Écrits*, op. cit. p. 372.

44. *Id.*, *Le Séminaire, livre I. Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 284.

45. *Id.*, « L'instance de la lettre ou l'inconscient depuis Freud », *Écrits*, op. cit., p. 508-509.

avertie et entre les lignes, nécessitant d'y mettre du sien. À la fin de l'« Ouverture » aux *Écrits*, Lacan associe le style de l'homme à l'objet *a*, comme objet cause du désir et comme ce qui participe de la division entre vérité et savoir : « cette division où le sujet se vérifie de ce qu'un objet le traverse sans qu'ils se pénètrent en rien⁴⁶ ». L'objet *a*, intrinsèquement lié au style, l'est donc, de fait, à la censure.

46. *Id.*, « Ouverture de ce recueil », *Écrits*, *op. cit.*, p. 10.

Le moment du réveil II

Nicolas Guérin

Dans un article publié en 2020 dans le numéro 46 de la revue *Psychanalyse YETU*, intitulé « Le moment du réveil¹ », j'interrogeais la fonction du réveil dans les rêves dits d'angoisse essentiellement. Je faisais notamment l'hypothèse, que je soutiens toujours, selon laquelle le réveil intervient au *moment* (qui participe d'un moment de conclure) de cession de l'objet, à la pointe d'une demande de l'Autre présentifiée dans le cauchemar, par exemple. La cession de l'objet est un moment d'autant plus décisif qu'il s'agit du « moment constitutif² » de l'objet lui-même intervenant en un temps de séparation du sujet d'avec l'Autre et sa demande. Il n'en demeure pas moins que le réveil qui nous arrache du sommeil et du plan du rêve est une fausse solution. Intervenant au moment où l'objet doit être cédé, le réveil se substitue à cette cession. La laissant alors incertaine, on peut penser qu'il participe plutôt de l'évitement de la cession de l'objet et qu'il escamote corrélativement les enjeux d'un véritable effet séparateur entre le sujet et l'Autre.

Variétés du réveil

Lacan, pourtant, n'a pas cessé de s'intéresser au problème du réveil. J'avais déjà remarqué son intérêt pour ce thème. Mais c'est un travail de cartel, portant justement sur le thème *Qu'est-ce qui réveille ?*³, qui m'a fait prendre véritablement la mesure de la valeur heuristique et de la récurrence constante de ce thème d'un bout à l'autre de son œuvre.

On retrouve d'ailleurs Lacan interrogeant le désir de l'analyste à travers son désir de certitude, dont le désir d'éveil est un des noms, au moment où il revient à Descartes dans son ouvrage inabouti, « Mise en

1. Nicolas Guérin, « Le moment du réveil », *Psychanalyse YETU*, n° 46, 2020, p. 7-14.

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X. L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 375.

3. Cartel déclaré à L'instance lacanienne (2020-2022), *Qu'est-ce qui réveille ?* Marie-France Dalmas, Audrey Delorme, Nicolas Guérin (Plus-Un) et Olivier Linck.

question du psychanalyste», que Jacques-Alain Miller a fait paraître pour la première fois en septembre 2021 dans *Lacan Redivivus* : « Quand donc mon éveil sera-t-il tel, quant au désir dont je professe, moi analyste, d'y conduire, qu'à ce qu'il dessine du réel, pour vous y conduire, je sois sûr d'être éveillé⁴ ? »

Même les notes manuscrites de Lacan datées des années 1970 et vendues chez Artcurial en 2006 portent encore la trace de ses préoccupations quant au réveil : « L'entrée en jeu du bafouillage sur les rêves, il faudrait s'en retirer : Jusqu'où ça irait-il ? Il faudrait s'en réveiller, mais comment s'en réveiller⁵ ? » On y reconnaît cette fois un écho avec ce que Lacan dira du symptôme exemplaire de Joyce qui voulait réveiller la littérature en coupant le souffle du rêve⁶.

À la question *Qu'est-ce qui réveille ?*, qui ponctue l'enseignement de Lacan, on peut donc y répondre différemment mais sans contradictions, en mobilisant chaque fois les éléments de son élaboration au moment où il en est de l'évolution de sa doctrine. Par exemple, la question *Qu'est-ce qui réveille ?* n'appelle pas tout à fait la même réponse selon que l'on se situe au début des années 1960 avec la construction de l'objet *a* transpéculaire ou au milieu des années 1970 avec la référence à la topologie borroméenne. On remarquera que le réveil qui intéresse Lacan et qui fonde la récurrence de cette thématique chez lui n'est pas le réveil au sens courant du terme, soit celui qui sort plus ou moins brusquement le dormeur du sommeil. Ce réveil-là sert en réalité de prétexte à Lacan pour saisir un autre réveil, le « vrai réveil⁷ », soit celui grâce auquel le sujet s'affronte au réel de son désir et s'en trouve changé. Ces deux types de réveil, celui qui nous extirpe du rêve et celui par lequel le sujet se confronte à la cause de son désir et au devoir éthique d'en assumer les conséquences, ne sont pas superposables et peuvent être exclusifs l'un de l'autre. Par exemple, un rêve qui réveille le rêveur peut, comme rappelé plus haut, éviter au rêveur le moment constitutif de la cession de l'objet. *A contrario*, un rêve qui ne réveille pas le rêveur peut pourtant contenir en lui les enjeux d'un vrai réveil pour le sujet. C'est le cas du fameux rêve de Freud, « L'injection faite à Irma ». Ce rêve ne réveille pas Freud, Lacan ne manque pas de le

4. Jacques Lacan, « Mise en question du psychanalyste », *Lacan Redivivus*, Paris, Navarin, collection « Ornicar ? », 2021, p. 62. Lacan fait parfois jouer l'un pour l'autre, voire l'un avec l'autre, les termes « éveil » et « réveil ». Il faut noter que le mot « éveil » a un accent plus orientaliste. Ce passage de « Mise en question du psychanalyste » est contemporain du passage sur le réveil/éveil que l'on trouve dans le séminaire *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, notamment lorsqu'il est question du rêve dit de « L'enfant mort qui brûle » ou encore du rêve du papillon de Tchouang-tseu.

5. Lot n° 70, « Jacques Lacan, œuvres graphiques et manuscrites », catalogue Artcurial, Paris, 2006, p. 42.

6. Cf. Jacques Lacan, « Joyce le Symptôme », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 570.

7. Jacques Lacan, « Compte-rendu avec interpolation du séminaire de l'éthique », *Ornicar ?*, n° 28, 1984, p. 17.

remarquer. Et pourtant Freud lui-même confie à Fliess que c'est ce rêve qui lui dévoila les mystères du rêve et de son interprétation, au point que la maison où il fit ce rêve devrait porter une plaque commémorative ! Et Lacan d'ajouter que ce rêve est celui dans et par lequel « un franchissement s'accomplit⁸ ».

Lorsque j'abordais les coordonnées du réveil dans l'article susmentionné, je ne les envisageais qu'en fonction du rapport du sujet à l'objet et à la demande de l'Autre⁹. C'est lors du cartel auquel je participais (cf. *supra*) que j'ai compris qu'un autre élément de la structure, essentiel, contribuait au réveil et pouvait notamment expliquer l'intérêt de Lacan pour ce thème, au-delà donc de la seule question du sommeil et du rêve.

L'esprit d'escalier de la censure et la mise en suspens du sujet supposé savoir

Lors de la séance du 25 janvier 1967 du séminaire *La Logique du fantasme*, Lacan fait la remarque suivante : « N'est-il pas encore plus remarquable de voir Freud, à la fin d'une des sections du VI^e chapitre sur lequel j'ai insisté la dernière fois, préciser que c'est d'une façon très sûre que le rêveur s'arme et se défend de ceci que ce qu'il rêve n'est qu'un rêve ? À propos de quoi, il va aussi loin que d'insister sur ceci qu'il y a *une instance qui sait toujours qui dit qu'il sait que le sujet dort*, et que cette instance, même si ça peut nous surprendre, n'est pas l'inconscient. C'est précisément le préconscient qui représente, nous dit-il en l'occasion, le désir de dormir. Ceci nous donnera à réfléchir sur ce qui se passe au réveil, parce que si le désir de dormir se trouve, par l'intermédiaire du sommeil, si complice avec la fonction du plaisir en tant que tel, en tant qu'il s'oppose à la réalité, qu'est-ce qui nous garantit que, sortant du sommeil, le sujet soit plus défendu contre le désir en tant qu'il encadre ce qu'il appelle réalité ? Le moment du réveil n'est peut-être jamais qu'un court instant, celui où l'on change de rideau¹⁰. »

8. *Id.*, *Le Séminaire, livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 192.

9. Demande de l'Autre prétextifiée dans le cauchemar mais qui pourrait être étendue à tous les rêves. Lacan, dans *D'un Autre à l'autre*, définira le rêve lui-même comme une demande.

10. Les italiques sont de moi. Il s'agit de la version de l'Association lacanienne internationale (ALI). La version établie par Michel Roussan fait apparaître le passage en italique de la manière suivante : « [...] une instance qui sait toujours – il dit : *qui sait* – que le sujet dort [...] ».

La « fin d'une des sections du VI^e chapitre » de la *Traumdeutung* à laquelle Lacan se réfère est la section C¹¹. Freud y avance, dans une sorte de préfiguration de la dénégation, que dans les cas de rêve dans le rêve (soit les cas où le rêveur rêve qu'il rêve), l'instance qui intervient pour faire penser au rêveur, à propos d'un moment et d'un contenu précis de son rêve, qu'il rêve, est l'instance dite observante ou surveillante, la censure, gardienne du sommeil et réglée sur le principe de plaisir. Freud ajoute plus loin, dans la section I du même chapitre VI¹², que cette instance participe de l'élaboration secondaire et qu'elle se réserve le pouvoir, si le besoin s'en fait sentir, d'interrompre le rêve en réveillant le rêveur¹³.

En d'autres termes, lorsque, dans le cours de son rêve, le rêveur approche de trop près du « réel du désiré¹⁴ » malgré la mise en œuvre du processus de déformation inhérent au travail du rêve, l'instance censurante est en quelque sorte poussée dans ses retranchements. Par esprit d'escalier (l'expression est de Freud, en français dans le texte¹⁵), l'instance de la censure a dès lors deux options :

a) soit elle dévalorise le contenu problématique en le désignant comme « rêvé », lui attribuant alors un caractère de facticité (« ce n'est qu'un rêve »); c'est le rêve dans le rêve par où le rêveur affleurant son désir figuré dans tel contenu de son rêve se dit qu'il ne s'agit là que d'un rêve et peut continuer à dormir. Cette stratégie est donc une défense contre le réel du désiré;

b) soit elle interromp le travail du rêve en réveillant le rêveur. Il s'agit donc également d'une défense puisque le réel du désiré est évité par le réveil.

Ces deux options servent le principe de plaisir, car elles visent aussi bien l'une que l'autre l'homéostasie que le réel du désiré pourrait perturber. C'est l'option *b* qui nous intéresse plus particulièrement ici en rapport avec un détail de la remarque de Lacan extraite de *La Logique du fantasme*.

11. Sigmund Freud, *L'Interprétation du rêve*, in *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, PUF, 2004, p. 382-383.

12. *Ibid.*, p. 539-540.

13. *Ibid.*, p. 555-559. Freud discute dans ce passage des thèses de Silberer qui pensait pouvoir reconnaître par anticipation, dans le contenu manifeste des rêves, le moment du réveil. Selon lui, les rêves où un seuil était franchi (passage d'une pièce à une autre, départ pour telle destination, etc.) annonçait l'instant du réveil et donc révélait, en le figurant, quelque chose du processus du réveil interne au rêve. Si Freud s'intéressait à cette « symbolique du seuil », il se méfiait néanmoins des dérives possibles d'une telle conception qui pourrait faire glisser l'interprétation des rêves vers une symbolique des rêves et une clé des songes.

14. Jacques Lacan, « Compte-rendu avec interpolation du séminaire de l'éthique », *Ornicar ?*, n° 28, 1984, p. 17.

15. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 540.

Soulignons d'abord que l'instance impliquée dans le réveil est certes le préconscient, appelée par Freud «instance censurante» ou «auto-observante», mais qu'elle s'avère curieusement qualifiée par Lacan d'instance «qui sait toujours qui dit qu'il sait que le sujet dort». Ce redoublement du savoir désignant cette instance *qui sait toujours (qui dit qu'il sait (que le sujet dort))* évoque non seulement le redoublement ou la mise en abyme du rêve dans le rêve – *je rêve (que je rêve)* –, mais également le redoublement que Lacan formulera en 1977, «je sais qu'il sait que je sais qu'il sait», par lequel, disait-il, la psychanalyse tient son statut¹⁶. Mais cette étrange qualification de la censure comme instance «qui sait toujours qui dit qu'il sait que le sujet dort» résonne avec ce que Lacan dira du sujet supposé savoir comme sécrétant la fiction d'un «sujet-supposé-savoir-avant-que-nous-sachions¹⁷». L'instance gardienne du sommeil sait toujours et déjà que le sujet dort, que le sujet le sache ou non n'a pas d'importance. Il n'empêche qu'on suppose ici un sujet qui sache... que le sujet dort. Ce rapprochement entre censure et sujet supposé savoir serait à développer. Si cette intuition est juste, alors la censure, en tant que gardienne du sommeil qui sait d'avance (en tant qu'elle doit constamment s'en assurer) que le sujet dort conformément au principe de plaisir auquel elle obéit, est face à un paradoxe lorsqu'elle opte pour l'interruption du rêve en réveillant le dormeur. Elle parie alors sur le fait que, une fois le dormeur réveillé, et le réel du désiré – entraperçu dans le rêve – évité, le sujet continuera à dormir sous un autre mode, c'est-à-dire en retrouvant dans la réalité vigile une moindre tension grâce au rideau¹⁸ de la fenêtre de son fantasme, à l'assise de ses identifications, aux coordonnées d'un discours établi, etc. S'il en est ainsi, cette instance sait toujours que le sujet dort, soit lorsqu'il rêve, soit lorsqu'il est éveillé. Cependant, au moment très précis et fugace du réveil, l'instance censurante n'a aucune garantie qu'une fois réveillé le sujet continuera à dormir en se défendant du réel du désiré. C'est le sens de la question cruciale de Lacan dans le passage de *La Logique du fantasme* qui nous occupe : «qu'est-ce qui nous garantit que sortant du

16. Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à moure*, séminaire inédit du 15 février 1977. La version de Michel Roussan annule ce redoublement (cf. *supra*, note 10). Plus lisible, elle témoigne d'une insistance de Lacan sur le «qui sait» que Freud aurait employé pour qualifier cette instance «qui sait» (*i. e.* toujours que le sujet dort).

17. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 282. Dans la version de Michel Roussan, notre remarque sur le rapprochement de cette instance («qui sait toujours – il dit : qu'il sait –») avec le sujet supposé savoir se trouve dans ce cas d'autant plus justifiée.

18. La métaphore du rideau dans le passage de *La Logique du fantasme* («Le moment du réveil n'est peut-être jamais qu'un court instant, celui où l'on change de rideau») est plusieurs fois utilisée par Lacan, tantôt pour désigner sa fonction d'interposition où se projette ce qui est au-delà comme manque (Cf. *Le Séminaire, livre IV. La Relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, p. 155) ou encore pour situer la limite entre la scène et le monde quand le lever de rideau coïncide avec un moment furtif d'angoisse que le spectateur vient secrètement chercher au théâtre (*Le Séminaire, livre X. L'Angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 90).

sommeil, le sujet soit plus défendu contre le désir en tant qu'il encadre ce qu'il appelle réalité ? » Il n'existe aucune garantie. De ce fait, l'instance censurante, « qui sait toujours », à l'instant même où elle opte pour la solution de réveiller le sujet, *ne sait pas* si le sujet sera vraiment défendu contre le désir une fois sorti du sommeil. Et pendant ce court instant du réveil, elle ne peut plus rien surveiller. Par conséquent, pour opérer, cette instance, dans le *moment* du réveil, prend le risque de se saborder ou de se suspendre temporairement pour, paradoxalement, assurer sa fonction. C'est la raison pour laquelle Lacan dit dans cet extrait que le moment du réveil n'est peut-être jamais qu'un court instant. Cet instant n'est-il justement pas celui de la mise en suspens du sujet supposé savoir ? N'est-ce pas une des raisons essentielles qui intéressait Lacan avec le problème du réveil, à savoir que le réveil, comme une analyse poussée à son terme, implique la mise en question du sujet supposé savoir ? Cette suspension du sujet supposé savoir, dans le moment du réveil, n'exclut pas la cession de l'objet comme moment constitutif de ce dernier. Au contraire, la mise en question du sujet supposé savoir en est la condition préalable, de sorte que le moment du réveil pourrait s'écrire ainsi :

$$\text{SsS} \dots \downarrow \\ a$$

Le moment du réveil, « l'esp d'un laps », s'inscrivant ici à l'endroit même des points de suspension. Il ne peut jamais s'agir que d'un moment, car la pensée ne peut se soutenir sans le rideau ou le voile du sujet supposé savoir et ses corrélats de sens et de censure. Mais le « vrai réveil », celui à attendre d'une analyse, soit celui qui arrache l'analysant à son rêve de transfert, implique que le sujet qui en procède soit allé suffisamment loin dans la réalisation de son désir pour lui trouver une cause et se mettre alors « dans la conséquence de la perte pour savoir ce qui lui manque¹⁹ ».

19. Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, séminaire inédit du 10 janvier 1968.

Censure et bilinguisme dans la cure

Cristina Fontana

Le mot « censure » renvoie inévitablement dans une première approche aux régimes totalitaires comme ce fut le cas en Espagne, où l'humour a été une voie privilégiée pour contourner la censure. Pendant des années, dans la revue *La Codorniz*¹ se faufilait par ses jeux de mots, vignettes et mots d'esprit ce qu'il était interdit de dire. Comme on peut lire dans l'argument de ce numéro 2 de *Lapsus* : « L'interdit en ce qu'il est "inter-dit", soit dit entre les lignes. »

Une collègue me rappelait qu'il s'agissait éventuellement d'un witz sur une page de cette revue de l'époque. Sous le dessin d'une carte météorologique de l'Espagne traversée par un violent coup de vent, on pouvait lire : *Fresco general procedente del noroeste se apodera de la península*. *Fresco* en espagnol veut dire « frais », mais on le dit aussi de quelqu'un qui a du culot. Donc la traduction serait : « *Fresco* général provenant du nord-ouest [Franco était général et né dans cette région] envahit la péninsule ». Voilà un exemple de la façon dont un jeu de mots défie la censure.

Mais je voudrais aujourd'hui soulever une question qui me revient périodiquement et qui est restée toujours en souffrance. C'est la question du bilinguisme dans l'analyse, étant moi-même bilingue, et dans son rapport à la censure.

Entendons par « censure » ce que Lacan nous rappelle dans son séminaire *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* : « La censure ne se trouve ni au niveau du sujet ni au niveau de l'individu mais au niveau du discours²... » Dans le même séminaire, Lacan reprend la notion de Surmoi, héritière de la censure chez Freud.

Celui-ci dans son article « Le Moi et le Çà » signale que la censure est la forme du discours interrompu. C'est souvent dans ces interruptions que se glisse l'autre langue.

1. Revue espagnole mensuelle éditée de 1941 à 1978 qui s'autoproclamait « la revue la plus audacieuse pour le lecteur le plus intelligent ». Ses éditeurs ont été : Miguel Miura (1941-1944), Álvaro de La Iglesia (1944-1977), Samuel Summers (1977-1978) et Cándido (1978). ISBN 978-84-96102-58-3.

2. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 155.

Dans les analyses bilingues, ce qui est interdit par des exigences surmoïques dans la langue maternelle trouve, dans certaines occasions, une issue dans l'autre langue. Un verrou saute et la porte ouvre à des souvenirs imprévus, indicibles dans la langue maternelle.

De même que l'humour peut déjouer la censure, l'autre langue pourrait-elle jouer ce rôle dans une analyse ?

On entend dire d'habitude qu'il ne convient pas de s'analyser dans une autre langue que sa langue maternelle ou avec un analyste qui soit d'une langue différente de celle de l'analysant. Certes, l'autre langue peut impliquer un obstacle. Elle peut avoir un effet de censure d'un dire, une résistance, une façon de garantir un contrôle et empêchant ainsi la personne de se laisser parler...

Freud nous donne un exemple dans son article « L'Homme aux loups ». Dans ce cas, la langue étrangère du patient est au service d'un camouflage subjectif.

« – J'ai rêvé, un homme arrache les ailes d'une Espe.

– Espe ? me fallut demander, qu'entendez-vous par là ?

– Eh bien ! L'insecte avec des rayures jaunes sur le corps, qui peut piquer. Ce ne peut être qu'une allusion à la Grouscha, la poire raillée jaune.

– Vous voulez donc dire une Wespe ? pus-je corriger.

– Cela s'appelle-t-il Wespe ? J'ai effectivement cru que cela s'appelait Espe.

Comme tant d'autres, il se servait du fait qu'il était de langue étrangère pour couvrir des actions symptomatiques.

– Mais Espe, alors c'est moi, S. P. (les initiales de son nom).

L'Espe est naturellement une Wespe mutilée³. »

Mais l'écoute de Freud au-delà du sens, de la compréhension, permet cette révélation qui devient une interprétation : « Mais *Espe*, c'est moi ».

Nous pensons que se centrer sur la difficulté de maîtrise d'une des langues, découlerait d'une certaine orientation analytique qui pointerait plutôt vers la compréhension.

Au contraire, Freud dans cet exemple adopte une autre approche qui consiste à être à l'écoute du dire particulier du sujet, à l'enchaînement des signifiants, des homophonies, aux effets de sens et de pas-de-sens.

3. Sigmund Freud, « L'Homme aux loups », *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1992, p. 584.

Lacan dans sa conférence « Petit discours aux psychiatres », nous rappelle à ce propos : « C'est complètement erroné de croire que ça soit ce registre de la compréhension celui qui doit jouer dans l'analyse⁴. » Chercher le sens, c'est rester dans le terrain de la traduction, et ceci rend sourd à ce qui passe entre les signifiants et ce qui résonne au-delà d'eux, au-delà de ce qu'on veut dire. La parole trébuche, et c'est dans ces trébuchements où un effet de sens imprévu peut surgir, un pas de sens. Mais il y a toujours un impossible à dire, un reste car tout ne peut pas être dit. Ce n'est pas parce qu'on parlerait plusieurs langues qu'on pourrait mieux dire, dire plus... Même dans sa propre langue, tout ne peut pas être dit. Il y a un impossible à dire qui lui fait limite.

« Autrement c'est méconnaître l'intraduisible qui habite de toute façon l'acte de parler et duquel le sujet est effet⁵. »

Nous ne pouvons que mi-dire. La barrière de la langue ne se pose pas simplement entre des langues différentes : il existe une barrière à l'intérieur de la langue. C'est une censure structurelle, c'est la structure de l'inconscient, le refoulement comme censure de la vérité. Cette censure, nous ne pouvons que la cercler, la contourner ou bien produire des symptômes. La psychanalyse nous montre que le langage est le résultat d'une censure du désir.

Selon Lacan : « L'analyste, en effet, ne saurait y entrer qu'à reconnaître en son savoir le symptôme de son ignorance, et ceci au sens proprement analytique que le symptôme est le retour du refoulé dans le compromis, et que le refoulement ici comme ailleurs est censure de la vérité⁶. »

Le bilinguisme ne devrait pas être un véritable obstacle pour une analyse ; il s'agit en fait d'un piège facile pour l'analyste : s'attacher à comprendre, traduire, chercher le sens... révélerait une position plus proche de la psychologie que de la psychanalyse.

Revenons maintenant sur cette autre face du bilinguisme, à ce va-et-vient d'une langue à l'autre, qui, dans ces détours, lapsus et équivoques, enrichit une analyse et pourrait, à sa façon, jouer un tour à la censure.

4. Jacques Lacan, « Petit discours aux psychiatres », conférence du 10 novembre 1967, inédit.

5. Paola Mieli « *El espacio de la transmisión: un acto entre las lenguas* » (L'espace de la transmission : un acte entre les langues), citation traduite en français par Cristina Fontana. Ce texte a été publié une première fois dans le numéro 4 de la revue argentine *LaPus Calami*, consacré à la traduction en psychanalyse.

6. Jacques Lacan, « Variantes de la cure type », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 358.

Freud parlait plusieurs langues et montrait une sensibilité particulière à celles-ci. Il nous rapporte un exemple précieux dans son article « Le fétichisme⁷ ». C'est le cas d'un jeune homme qui avait été élevé en Angleterre pour s'établir ensuite en Allemagne; le patient disait avoir pratiquement oublié sa langue maternelle. Freud remarque la similitude phonétique entre l'expression anglaise *glance at the nose*, regard sur le nez (*glance* veut dire « regard ») et l'expression allemande *Glanz auf der Nase* (*Glanz* veut dire en allemand « brillance »). L'écoute de l'homophonie apporte à Freud la clef de cette élection fétichiste de l'objet « regard » pour ce sujet.

Encore un exemple tiré de son article « L'Homme aux loups » où sont en jeu la langue russe et la langue allemande.

Freud s'arrête à des considérations autour de la langue maternelle de ce jeune d'origine russe mais élevé, depuis sa jeune enfance, en langue allemande, et qui parle de sa terreur d'un papillon jaune. « Il dit un jour que dans sa langue "papillon" est "*Babouchka*", petite grand-mère⁸... » Et il parle aussi du souvenir de poires très grandes avec des rayures jaunes, indiquant que dans sa langue « poire » se disait *grouscha* et que « *Grouscha* » était également le nom de la jeune bonne de l'enfant⁹.

Dans cet exemple, le bilinguisme devient amplificateur des échos entre langues, des résonances et facilite de nouvelles associations.

Freud découvre grâce à l'homophonie et à ce passage entre deux langues que derrière le souvenir-écran du papillon poursuivi se cachait la jeune bonne.

L'homophonie moteur de *lalangue* relève de la sonorité et nous montre l'importance, pour nous analystes, d'être à l'écoute des résonances de *lalangue* dans son lien au symptôme. Lacan dans son séminaire *Les Formations de l'inconscient*, à propos de l'oubli du nom Signorelli, signale qu'« un mot étranger est plus facilement fragmentable et utilisable dans ses éléments signifiants, que ne l'est un mot quelconque de votre propre langue¹⁰ ». Encore un aspect des analyses bilingues qui peut enrichir le travail analytique.

Les analyses « bilingues » soulèvent bien de questions : Quelles sont les différentes fonctions que peut remplir l'autre langue ? Pourquoi, à un moment donné, un mot d'une autre langue se glisse dans celle qui est utilisée entre analyste et analysant ? Ou dans une langue qui n'est pas

7. Sigmund Freud, « Le fétichisme », *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris, PUF, 1994, p. 124.

8. *Id.*, « L'Homme aux loups », *Cinq Psychanalyses*, Paris, PUF, 1992, p. 580.

9. *Ibid.* p. 579.

10. Jacques Lacan, *Séminaire, livre V. Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil, 1998, séance du 20 novembre 1957, p. 58.

la langue maternelle ? Qu'est-ce qui passe ou ne passe pas dans ce va-et-vient entre les langues ? Toutes ces questions se posent dans un cadre particulier : l'espace de la relation transférentielle.

Symptôme ? Résistance ? Censure en jeu dans le refoulement ? Mais, également une possibilité de dire dans une des langues ce qui est censuré dans l'autre ? Ce qui est interdit peut passer dans l'entre-dit ? Un mot qui cache et en même temps dévoile un désir refoulé.

Mais également, il y a des moments dans des rêves, et pas seulement, où les représentations doivent être exprimées dans la langue maternelle. Mais aussi à d'autres moments de l'analyse, la langue étrangère procure une distance qui fonctionne comme frontière, comme bord à une certaine jouissance illimitée.

Cette autre langue permet ainsi une approche de certains contenus inconscients impossibles à dire dans la langue maternelle. Pourrait-on, l'envisager, dans ce cas-là, comme un des *noms du Père* ? « Il faudra la langue française, comme intermédiaire, pour que s'apaise peu à peu cette relation tourmentée à la langue maternelle, frappée d'une blessure irrémédiable. Il faudra le passage par le français pour tenter de cerner ce point anonyme du "soi" ¹¹... »

Cependant, nous sommes surpris de trouver très peu de références chez Lacan à deux langues ou plus, au cours d'une analyse. Pourtant, il était à l'affût des homophonies, des équivoques, et il les mettait en jeu tout le long de son enseignement, qui en est truffé d'exemples. C'est même ce concept de *lalangue* qu'il invente à partir d'un lapsus à lui. Dominique Simonney repère le moment de la « naissance de *lalangue* ¹² ».

Peut-être Lacan était surtout à l'écoute d'un *savoir-faire avec lalangue*, ce qui dépasse la particularité des langues, ne donnant pas tellement d'importance aux différences de langues. Un analyste peut enregistrer les traces de jouissance sans devoir nécessairement avoir une connaissance très poussée de la langue étrangère.

« Le passage d'une langue à l'autre c'est l'occasion de se rencontrer avec la nature même de l'acte de parler, c'est parce que [...] l'acte de parler met en jeu un *savoir-faire avec lalangue*, par lequel il dépasse la particularité des langues ¹³. »

11. Georges-Arthur Goldschmidt, *Le Poing dans la bouche*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 27.

12. Dominique Simonney, « Lalangue en questions », *Essaim*, n° 29, Paris, érès, 2012, p. 7.

13. Paola Mieli, *art. cit.*

Revenons à Lacan. Dans son séminaire *Les Formations de l'inconscient*, il fait la remarque suivante : « ...il n'est jamais indifférent que nos patients bilingues, ou qui simplement savent une langue étrangère, ayant à un moment donné quelque chose à dire, nous le disent dans une autre langue. Ce changement de registre leur est toujours, soyez-en certains, beaucoup plus commode, et n'est jamais sans raison. Si le patient est vraiment polyglotte, cela a un sens – s'il connaît imparfaitement la langue à laquelle il se réfère, cela en a naturellement un autre –, s'il est bilingue de naissance, cela en a encore un autre. Mais dans tous les cas, cela en a un¹⁴. »

Comment entendre ce mot « commode » ? Comme censure et détour d'un conflit psychique ? Cacher et en même temps réaliser un désir refoulé ? Mais aussi peut-être comme le chemin qu'un sujet trouve pour éviter cette censure ?

Dans *L'Interprétation du rêve*¹⁵, Freud, nous montre que la censure impose des déguisements, des déformations, mais, également, dans les détours qu'elle oblige, elle permet de nouvelles associations, de nouveaux contenus, donc de nouvelles surprises. On pourrait également souligner un aspect créatif obligé par la censure.

Pour finir, une question : pourrions-nous penser le bilinguisme comme une structure particulière, où il ne s'agirait pas de deux langues accolées l'une à l'autre mais, telle qu'une bande de Moebius, de deux dimensions, mais avec une seule face, un seul bord ?

Nous partons d'une logique non pas d'opposition entre deux langues différentes mais d'une forme de continuité entre elles, telle la structure de la bande de Moebius, où l'endroit et l'envers ne sont pas opposés, ne sont pas séparés par un bord à franchir, puisqu'il n'y a qu'un seul bord, et c'est la propre torsion qui crée l'endroit et l'envers.

14. Jacques Lacan, *Les Formations de l'inconscient*, op. cit., séance du 20 novembre 1957, p. 41.

15. Sigmund Freud, *L'Interprétation du rêve*, *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, PUF, 2003.

L'écrivain entre les lignes et son interprète : un savoir-faire avec la loi incomprise

Léa Mary

Dans la séance du 23 juin 1954 du séminaire *Les Écrits techniques de Freud*, Lacan, à propos du chapitre « *De locutionis significatione* » du *De magistro* de saint Augustin dont il relève que la dialectique tourne autour des trois pôles de la méprise, de l'erreur et de l'ambiguïté de la parole, rappelle au sujet de cette dernière qu'un « discours masqué », un discours de « la parole persécutée » (selon les mots de Leo Strauss) sous un régime d'oppression politique par exemple, peut faire passer des choses à l'intérieur de la prétendue contradiction réfutée de l'adversaire¹. Trois ans plus tard, dans « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », il se réfère à nouveau explicitement au même ouvrage de Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*². Relevant que l'homme trouve dans la métonymie le pouvoir de tourner les obstacles de la censure sociale, il appelle à lire avec profit le livre où Strauss médite sur les rapports entre l'art d'écrire et la persécution³. La référence à Strauss y est immédiatement suivie d'une reprise du précepte de saint Paul « car la lettre tue mais l'Esprit vivifie⁴ » pour la confronter à la révélation faite à Freud et sa découverte, qu'il a nommée l'inconscient.

Au-delà de ces deux références explicites à *La Persécution et l'Art d'écrire* dans lequel Strauss identifie l'usage, chez « certains grands écrivains du passé », d'une technique d'écriture qu'il nomme « art d'écrire » ou encore « écriture entre les lignes », où l'auteur exprimerait la vérité sur toutes les questions cruciales exclusivement de façon implicite, l'enseignement des séminaires de Lacan est ponctué d'une référence répétée à

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre I. Les Écrits techniques de Freud*, séance du 23 juin 1954, Paris, Seuil, 1998, p. 396.

2. Leo Strauss, *La Persécution et l'Art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2003.

3. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 508.

4. Nouveau Testament, 2 Corinthiens, 3 : 6.

l'expression « entre les lignes », au sujet du dire et du lire. Dans *Les Écrits techniques*, où, comme nous venons de l'évoquer, Lacan cite expressément Strauss, il pointe, en lien avec ce qui du désir ne peut pas se faire connaître, un ineffable, en ce sens qu'il y a des relations essentielles qu'aucun discours ne peut exprimer suffisamment, sinon justement dans « l'entre les lignes⁵ » et il appelle à analyser la « parole par étages » et à chercher « les sens multiples entre les lignes⁶ ». Lacan y cite à ce moment précis *Le Guide des égarés* de Maïmonide, l'un des objets mêmes de l'étude de Strauss. Tandis qu'il revient, dans *La Relation d'objet*, sur les liens entre métonymie et entre les lignes déjà pointés dans « L'instance de la lettre⁷ », Lacan relie, dans son séminaire *Les Formations de l'inconscient*, le trait d'esprit au pas-de-sens, où le mot souverain est là, qui surgit entre les lignes⁸. Dans *D'un Autre à l'autre*, il définit la vérité comme ce qui du « fait » ne peut se dire et est désigné, dans le dire, par son manque, ce qui explique pourquoi toujours elle s'insinue, mais peut s'inscrire aussi de façon parfaitement calculée, là où seulement elle a sa place : entre les lignes⁹. Dans *Encore*, il évoque un rapport d'être qui ne peut pas se savoir et indique que ce savoir impossible est censuré, défendu, mais ne l'est pas « si vous écrivez convenablement cet inter-dit, d'un trait d'union entre l'inter et le dit, c'est qu'il est dit entre les mots, entre les lignes, et c'est ça qu'il s'agit d'énoncer : à quelle sorte de réel il nous permet l'accès¹⁰ ». Deux ans plus tard, dans *RSI*, le « lire entre les lignes » s'invite lors du constat, frappant, que la langue soupçonnée d'être la plus bête (en l'occurrence le latin) est justement celle-là qui forge ce terme *intelligere*, « lire entre les lignes », à savoir ailleurs que dans la façon dont le Symbolique s'écrit¹¹.

Cette répétition, chaque fois différente, par Lacan de la référence à l'expression de Strauss marque l'importance qu'il attache à cette notion d'entre les lignes. La présente étude a pour objet de repartir sur les traces de cet objet que Strauss nous indique comme perdu, d'en serrer au plus près le cadre et la forme, faisant surgir au cœur de l'art d'écrire la question interprétative, afin de tenter de cerner ce savoir y faire de l'écrivain et de son interprète qui, sans innocence, ajoutent un supplément de désir à l'effet de censure dont ils ont percé quelques secrets.

5. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre I. Les Écrits techniques de Freud, op. cit.*, séance du 16 juin 1954, p. 373.

6. *Ibid.*, séance du 16 juin 1954, p. 371.

7. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre IV. La Relation d'objet*, séance du 23 janvier 1957, Paris, Seuil, 1994, p. 145.

8. *Id.*, *Le Séminaire, livre V. Les Formations de l'inconscient*, séance du 4 décembre 1957, Paris, Seuil, 1998, p. 100.

9. *Id.*, *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre*, séance du 4 décembre 1968, Paris, Seuil, 2006, p. 67.

10. *Id.*, *Le Séminaire, livre XX. Encore*, séance du 15 mai 1973, Paris, Seuil, 1975, p. 108.

11. *Id.*, *RSI*, séance du 10 décembre 1974, version staferla, p. 12.

L'art d'écrire, un objet perdu

Dans le deuxième chapitre de son ouvrage portant le titre de l'ouvrage lui-même, *La Persécution et l'Art d'écrire*, Strauss identifie chez « certains des grands écrivains du passé », sans plus de précision pour l'instant, « une technique particulière d'écriture¹² ». Il noue cette technique, cet « art d'écrire » à la persécution, dont, selon Lacan, il serre au plus près la sorte de « connaturalité¹³ ». Cette technique manifeste l'effet de la persécution sur la littérature¹⁴, non réductible à la persécution religieuse mais plus largement relative à la recherche indépendante¹⁵. Elle consiste en une « écriture entre les lignes », formule métaphorique, dont Strauss indique qu'elle a à voir avec la vérité puisque « la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes¹⁶ ». Or, de cet art, Strauss nous indique que quelque chose a été perdu du fait de la recherche historique moderne, laquelle empêche d'envisager tant cette éventualité d'une écriture entre les lignes que les questions s'y rattachant. Cette perte identifiée par Strauss glisse d'ailleurs dès ce chapitre d'un écrire entre les lignes vers un lire entre les lignes¹⁷. L'obstacle dirimant¹⁸ au sein de la méthode de la recherche historique moderne serait la règle interprétative selon laquelle « seules peuvent être reçues pour vraies les présentations des opinions d'un auteur que ses propres affirmations explicites confirment en dernière analyse ». Cependant, selon Strauss, si la lecture entre les lignes, qui n'est légitime que si elle est encadrée par des règles méthodologiques, n'exclut pas l'attention portée aux énoncés explicites de l'auteur, l'énoncé doit être rapporté à son contexte et au caractère littéraire de l'ouvrage. C'est d'ailleurs ce caractère littéraire, manifesté par l'obscurité de son plan, les contradictions à l'intérieur de l'ouvrage (contradiction de l'une des présuppositions ou des conséquences de l'orthodoxie admise et maintenue par ailleurs) ou entre deux ou plusieurs ouvrages du même auteur, l'omission de chaînons importants de l'argumentation, etc., qui constitue, au-delà de la publication d'un texte à une période de persécution identifiée, le critère « positif » d'un lien de l'écrit concerné avec la

12. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 53.

13. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p. 508.

14. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 53.

15. *Ibid.*, p. 65.

16. *Ibid.*, p. 55.

17. *Ibid.*, p. 63 : « La recherche historique moderne, qui apparut à une époque où la persécution était plus un vague souvenir qu'une expérience contraignante, a neutralisé et même anéanti une tendance antérieure à lire entre les lignes des grands auteurs ou à attacher plus de poids à leur dessein fondamental qu'aux opinions qu'ils répétaient le plus souvent. »

18. Dont la force contraignante ne laisse aucune possibilité de recours.

persécution. Il s'agit là pour Strauss du critère essentiel, particulièrement selon sa définition de la persécution envisagée comme l'oppression de la recherche indépendante.

Pour le déploiement de cet art, deux éléments sont essentiels. Tout d'abord, l'auteur sait ce qu'il fait. Ses faux pas sont intentionnels. L'obscurité du plan, les répétitions avec variations, les contradictions ne sont pas dues à un effet du hasard. Plus loin, Strauss cite pour l'illustrer un extrait du *Guide des égarés* :

« Si tu veux saisir la totalité de ce que contient ce traité, afin que rien ne t'échappe, alors tu dois relier ses chapitres les uns aux autres; et en lisant un chapitre particulier, ton intention ne doit pas seulement être de comprendre la totalité du sujet de ce chapitre, mais aussi de saisir chaque mot qui y apparaît au cours de l'exposé, même si ce mot ne fait pas partie de l'intention de ce chapitre. Car ce qui est dit dans ce traité n'est pas dû à un choix de hasard, mais à une grande exactitude et à une précision extrême¹⁹. »

Le dessein est de dévoiler la vérité et en même temps de la voiler. L'art de l'écrivain consiste à savoir y faire avec cette opération. Mais cette opération de voilement/dévoilement de la vérité ne peut être détachée du public auquel l'écrit est destiné. L'écriture entre les lignes s'adresse à un petit nombre d'hommes. Il s'agit de révéler la vérité aux hommes instruits capables de comprendre par eux-mêmes et simultanément de la cacher au vulgaire²⁰. Strauss fait ce constat concernant *Le Guide des égarés* mais le reprend pour le *Traité théologico-politique* dans la préface duquel Spinoza presse explicitement le vulgaire d'abandonner ce livre et recommande sa lecture au « lecteur philosophique » ou « aux philosophes²¹ ». On ne peut manquer de retrouver l'écho de cette adresse au petit nombre dans « L'instance de la lettre », où Lacan, évoquant la possibilité de se servir de la langue, en ce qu'elle est commune à d'autres sujets, pour signifier tout autre chose que ce qu'elle dit, s'inclut lui-même dans ce jeu d'un entre les lignes où faire entendre la vérité en fonction de son public, celui de la foule ou du petit nombre d'hommes :

19. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 102-103.

20. *Ibid.*, p. 114.

21. *Ibid.*, p. 213.

« Il me suffit en effet de planter mon arbre dans la locution : grimper à l'arbre, voire de projeter sur lui l'éclairage narquois qu'un contexte de description donne au mot : arborer, pour ne pas me laisser emprisonner dans un quelconque communiqué des faits, si officiel soit-il, et si je sais – la vérité – la faire entendre malgré toutes les censures entre les lignes par le seul signifiant que peuvent constituer mes acrobaties à travers les branches de l'arbre, provocantes jusqu'au burlesque ou seulement sensibles à un œil exercé, selon que je veux être entendu de la foule ou de quelques-uns²². »

Mais qu'en est-il plus précisément de ce savoir-faire de l'écrivain et de ses quelques-uns qui le lisent ? De cet art d'écrire entre les lignes Strauss en dit peu quant à sa forme dans son deuxième chapitre. Outre les indications précitées liées à l'obscurité du plan, aux contradictions et aux allusions, il en donne un exemple bref²³ : celui d'un historien vivant dans un pays totalitaire, respecté du parti unique existant, qui, publiant une critique violente, dépourvue d'effets et ennuyeuse de ce qu'il nommerait l'opinion libérale, énoncerait soudain en quelques phrases, dans un style alerte et concis, la position des adversaires offrant une première vision fugitive du « fruit défendu » avant de reprendre de façon virulente l'exposé des thèses du parti au gouvernement afin de produire chez le lecteur attentif le déplaisir puis l'ennui. Ce sont finalement les études des trois œuvres que sont *Le Guide des égarés* de Maïmonide, le *Kuzari* de Juda Halévi et le *Traité théologico-politique* de Spinoza qui donnent à Strauss l'occasion d'en dire plus.

La question interprétative au cœur de l'art d'écrire entre les lignes

Strauss choisit, parmi les « grands écrivains du passé » chez qui il identifie cet art d'écrire deux textes, *Le Guide des égarés* (1190) et le *Kuzari* (1140), écrits par des auteurs appartenant à la philosophie juive médiévale dont il relève l'importance dans son chapitre introductif²⁴. Strauss y fait retour sur la philosophie juive et la philosophie islamique du Moyen Âge, qu'il considère comme délaissées au profit de la scolastique chrétienne,

22. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p. 505.

23. *Ibid.*, p. 54.

24. À cet égard, le *Traité théologico-politique* semble à part, ce qui méritera d'être interrogé ultérieurement.

pourtant en aucune façon équivalente. Il pointe ici la différence « essentielle²⁵ » ou encore « la plus importante²⁶ » entre, d'un côté, le judaïsme et l'islam et, de l'autre, le christianisme : « La Révélation telle que l'entendaient juifs et musulmans a plus le caractère d'une Loi (torah, shari'a) que celui d'une Foi²⁷ », tandis que pour le chrétien précisément, la doctrine sacrée est la théologie révélée. Strauss observe que cette différence a eu des conséquences considérables dans la façon dont les religions monothéistes ont « reçu » la philosophie. Dans le christianisme, elle est devenue partie intégrante de la formation officiellement reconnue et requise pour l'étude de la doctrine sacrée, avec pour corollaire sa soumission à la surveillance de l'Église²⁸. Dans le judaïsme et dans l'islam, le statut de la philosophie, dont la licéité même a été soumise à examen, a été beaucoup plus précaire, ce qui, observe Strauss, n'a pas été qu'une calamité, son exercice, de caractère privé, ayant été laissé sans surveillance.

Les livres étudiés par Strauss ne sont pas dus à « un choix de hasard ». On ne peut ignorer que l'ensemble de son ouvrage est saturé de références aux grandes méthodes d'interprétation. Strauss distingue les scolastiques juive (Maïmonide) et islamique (Averroès) de la scolastique chrétienne (Thomas d'Aquin), il identifie un champ d'étude, dans un langage non métaphorique, de la signification de l'expression « écrire entre les lignes » dont le seul travail préparatoire susceptible de guider son explorateur est enfoui dans les écrits des rhéteurs de l'Antiquité²⁹, il critique ouvertement l'historicisme³⁰.

Surtout, Strauss choisit d'interpréter deux œuvres, le *Guide des égarés* et le *Traité théologico-politique*, dont l'objet même est la définition de nouvelles règles d'interprétation, en rupture avec celles en vigueur à leur époque, et qui ont fait date comme œuvres fondatrices, dans l'histoire de l'interprétation, de la méthode scolastique pour Maïmonide et de la méthode philologique et de l'historicisme pour Spinoza. Il est encore plus intéressant que le second (Spinoza) se soit livré, précisément dans le *Traité théologico-politique*, à une attaque en règle du premier (Maïmonide), et que Strauss ait pourtant fait le choix de les lier sous l'égide d'un même art d'écrire entre les lignes, ce qui devra être plus précisément analysé.

25. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p. 34.

26. *Ibid.*, p. 46.

27. *Ibid.*, p. 34.

28. *Ibid.*, p. 49.

29. *Ibid.*, p. 54.

30. *Ibid.*, p. 63 ; p. 206 et suivantes.

Ainsi, l'art d'écrire pour déjouer la persécution et, plus largement sous l'angle de l'oppression de la recherche indépendante, la censure, est noué sans aucun doute chez Strauss à la question essentielle de l'interprétation, qui est plus qu'un art de lire. Or, il ne peut être fait l'impasse, pour serrer au plus près cette question de l'interprétation, de l'interprétation juridique, comme Lacan semblait d'ailleurs lui-même l'indiquer lors de la première séance de son séminaire *L'Envers de la psychanalyse* dispensé dans les locaux de la faculté de droit Panthéon-Sorbonne³¹. À cet égard, comme l'observe Benoît Frydman³², l'histoire de l'interprétation juridique suppose de se situer dans une perspective historique longue³³ et émancipée d'une conception trop étroite de la frontière des disciplines, au vu des relations intimes que le droit a entretenues avec les autres disciplines sous le rapport de l'interprétation³⁴. Toutefois, l'interprétation juridique occupe une place charnière entre deux dimensions, politique et scientifique et, à cet égard, le droit est par excellence l'arène où les méthodes d'interprétation s'opposent et s'arbitrent³⁵. Sans prétendre ici reconstituer l'histoire de l'interprétation, notamment celle de l'interprétation juridique, l'art d'écrire entre les lignes, tel que Strauss le précise dans son étude du *Guide des égarés* et du *Traité théologico-politique*, impose néanmoins de situer ces deux œuvres dans cette histoire.

À l'origine de l'interprétation juridique se trouvent deux grandes traditions concurrentes : la rhétorique, issue de la culture gréco-latine et du modèle démocratique et le modèle biblique, hérité de la tradition juive. Le modèle rhétorique envisage l'interprétation sous le principe de la contradiction. Il consiste en un recensement ordonné et systématique des arguments à soulever par les parties à un procès lorsque l'issue du litige dépend de la portée contestée d'un texte : chaque genre de *questio* (le point à débattre) dispose d'un arsenal de lieux (inventaire des arguments

31. « Je ne sais pas s'il viendra des étudiants en droit, mais, à la vérité, ce serait capital pour l'interprétation. Ce sera probablement le temps de beaucoup le plus important des trois, puisqu'il s'agit cette année de prendre la psychanalyse à l'envers, et peut-être justement, de lui donner son statut, au sens du terme qu'on appelle juridique. Cela, en tous cas, a sûrement toujours eu affaire, et au dernier point, avec la structure du discours. Si le droit, ce n'est pas ça, si ce n'est pas là que l'on touche comment le discours structure le monde réel, où sera-ce? C'est pourquoi nous ne sommes pas ici plus mal à notre place qu'ailleurs. » (Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*, séance du 26 novembre 1969, Paris, Seuil, 1991, p. 16-17)

32. Pour une étude documentée et foisonnante de l'histoire de l'interprétation juridique, cf. Benoît Frydman, *Le Sens des lois. Histoire de l'interprétation et de la raison juridique*, Bruxelles, Bruylant, coll. « Penser le droit », 2011, 3^e éd., p. 21.

33. À ce titre, on parle en droit de « méthode traditionnelle » pour viser, d'une part, la conception purement logique du raisonnement judiciaire et, d'autre part, la conception philologique de l'interprétation centrée sur la recherche de l'intention du législateur alors que cette méthode correspond en réalité à une théorie de l'interprétation qui s'est imposée seulement dans le courant du XIX^e siècle. L'oubli de la pensée classique, pointé par Strauss, se retrouve ailleurs.

34. Benoît Frydman, *op. cit.*, p. 26, observant que les « normes de vérité », propres à chaque époque, traversent les champs disciplinaires.

35. *Ibid.*, p. 27.

pertinents) convenables. L'interprétation a toujours pour départ un cas singulier et s'inscrit dans une discussion orale *pro et contra* qui ne laisse pas de traces. Le modèle biblique, de son côté, part du texte parfait de la Torah, texte à portée législative régissant tous les aspects religieux et civils de la vie du peuple juif, dont les développements, en raison de l'interdiction de la transcription écrite³⁶, sont qualifiés de loi orale. Cependant, l'exil et le risque corrélatif de perte de l'enseignement ont conduit à une première rédaction de la loi orale au II^e siècle ap. J.-C., avec la *Michna* sous la forme d'un code de lois et de décisions classées par matière en soixante-trois traités, suivi aux V^e et VII^e siècles ap. J.-C. de la *Guémara*, commentaire exégétique de la *Michna*, l'ensemble formant au sens large le Talmud, qui est la source principale du droit hébraïque. La Torah est indivisible et ne peut être interprétée qu'à partir d'elle-même, elle est marquée par le doute et par l'infini de l'étude du texte, qui fait l'objet d'innombrables commentaires de génération en génération, sur la base de règles exégétiques, elles-mêmes discutées, intégrant l'importance, avant tout sens, du matériel signifiant et de l'intertextualité.

Le Guide des égarés de Maïmonide, juriste et philosophe juif rompu à l'interprétation talmudique³⁷, se situe au moment, dit scolastique, où les savants médiévaux arabes, juifs et chrétiens, se trouvant confrontés à un arbitrage entre les écrits des grands philosophes de l'Antiquité, particulièrement Aristote pour ce qui concerne Maïmonide, et les textes bibliques, ouvrent la voie à un compromis entre la révélation biblique et la spéculation rationnelle, entre l'autorité et la raison.

Comme Strauss l'observe dans son « Introduction », dans les mondes arabe et juif, cette question pose le problème du statut juridique de la spéculation philosophique, de sa licéité, alors que l'enseignement philosophique contredit certaines vérités révélées par les Écritures, qui ont le caractère d'une loi et servent de fondement à l'ensemble de l'ordre juridique³⁸. Averroès³⁹ et Maïmonide tentent chacun, respectivement au regard du Coran et de l'Ancien Testament, de le résoudre par le moyen de l'« interprétation conciliante⁴⁰ ». C'est précisément cette interprétation

36. « Ceux qui transcrivent la halakha sont comme ceux qui brûlent la Tora » (Temoura, 14 b).

37. Maïmonide est l'auteur du *Commentaire sur la Mishna* et de la *Mishné Torah* (littéralement « répétition de la loi »), code doctrinal s'émancipant de la logique du commentaire rabbinique.

38. Benoît Frydman, *op. cit.*, p. 162.

39. Dans son *Discours décisif sur l'accord entre la révélation et la philosophique*.

40. Tandis que le compromis chrétien officiel sera élaboré par Thomas d'Aquin.

conciliante qui sera vivement critiquée par Spinoza⁴¹ dans son *Traité théologico-politique*, dans le but de désamorcer la puissance normative de la Bible. Pour Spinoza, il faut séparer la raison de l'autorité et cette distinction se double de celle du sens vrai – la signification du texte – et du vrai sens – la vérité de la matière traitée par le texte. Le texte sacré ne bénéficie plus d'une présomption irréfragable de vérité puisque la vérité ne peut être reconnue qu'en aval par le jugement de la raison. La Bible devient un texte comme un autre, la trace d'un fait historique, à laquelle doit être appliquée, pour déterminer son vrai sens, une méthode calquée sur la méthode des sciences naturelles qui prétend « tirer le sens de l'Écriture de l'Écriture elle-même⁴² », non par référence à la tradition talmudique mais par opposition à l'interprétation conciliante. Cette méthode comporte un volet critique interne, philologique, du texte (maîtriser la langue dans laquelle il a été écrit, mettre en ordre le texte, établir le sens exact de chaque énoncé en respectant le sens littéral sauf exceptions⁴³) et un volet critique externe, rapportant le texte aux circonstances de son élaboration et de sa transmission⁴⁴. Pour ce qu'il en est du sens vrai, le classement des propositions, imposé par le modèle géométrique⁴⁵, exclut les propositions contradictoires et ambiguës pour ne retenir que celles claires et indubitables. Il conduit, en l'état des difficultés liées à la compréhension de la Bible, à réduire son message à une peau de chagrin et à priver celui-ci de toute portée normative propre, distincte de la loi naturelle⁴⁶. Strauss dénonce les défauts de l'herméneutique biblique de Spinoza reposant sur la prémisse selon laquelle la substance de la Bible est intelligible, alors que Spinoza lui-même refuse cette prémisse et reconnaît que la Bible est consacrée dans sa plus grande partie à des questions inintelligibles. Pour Strauss, c'est même en raison de son caractère essentiellement inintelligible, hiéroglyphique, que Spinoza a élaboré une méthode d'interprétation de la Bible.

41. En des termes violents : « Ils n'ont eu d'autre souci que de torturer l'Écriture pour en tirer les billevesées d'Aristote et leurs propres fictions; ce qui est bien selon moi l'entreprise la plus ridicule du monde » (*Traité théologico-politique*, chap. 1) et « Nous rejetons la manière de voir de Maïmonide comme nuisible, inutile et absurde » (*Traité théologico-politique*, chap. 7), cités dans Benoît Frydman, *op. cit.*, p. 337-338.

42. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 190-191.

43. Nous reviendrons sur ces exceptions.

44. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 191.

45. Dans le modèle géométrique, le droit est fondé sur la seule raison et forme un système marqué par la cohérence, l'univocité et la complétude.

46. Dérivant de la raison seule.

Un serrage de l'art d'écrire : la Lettre et la contradiction

Pour Strauss, le *Traité théologico-politique* contient un nombre considérable de contradictions⁴⁷ ; il observe plus loin que Spinoza, qui considérait la Bible comme un livre riche en contradictions, a exprimé cette opinion dans un livre abondant de contradictions⁴⁸. Strauss reprend le traitement fait par Spinoza des contradictions bibliques en présence d'affirmations non métaphoriques d'un seul et même auteur et rappelle à cet égard la règle de Spinoza selon laquelle il faut suspendre son jugement à moins que l'on puisse montrer que la contradiction vient de la différence entre les destinataires des deux affirmations contradictoires⁴⁹. Or, Strauss démontre que Spinoza distingue certaines opinions de Jésus et de Paul en ce qu'elles sont destinées au peuple (lorsque Paul parle « à la manière des hommes ») ou aux sages : Dieu, Jésus ou Paul s'adaptent à la capacité de leurs destinataires, ils parlent « *ad captum vulgi* ». Strauss y décèle la preuve établissant que Spinoza reconnaît l'enseignement ésotérique de la Bible, ce qui rend crédible le recours par Spinoza lui-même à ce procédé dans son écriture.

On peut ainsi lire le *Traité* comme l'édiction d'une méthode d'interprétation de la Bible destinée à éradiquer la puissance normative dangereuse que lui attribue non pas tout homme mais la majorité, le vulgaire. Cependant, ce qui nous importe ici est le recours aux contradictions que Strauss pointe chez Spinoza.

Cette récurrence des contradictions, Strauss l'identifie également dans *Le Guide des égarés* de Maïmonide. La contradiction s'inscrit chez Maïmonide dans le prolongement de la tradition talmudique. Du fait de l'interdiction de la transcription écrite des secrets de la Torah, observe Strauss, Maïmonide n'utilise jamais le terme « livre » pour désigner le *Guide* mais le mot « maqâla », dont la signification première est discours, faisant ainsi allusion au caractère essentiellement oral de son enseignement⁵⁰. Il n'en demeure pas moins que le *Guide* demeure un livre, un écrit⁵¹, Maïmonide adoptant une voix moyenne « entre l'impossible obéissance et la violation scandaleuse⁵² » de l'interdit de la transcription.

47. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 222.

48. *Ibid.*, p. 230.

49. Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 7 « De l'interprétation de l'Écriture », p. 74, version en ligne <http://www.spinozaetnous.org> : « Il faut donc considérer ici le caractère de celui qui a prononcé ces paroles, le temps où il les a dites, et les personnes à qui il les a adressées. »

50. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 80.

51. Strauss l'observe lui-même ; cf. *ibid.*, p. 82.

52. *Ibid.*, p. 86.

Cet entre l'oral et l'écrit nous semble participer d'une caractéristique essentielle de l'écriture entre les lignes. Lacan lui-même ne situe-t-il pas, dans « L'instance de la lettre » (où l'ouvrage de Strauss tient une place importante), sa contribution entre l'écrit et la parole, annonçant qu'elle « sera à mi-chemin », ayant pris le biais d'un entretien demandé par le groupe de philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres pour y prendre l'accommodation propice à son exposé⁵³.

Strauss identifie en outre chez Maïmonide un art d'écrire selon les règles que celui-ci avait l'habitude de suivre dans la lecture de la Bible⁵⁴. Il s'agit là d'un autre élément essentiel de l'art d'écrire qui surgit de l'étude du *Guide des égarés*. L'écriture de Maïmonide intègre les règles d'interprétation de la Torah qu'il avait l'habitude de suivre⁵⁵. Strauss ajoute immédiatement qu'il faut donc lire le *Guide* à la façon dont Maïmonide lit la Bible⁵⁶. Lacan nous rappelle dans le séminaire *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* que Freud a traité le rêve comme un texte sacré et qu'« un texte sacré s'interprète selon des lois très particulières et chacun sait que quelquefois ces interprétations surprennent⁵⁷ ». Quelles sont ces règles particulières ? Sans revenir ici de façon exhaustive sur les règles d'interprétation talmudique, il faut garder à l'esprit les quatre niveaux de lecture qui sont fonction du rapport établi entre l'explicite et l'implicite du texte : le *pshat*, qui désigne le sens littéral⁵⁸; le *rémez*, qui concerne le sens allusif (qui favorise le rapprochement entre plusieurs passages d'un texte); le *drash*, qui s'intéresse au manque du texte et adresse au texte une question; et enfin le *sod*, ou sens caché, propre à la littérature ésotérique, qui avec le *drash* peut conduire à décomposer et recomposer les mots voire disséquer les lettres⁵⁹. Ces niveaux de sens se doublent de règles d'exégèse, les sept règles de Hillel l'Ancien et les treize règles de Rabbi Ishmaël. On peut citer, en lien avec notre étude, *Guezéra shava*, qui procède du rapprochement d'expressions identiques dans des passages différents, *Kelal she-hou tsarikh li-ferat ou-ferat she-hou tsarikh li-khelal*, qui enjoint d'examiner ensemble la règle générale et la règle particulière comme un tout indissociable malgré la distance qui

53. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p. 493.

54. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 97.

55. *Ibid.*, p. 97.

56. *Ibid.*, p. 98. Ce qui rejoint son observation initiale : « La manière convenable de l'étudier [Le *Guide*] est en quelque sorte semblable à la manière dont le judaïsme traditionnel étudie la Loi » (p. 81).

57. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2015, p. 175.

58. Qu'on ne peut assimiler au sens littéral au sens où on l'entend aujourd'hui, posant des difficultés en raison du caractère consonantique et non ponctué de l'hébreu biblique et objet déjà d'importantes controverses.

59. Benoît Frydman, *op. cit.*, p. 89-91.

les sépare, ou encore *Shenei kethovim ha-makh'khishim ze et ze ad she-yavo hakatouv ha-shelishi ve-yakria beneihem*, qui permet de départager deux versets qui se contredisent soit explicitement, soit de manière cachée par un troisième verset qui les réconcilie par l'interprétation⁶⁰.

Pour Maïmonide, fidèle à la tradition talmudique, la Torah est le texte parfait, le plus achevé, dont les défauts apparents sont des irrégularités intentionnelles visant à cacher la vérité tout en la dévoilant. Le *Guide* est une imitation de la Torah⁶¹ et, à ce titre, il reprend certains procédés de celle-ci qui participent de l'écriture entre les lignes : le désordre apparent dans la composition, marqué par les changements de sujets et les interruptions⁶², les allusions et les silences⁶³, le mot ambigu ou encore les répétitions d'opinions conventionnelles accompagnées de variations apparemment insignifiantes (omissions ou additions), destinées à cacher l'insertion d'opinions non conventionnelles⁶⁴. Maïmonide y ajoute un substitut, comme celui employé dans la Bible, qui consiste, via des paraboles et énigmes, à voiler la vérité en la dévoilant : c'est la contradiction, consciente et intentionnelle, cachée aux yeux du vulgaire⁶⁵, ce qui suppose que l'opinion vraie soit la moins visible. Il n'existe probablement pas de meilleure manière de cacher la vérité que de la contredire⁶⁶. La contradiction est également, selon Strauss, parmi les stratagèmes utilisés par Maïmonide le procédé qui permet le mieux d'accéder à la vérité⁶⁷, ce qui nous rappelle l'indication de Lacan sur tout ce qui peut passer dans la prétendue contradiction réfutée de l'adversaire.

Il est périlleux de constater que cet art d'écrire entre les lignes, tel que le décrit Strauss, prend les formes que la censure impose au sujet, les mime en quelque sorte : désordre, obscurité, modification, omission, répétition. Dans le séminaire *Les Écrits techniques de Freud*, Lacan observe à propos du *Guide des égarés* :

60. Sur l'ensemble de ces règles, cf. Benoît Frydman, *op. cit.*, p. 93-99.

61. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 102.

62. *Ibid.*, p. 98-99. Et l'interprétation elle-même mime ce mouvement. On peut se rapporter sur ce point à Benoît Frydman qui observe que « les écrits talmudiques présentent ainsi parfois l'apparence de discussions qui roulent d'un sujet à un autre au fil d'associations libres (voir Adin Steinsaltz, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 1987, p. 72) », Benoît Frydman, *op. cit.*, p. 106.

63. Qui sont le pendant, à l'écrit, de la mise à l'épreuve de l'élève dans la tradition orale.

64. Leo Strauss, *op. cit.*, p. 101-102.

65. *Ibid.*, p. 107.

66. *Ibid.*, p. 114.

67. *Ibid.*, p. 115.

« C'est par un certain désordre, certaines ruptures, certaines discordances intentionnelles qu'il dit ce qui ne peut ou ne doit pas être dit. Eh bien, les lapsus, les trous, les contentions, les répétitions du sujet expriment aussi, mais là spontanément, innocemment, la façon dont son discours s'organise⁶⁸. »

Mais d'où vient que l'écrivain entre les lignes sache sciemment reproduire l'effet de censure, sans « innocence », « de façon parfaitement calculée » ? Chez Maïmonide puis chez Spinoza, Strauss identifie cet art de la « contradiction » qu'il ramifie, pour Maïmonide, à la tradition talmudique tout en la distinguant⁶⁹. Or, que l'art d'écrire entre les lignes s'abreuve de ce procédé rhétorique et de cette tradition n'est pas dû au hasard, en ce qu'ils s'inscrivent tous deux dans un certain savoir y faire avec la loi incomprise.

Savoir déjouer la censure

Dans son séminaire *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Lacan insiste sur le caractère inassimilable de la censure à la résistance, avec laquelle elle n'a rien à faire⁷⁰, la seconde étant à situer dans le registre du moi, la première dans celui de la loi. Il énonce que ce qui est censuré a toujours rapport avec ce qui, dans le discours, se rapporte à la loi en tant qu'incomprise. Reprenant l'adage « nul n'est censé ignorer la loi », Lacan infirme ce supposé savoir, puisque nul ne saisit la loi dans son entier. Il en donne alors une illustration en proposant, à partir d'un roman de Raymond Queneau⁷¹ où un personnage se formule, alors qu'un événement perturbe le maintien de l'ordre à Dublin, que « si le roi d'Angleterre est con, alors tout est permis⁷² », la loi suivante « tout homme qui dira que le roi d'Angleterre est un con aura la tête coupée ». Observant que cette loi aura pour effet qu'on ne dira pas que le roi d'Angleterre est un con mais également tout ce qui révèle cette réalité, Lacan relève que le sujet du roi d'Angleterre, ayant toutes les raisons de vouloir exprimer des choses en rapport le plus direct avec le fait que le roi d'Angleterre est un con, fera passer dans ses rêves non pas cela mais qu'il a la tête tranchée. Le rêve se charge d'incarner ce point où la loi n'est pas

68. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II. Le Moi...*, op. cit., séance du 16 juin 1974, p. 373.

69. Maïmonide « substitue » aux paraboles et énigmes les contradictions.

70. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II. Le Moi...*, op. cit., p. 179.

71. Raymond Queneau, *On est toujours trop bon avec les femmes*, Paris, Gallimard, 1971.

72. Semblable à la pensée du père dans *Les Frères Karamazov* si « Dieu n'est pas, alors tout est permis ».

comprise du sujet (pourquoi on aurait la tête coupée à dire cette vérité), et de lui donner sa figure de mystère⁷³. Dès lors, ce qui est en jeu, c'est le rapport du sujet avec la loi dans son ensemble, en tant qu'il ne peut y avoir de rapport avec la loi dans son ensemble, puisque la loi n'est jamais assumée totalement. Sous la forme du symptôme ou du rêve, surgit tout d'un coup la loi sous une forme déchirante⁷⁴. Du même fait de ce point où la loi est toujours incomprise pour le sujet, celui qui dit ce qu'il est interdit de dire et a l'idée que tout est alors permis ne pourra pas annuler la loi. La loi existe, persiste, même si l'interdit est violé par le sujet dans un affrontement direct, et si cette violation n'emporte pas l'exécution de la sanction qu'il prévoit⁷⁵. Lacan insiste à plusieurs reprises sur l'incompréhension, sur la difficulté à saisir ce dernier ressort inexpliqué, inexplicable, où s'accroche l'existence de la loi, et son caractère tragique.

Or, ce passage essentiel, nouant la loi du discours à la loi pénale, nous semble devoir être rapporté à ce que Strauss dit de l'art d'écrire entre les lignes. Cet art est l'effet de la persécution et, plus largement, de la censure qui repose sur l'énoncé d'un interdit singulier, portant sur le dire lui-même. L'écriture qui en relève ne se laisse pas caviarder, tout en ne disant pas ce qu'il est interdit de dire puisqu'un tel dire est condamné à manquer son effet d'annuler l'interdit. Il n'est pas anodin qu'elle s'irrigue, selon Strauss, d'une connaissance, par l'écrivain-interprète de la loi, des méthodes d'interprétation (la méthode rhétorique, la méthode talmudique) qui assument cette dimension de la loi en tant qu'incomprise, là où elle sera (à jamais ?) forclore dans l'entreprise des Pères de l'Église d'éradiquer la Lettre pour l'Esprit⁷⁶ puis dans la théorie moderne de l'interprétation prônant l'acte clair, le sens unique détenu par l'auteur seul, l'éviction de toute vérité dans le texte⁷⁷. Ce point, difficile à percevoir, est pourtant essentiel. Impossibilité de la compréhension complète de la loi à laquelle chaque homme participe en tant que lettre⁷⁸, refus du métalangage du sens, travail sur le matériel signifiant, intertextualité, recherche

73. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre II. Le Moi...*, op. cit., p. 182.

74. *Ibid.*, p. 183.

75. « Ce à quoi l'enfant avait affaire c'était à l'interdit au *dit que non* formé par quelque principe de la censure c'est-à-dire à une opération avec le signifiant qui en fait un indicible. Néanmoins ce signifiant est dit ce qui suppose que le sujet s'est aperçu que le *dit que non* reste dit même s'il n'est pas exécuté. *Faire et ne pas dire* est distinct d'*obéir et ne pas faire* » (Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VI. Le Désir et son interprétation*, séance du 3 décembre 1958, Paris, Seuil, 2013, p. 95).

76. « Les prétentions de l'esprit pourtant demeurerait irréductibles, si la lettre n'avait fait la preuve qu'elle produit tous ses effets de vérité dans l'homme, sans que l'esprit ait le moins du monde à s'en mêler » (Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », op. cit., p. 509).

77. Cette méthode fait l'objet de vives critiques depuis plus d'un siècle. Si la méthode pragmatique, parmi les méthodes d'interprétation contemporaines, réhabilite la dimension interprétative et la pluralité des significations dans le cadre d'une discussion contradictoire, la chimère d'une loi claire et univoque reste un instrument politique majeur.

78. « Chaque homme est une lettre », aphorisme hassidique cité par Marc-Alain Ouaknin, *Le Livre brûlé. Lire le Talmud*, Paris, Seuil, Points, « Sagesse », 1994, p. 78 et p. 99.

de la controverse et assumption du doute dans la tradition talmudique, reconduction de l'incompris de la loi dans la confrontation contradictoire de la rhétorique nourrissent un savoir y faire de l'écrivain entre les lignes et de son interprète, déjouant la censure, sachant y faire avec elle en y ajoutant un supplément de désir. Sans oublier la dimension de l'infini de la reconduction du sens. Quel est l'objet de ce passage de relais dans un infini, de bouche à bouche, de génération en génération ?

Cet art d'écrire n'est pas sans rapport avec la figure de style qu'est la métonymie, forme qui donne son champ à la vérité dans son oppression, comme l'indique Lacan dans « L'instance de la lettre ». Il en retrouve la trace chez Freud, où le déplacement, ce virement de signification que la métonymie démontre, est présenté comme le moyen de l'inconscient le plus propre à déjouer la censure⁷⁹. La métonymie a toute sa place dans l'écriture entre les lignes en ce qu'« au sens le plus large, la métonymie », c'est « faire entendre quelque chose en parlant de quelque chose de tout à fait autre⁸⁰ ». Mais au-delà du virement de signification, c'est ce qui lie la métonymie au manque d'être⁸¹ qui est engagé dans l'écriture entre les lignes et permet de la lier elle-même à la question du style chez Lacan.

Dans son « Ouverture » des *Écrits*, Lacan prolonge la phrase de Buffon « le style est l'homme même » en précisant « [...] à qui l'on s'adresse » et relie le style à l'objet *a* : « C'est l'objet qui répond à la question du style, que nous posons d'entrée de jeu. À cette place que marquait l'homme pour Buffon, la chute de cet objet, révélatrice de ce qu'elle isole, à la fois comme la cause du désir où le sujet s'éclipse, et comme soutenant le sujet entre vérité et savoir⁸². » L'écriture entre les lignes, qui s'adresse à quelques hommes, par les procédés décrits ci-dessus, crée un pas-de-sens, dans les deux sens d'un sens nouveau, résultant du pas de côté par rapport au sens convenu et d'un pas lié à des éléments qui par eux-mêmes n'ont pas de sens. Elle introduit une manière de dire qui est une dimension supplémentaire au sens et permet d'avoir accès au savoir impossible, en tant qu'il existe un rapport d'être qui ne peut se savoir, d'ordinaire censuré, mais cette fois « inter-dit », dit entre les mots, entre les lignes⁸³. Le lecteur-interprète y est amené, comme l'invite Lacan dans ses *Écrits*, à y

79. Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p. 511.

80. *Id.*, *Le Séminaire, livre IV. La Relation d'objet*, *op. cit.*, p. 145.

81. « Aussi bien pour que je vous invite à vous indigner qu'après tant de siècles d'hypocrisie religieuse et d'esbroufe philosophique, rien n'ait été encore valablement articulé de ce qui lie la métaphore à la question de l'être et la métonymie à son manque, faudrait-il que, de l'objet de cette indignation en tant que fauteur et que victime, quelque chose soit encore là pour y répondre : à savoir l'homme de l'humanisme et la créance, irrémédiablement protestée, qu'il a tirée sur ses intentions » (Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p. 528).

82. Jacques Lacan, « Ouverture », *Écrits*, *op. cit.*, p. 10.

83. *Id.*, *Le Séminaire, livre XX. Encore*, séance du 15 mai 1973, Paris, Seuil, 1975, p. 108.

mettre du sien⁸⁴, ce qui est une façon de savoir y faire, au lieu où l'écriture, d'une rupture de l'être, laisse la trace⁸⁵ alors prise dans un ternaire entre l'auteur, le lecteur et la censure.

84. *Id.*, « Ouverture », *Écrits*, *op. cit.*, p. 10.

85. *Id.*, *Le Séminaire, livre XX. Encore*, *op. cit.*, p. 109.

Pierre Legendre, l'université et la psychanalyse

Per Magnus Johansson

Pierre Legendre est né le 15 juin 1930 en Normandie, dans une famille modeste. Il vit depuis plus d'un demi-siècle à Paris. Il a fait ses études universitaires d'abord à Rennes, puis dans la capitale. Legendre est avant tout un intellectuel aux nombreuses facettes qui a une large et solide formation universitaire. Juriste, il enseigne à l'université dès 1957. Sa thèse de doctorat, *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique*, est publiée en 1964, l'année de ses 34 ans. Toute sa vie, il a œuvré dans les milieux universitaires. Il a enseigné de nombreuses années à l'École pratique des hautes études. Agrégé de droit romain et d'histoire du droit, il est professeur émérite à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne et directeur d'études honoraire à l'École pratique des hautes études, dans la section Sciences religieuses.

La critique de l'université

Legendre a régulièrement critiqué l'évolution de cette université où il a exercé pendant tant d'années. Il déplore que la transformation de l'université d'élite en une université de masse ait altéré la qualité de l'enseignement, de la pensée critique et de la recherche. Les étudiants et les enseignants sont de moins en moins assidus au travail et enclins à la persévérance que nécessite une véritable recherche universitaire. L'université d'aujourd'hui est trop soumise à un discours idéologique.

Il souligne l'importance de la culture éducative humaniste et du maintien de la formation historique. Si l'histoire de la religion et l'histoire du droit sont ses sujets de prédilection, il n'en a pas moins une connaissance approfondie de la littérature et de la philosophie. Pierre Legendre est souvent décrit comme un anthropologue. La poésie et les poètes ont toujours occupé une place importante dans sa vie.

La fabrique de films documentaires

Le cinéma l'influence. Pendant longtemps, il a eu des échanges réguliers avec le cinéaste américain d'origine grecque Elia Kazan (1909-2003) ou, avec les réalisateurs allemands Volker Schlöndorff (né en 1939) ou Wim Wenders (né en 1945). Le documentariste américain Frederick Wiseman (né en 1930) sera aussi un interlocuteur de premier plan. La fréquentation de ces réalisateurs le conduira à écrire lui-même des scénarios de films. Les textes de ses trois films documentaires, *La Fabrique de l'homme occidental* (1996), *Miroir d'une nation : l'École nationale d'administration* (1999) et *Dominium Mundi. L'Empire du Management* (2007) seront publiés en un seul ouvrage en octobre 2016¹. Les trois films, réalisés par Gérard Caillat, sont issus des travaux de Pierre Legendre.

Un humaniste

Legendre écrit ses ouvrages en français, il lit le latin, le grec, l'allemand et l'anglais. La bibliothèque est son milieu naturel. Il dit même souhaiter mourir dans une bibliothèque. Il est ce que l'on appelle dans le milieu universitaire anglo-saxon un chercheur humaniste à l'ancienne. Legendre a un rapport étroit et profond à la lecture et à l'écriture; dans une pure veine cosmopolite, il entretient aussi une relation vivante à différentes cultures et langues. Il a notamment une grande connaissance de plusieurs cultures africaines. Les cultures japonaise et nord-américaine, y compris canadienne, lui sont aussi familières.

Son travail porte sur ce qui est oublié et nié dans la compréhension actuelle de l'Occident. Il analyse les structures généalogiques de la civilisation occidentale et ses transformations. Il le fait par le biais d'une genèse historique qui remonte au moins jusqu'au droit romain, dont l'origine est située environ à 451 av. J.-C.

Legendre critique l'évolution de la société occidentale et témoigne souvent de son pessimisme, pour ne pas dire son désespoir. Pourtant, en relation à un lointain futur encore très éloigné, il laisse parfois poindre un surprenant optimisme. Un optimisme lié à l'essence même de l'humanité qui, selon lui, finit toujours par retrouver sa vitalité. Ce qui ne l'empêche

1. *Le Cinéma de Pierre Legendre. Introduction à l'anthropologie dogmatique*, coffret réunissant les textes et les DVD des trois documentaires, Ars Dogmatica, 2016, <http://arsdogmatica.com/oeuvres/films/>

pas de soutenir que « nous sommes dirigés dans ce monde par des barbares² ». Le monde ne peut que s'améliorer sous bien des aspects et se restructurer, telle est la ligne de pensée de Legendre.

Psychanalyste critique

Pierre Legendre a une formation psychanalytique conséquente et a exercé comme psychanalyste à l'École freudienne de Paris, où il était analyste de l'École (AE). Parallèlement à son parcours universitaire, Legendre est marqué par la psychanalyse à l'École freudienne de Paris dont il sera membre pendant seize ans, de 1964 à 1980. Sans jamais déroger à sa pensée et à ses écrits, il conservera toujours un esprit critique, tout en acceptant les limites de cette institution, un pied à l'intérieur, l'autre à l'extérieur. Inspiré par la pensée de Jacques Lacan sans devenir lacanien.

Il a occupé la place de psychanalyste pendant plus de quatre décennies. Son cabinet était situé dans une rue calme du VII^e arrondissement, tout près de l'ambassade de Suède. Âgé de plus de 85 ans, il recevait encore quelques patients. Aujourd'hui il a fermé son cabinet, mais la pratique psychanalytique et l'expérience qu'il en a retirée nourrissent toujours sa pensée et ses textes.

Les effets du discours dogmatique sur le sujet

Tant dans son travail clinique que dans son écriture, Legendre a toujours cherché à comprendre le système de pensée dominant et sa place chez chacun de nous. Dans *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (1974) et *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote* (1976), il analyse les effets du discours dogmatique sur le sujet : la fonction dogmatique du droit. Il y étudie la structure imaginaire du pouvoir et l'amour que l'individu, consciemment ou non, porte au pouvoir. Pour lui, il n'existe pas de société sans structure de pouvoir, et toute représentation de société sans pouvoir n'est rien d'autre qu'une nouvelle forme de totalitarisme.

2. Pierre Legendre, *Vues éparses. Entretiens radiophoniques avec Philippe Petit*, Paris, Mille et une nuits, Fayard, 2009, p. 177.

Nous naissons dans une structure généalogique où chacun devrait avoir sa place. Cette structure devrait se perpétuer dans les institutions qui constituent le socle de la société et de la condition humaine; il faut donc défendre les institutions qui parviennent à donner à leurs membres une place vivable. Il faut également analyser les difficultés des impasses institutionnelles. Cette analyse est toujours liée à une reconstruction historique. Le discours venant d'une institution trouve son modèle dans le discours de la dogmatique chrétienne du Moyen Âge. C'est la position de Pierre Legendre.

Freud écrit en 1921 dans *Psychologie des masses et analyse du moi*, à l'ouverture du livre : « L'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale ou psychologie des foules, qui peut bien à première vue nous paraître très importante, perd beaucoup de son acuité si on l'examine à fond³. »

Legendre a été sans aucun doute un lecteur constructif de Freud et sa lecture a été partiellement nourrie de l'enseignement de la psychanalyse de Lacan lors de ses séminaires.

La censure

L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique, dans la collection « Le Champ freudien », dirigée par Jacques Lacan aux éditions du Seuil, est un livre fondateur et pionnier. Il est le premier à élaborer le rapport entre un concept psychanalytique de grande importance et le droit romain. Notons d'abord que dans la tradition freudienne la censure est un concept fondamental. Cette instance psychique interdit l'émergence dans la conscience d'une pensée inconsciente et la fait apparaître sous une autre forme. Sigmund Freud a employé pour la première fois le terme « censure » en décembre 1897 dans une lettre à Wilhelm Fliess. Il a comparé l'irrationalité de certains délires au phénomène de la censure en politique. Des mots, des phrases, des paragraphes entiers sont supprimés, de telle sorte que le reste devient plus ou moins incompréhensible. Cette idée de censure et d'illisibilité est reprise en 1900 dans *L'Interprétation du rêve* pour désigner les déguisements infligés à l'expression du rêve par le processus de refoulement. Freud y a utilisé les concepts de condensation et de déplacement.

3. Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* [1921], in *Œuvres complètes*, vol. XVI, 1921-1923, Paris, PUF, 2010, p. 1-84.

Dans la première topique de l'appareil psychique, jusqu'en 1920, la censure s'exerce, d'une part, entre l'inconscient et le préconscient, et, de l'autre, entre le préconscient et le conscient.

Dès 1914, dans *Pour introduire le narcissisme*, Sigmund Freud commence à identifier la censure à une conscience morale, ce qui le conduira plus tard, dans le cadre de sa deuxième conception topique de l'appareil psychique, à partir de 1920, à identifier la censure au surmoi. Elle est donc essentielle pour comprendre les concepts complémentaires au surmoi : le ça et le moi.

« Une liturgie de la soumission »

Legendre a qualifié son travail d'« anthropologie dogmatique », prenant appui, en historien des institutions, sur un double savoir, celui de l'histoire du droit médiéval et celui de la psychanalyse. Il analyse la constitution des bureaucraties occidentales et ce qu'il appelle « une liturgie de la soumission ». Le droit canon (le droit romain) et la théologie scolastique et chrétienne jouent un rôle déterminant dans la compréhension de ces bureaucraties.

Le livre cerne, dans le fonctionnement du droit canon au Moyen Âge, le modèle de ce qui constitue chez chacun de nous l'autorité du juridique, de l'administratif et finalement des sciences humaines. Notre conception de l'administration et de la science est marquée par le droit canon et la théologie scolastique.

Il analyse le pouvoir de censure dans une perspective historique étroitement liée aux institutions. Il décrit la haine et l'amour du pouvoir, ainsi que la manière dont cet amour se manifeste pendant l'histoire. Pour Legendre, tout discours venant d'une institution trouve son modèle dans le discours dogmatique chrétien du Moyen Âge. Il montre aussi que les concepts psychanalytiques sont insuffisants pour analyser le pouvoir et son rapport aux institutions. Régulièrement, il a étudié les effets du travail des psychanalystes qui négligent le savoir lié à l'histoire de la littérature, à la religion, au droit, à la philosophie et à l'histoire des idées. En ce sens, il continue sur la ligne de pensée de Freud et de Lacan. Le malaise dans la

civilisation et la souffrance psychique sont très complexes à comprendre. Les questionnements sont multiples et les réponses souvent insuffisantes et trop rigides. La psychanalyse n'est pas toute.

Le pouvoir des images

Legendre insiste sur le pouvoir des images. Il répète la nécessité pour les psychanalystes de comprendre l'importance radicale des montages institués de l'imaginaire. Il décrit, en 2022, dans la préface à un numéro de *Revue politique et parlementaire* qu'il intitule «Majesté des images⁴», deux types de cérémonies; l'une en Europe et l'autre en Chine. L'ouverture du concile Vatican II à Rome, dans la basilique Saint-Pierre en 1962, et le XIX^e Congrès du Parti communiste chinois, réuni au Palais de l'Assemblée du Peuple à Pékin en 2017. Et il constate que la même exigence théâtrale est à l'œuvre : «mettre en scène l'Emblème suprême». Il fait référence au verset biblique «L'homme marche dans l'image⁵» (*In imagine ambulat homo*, selon la vulgate latine⁶).

Le pouvoir de l'image est aux racines de la construction humaine, écrit-il encore. Le miroir joue un rôle déterminant qui introduit l'enfant au jeu des images : séparer et unir. Dans le miroir, l'enfant aperçoit une instance de pouvoir. Une première expérience du pouvoir des images. L'esthétique joue un rôle déterminant. Ce qui intéresse Legendre, c'est de comprendre une structure qui, en servant le pouvoir qui sait et qui pardonne, parvient à maintenir en croyance les sujets et à les «faire marcher». Le théâtre de l'institution, ce semblant, nous fait marcher. L'image – le moi idéal – le Christ-chef médiéval, depuis laïcisé mais seulement remplacé par d'innombrables substituts – l'État et ses annexes –, devient pour l'individu son censeur, celui qui sait et qui pardonne. En lui l'institution est toujours présente. La machine travaille en douceur et partout. «La vérité dogmatique consiste à effacer de l'écrit sa trace d'histoire; alors naît le texte⁷.» Pierre Legendre n'oublie jamais que la génétique de l'institution se trouve bel et bien inscrite dans l'histoire des religions. Il approfondit l'étude de Freud sur la religion, de son ancrage institutionnel et de sa place chez l'individu. Dans sa démarche, la différence entre une

4. *Revue politique et parlementaire*, n° 1102, Paris, 21 avril-juin 2022. www.revuepolitique.fr.

5. Psaume 38, verset 7.

6. www.arsdogmatica.com/analecta/majeste-des-images.

7. Pierre Legendre, *L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974, p. 90.

analyse d'un individu et son rapport à l'institution devient très complexe et, dans son ultime logique, disparaît. Impossible à séparer. Les masques du pouvoir changent et les dogmes se transforment. Mais ils ne s'effacent jamais. Un discours qui se voulait à la fois subversif et révolutionnaire peut devenir dogmatique, scolastique et bureaucratique. L'être humain aime l'oppression. La censure et l'amour de la censure demeurent indissociables du désir de soumission. Comprendre le discours dogmatique et l'impasse positiviste est, selon Legendre, aussi important que délicat. La tendance, caractéristique de notre époque, de remplacer la pensée par des chiffres mène forcément à une voie sans issue. De son œuvre, les psychanalystes devraient tirer l'enseignement que la position d'analyste implique la nécessité de prendre sérieusement en considération l'histoire de l'humanité et ses effets inconscients sur l'individu.

EN ESPAGNOL

Censura y bilingüismo en la cura

Cristina Fontana

La palabra “censura” reenvía inevitablemente, en un primer acercamiento, a los regímenes totalitarios como ha sido el caso de España, donde el humor fue una vía privilegiada para burlarla. Durante años, en la revista *La Codorniz*¹ se colaba a través de sus juegos de palabras, viñetas y chistes, lo que estaba prohibido decir. Tal como podemos leer en el argumento de este número 2 de *Lapsus*: “lo prohibido en tanto *inter-dit* [homofonía *interdit*: prohibido e *inter-dit*: entre-dicho], es decir dicho entre líneas”.

Una colega me recordaba recientemente un bulo sobre una página de esta revista, eventualmente un *Witz*, que circuló en la época. Bajo el dibujo de un mapa meteorológico de España, atravesado por un vendaval, se podía leer: Fresco general procedente del noroeste se apodera de la península. Recordemos que en castellano “fresco” también quiere decir “cara dura” y que Franco fue un general nacido en esa región. Este es un ejemplo de la manera en que un juego de palabras desafía a la censura.

A propósito de ello, me gustaría hoy plantear una cuestión que me vuelve periódicamente y que siempre ha quedado en suspenso. Siendo yo misma bilingüe, se trata de la cuestión del bilingüismo en un análisis y su relación con la censura.

Entendamos por “censura” lo que Lacan nos recuerda en su seminario *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*: “La censura no se halla ni a nivel del sujeto ni a nivel del individuo, sino a nivel del discurso...”².

En el mismo seminario, Lacan retoma la noción de Superyó, heredera de la noción de censura en Freud. Éste en su artículo *El yo y el ello* señala que la censura es la forma del discurso interrumpido. Es precisamente en estas interrupciones donde se desliza a menudo la otra lengua.

1. Revista española mensual editada desde 1941 hasta 1978 que se autoproclamaba “la revista más audaz para el lector más inteligente”. Sus editores fueron: Miguel Miura (1941-1944), Álvaro de La Iglesia (1944-1977), Samuel Summers (1977-1978) y Cándido (1978). ISBN 978-84-96102-58-3.

2. Jacques Lacan, *El Seminario, libro II. El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1955, p. 199.

En ciertas ocasiones, en los análisis bilingües, lo que en la lengua materna resulta prohibido decir por las exigencias superyoicas, encuentra una salida en la otra lengua. Salta el pestillo y se abre la puerta a ciertos recuerdos imprevistos, imposibles de decir en la lengua materna.

De la misma manera que el humor puede burlar la censura, ¿podría la otra lengua cumplir una función parecida?

A menudo escuchamos que no conviene analizarse en una lengua que no sea la materna o con un analista de lengua diferente a la del analizante. Es cierto que la otra lengua puede implicar un obstáculo. Puede tener un efecto de censura, de resistencia, una manera de garantizar cierto control impidiendo entonces a un sujeto dejarse decir...

Freud nos da un ejemplo de ello en su artículo del *Hombre de los lobos*. En este análisis, la lengua extranjera del paciente está al servicio de un camuflaje subjetivo.

– He soñado que un hombre arrancaba las alas a una ‘Espe’.
– ¿A una ‘Espe’? –Le pregunté–. ¿Qué quiere decir usted con esto?

– Sí; a ese insecto que tiene el cuerpo a rayas amarillas, y cuyos agujonazos son muy dolorosos.

[...]

– A una ‘wespe’ (avispa) querrá usted decir.

– ¡Ah! ¿Se llama ‘wespe’ (avispa)? Creía que el nombre era simplemente ‘Espe’.

[Comenta Freud seguidamente que este sujeto, como otros, aprovechaba el desconocimiento del idioma de Freud para así encubrir sus actos sintomáticos].

– Pero entonces, –continúa el paciente–: ese ‘Espe’ soy yo: S.P. [iniciales de Serge Pankejeff]. La ‘Espe’ es naturalmente una avispa mutilada...³

Es la escucha de Freud más allá del sentido, de no caer en la trampa de que se trataba de una dificultad del idioma del paciente, lo que permite esta revelación que deviene interpretación: “Pero *Espe*, soy yo.”

Pensamos que centrarse sobre todo en la dificultad del dominio de una de las lenguas, tendría que ver con cierta orientación analítica que apuntaría más bien hacia la comprensión.

3. Sigmund Freud, “Historia de una neurosis infantil (caso del “Hombre de los lobos”)", *Obras completas*, tomo VI Madrid, Biblioteca Nueva, 1972, p. 1993.

Al contrario, Freud en este ejemplo adopta otra posición que consiste en estar a la escucha del decir particular del sujeto, al encadenamiento de los significantes, de las homofonías, a los efectos de sentido y de sin sentido (en *pas-de-sens* en francés se escucha “sin sentido” y “paso de sentido”).

Lacan en su conferencia *Breve discurso a los psiquiatras* nos recuerda: “Es completamente erróneo creer que sea ese registro de la comprensión el que entre en juego en el análisis”⁴. Buscar el sentido es permanecer en el terreno de la traducción, en lugar de escuchar lo que se desliza entre significantes y lo que resuena más allá de ellos, más allá de lo que queremos decir. La palabra tropieza y en estos tropiezos es donde un efecto inesperado de sentido puede surgir, un no-sentido. Pero siempre queda un resto, un imposible de decir. No todo puede ser dicho y no por hablar varias lenguas se podría decir más o mejor... Incluso en la propia lengua no todo puede ser dicho. Hay un imposible del decir que hace límite.

“Si no, es desconocer lo intraducible que habita de todas maneras el acto de hablar del que el sujeto es efecto”⁵.

Solo podemos decir a medias (medio-decir: *mi-dire*). La barrera de la lengua no se plantea tan solo entre lenguas diferentes: existe también una barrera en el interior de la lengua. Es una censura estructural, es la estructura de lo inconsciente, la represión como censura de la verdad. Esta censura tan solo la podemos cercar, contornear, o bien, producir síntomas. El psicoanálisis nos muestra que el lenguaje es el resultado de una censura del deseo.

Según Lacan: “El analista, en efecto, no podría adentrarse en ella sino reconociendo en su saber el síntoma de su ignorancia, y esto en el sentido propiamente analítico de que el síntoma es el retorno de lo reprimido en el compromiso, y que la represión aquí como en cualquier otro sitio es censura de la verdad.”⁶

El bilingüismo no debería ser un verdadero obstáculo para un análisis; de hecho, se trata de una trampa fácil para el analista: empeñarse en comprender, traducir, buscar el sentido... desvelaría una posición más cercana a la psicología que al psicoanálisis.

4. Jacques Lacan, “Breve discurso a los psiquiatras”, conferencia del 10 de noviembre 1967, inédito.

5. Paola Mieli, “El espacio de la transmisión: un acto entre lenguas”. Este texto fue publicado por primera vez en el número 4 de la revista argentina *LaPsus Calami*, dedicado a la traducción en psicoanálisis.

6. Jacques Lacan, “Variantes de la cura tipo”, *Escritos*, México, Siglo XXI, 1975, p. 344.

Volvamos ahora sobre esta otra cara del bilingüismo, a ese vaivén de una lengua a otra que, en esos rodeos, lapsus y equívocos, enriquece un análisis y podría también, en cierto modo, sortear la censura.

Freud hablaba varias lenguas y mostraba una sensibilidad especial en relación a estas. Tenemos un valioso ejemplo de ello en su artículo *El fetichismo*⁷. Es el caso de un joven educado en Inglaterra que más adelante se establece en Alemania; el paciente decía haber olvidado prácticamente su lengua materna. Freud escucha la similitud fonética entre el término inglés *glance at the nose*, mirada a la nariz, (*glance* quiere decir “mirada”) y la expresión alemana *Glanz auf der Nase* (*Glanz* quiere decir en alemán “brillo”). La escucha de la homofonía le proporciona a Freud cierta clave de la elección fetichista del objeto “mirada” de ese sujeto.

Un ejemplo más en su artículo del *Hombre de los lobos* donde entran en juego la lengua rusa y la alemana.

Freud se detiene en consideraciones en torno a la lengua materna de ese joven de origen ruso pero educado desde su infancia en lengua alemana y que comenta su terror a una mariposa amarilla. “El paciente explicó un día que en su idioma la palabra mariposa – *Babouschka*– quería decir también «madrecita»⁸. También relató un recuerdo de unas peras muy grandes con rayas amarillas en la piel indicando que, en su idioma, “pera” era *grouscha* y *Grouscha* era también el nombre de la niñera del niño⁹.

En este ejemplo, el bilingüismo funciona como amplificador de los ecos entre las dos lenguas, de las resonancias y abre a nuevas asociaciones.

Freud descubre gracias a la homofonía y a ese pasaje entre las dos lenguas que, detrás del recuerdo encubridor de la mariposa que lo perseguía, se escondía la niñera.

La homofonía, motor de *lalengua*, proviene de la sonoridad y nos muestra la importancia que implica, para los analistas, estar a la escucha de las resonancias de *lalengua* en relación con el síntoma. Lacan en su seminario *Las formaciones del inconsciente*, en relación al olvido del nombre *Signorelli*, señala que “una palabra extranjera es más fácilmente fragmentable y utilizable en sus elementos significantes que una palabra cualquiera en la lengua propia”¹⁰. Este es un aspecto más que puede enriquecer el trabajo analítico en los análisis bilingües.

7. Sigmund Freud, “El fetichismo”, *Obras completas, tomo VII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 2993.

8. Sigmund Freud, “Historia de una neurosis infantil (caso del “Hombre de los lobos””, *op. cit.*, p. 1990.

9. *Ibid.*, p. 1991.

10. Jacques Lacan, *El Seminario, libro V. Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Paidós, 1957, p. 60.

Los análisis bilingües plantean numerosas preguntas: ¿Qué funciones puede cumplir la otra lengua? ¿Por qué en un momento dado se cuele una palabra de una lengua distinta a la que es utilizada entre el analizante y el analista o en una lengua que no es la materna? ¿Qué pasa o no pasa en ese vaivén entre lenguas? Todas estas preguntas se plantean dentro de un marco particular: el espacio de la relación transferencial.

¿Síntoma? ¿Resistencia? ¿Censura en juego en la represión...? ¿Pero quizá también la posibilidad de decir en una de las lenguas lo que resulta censurado en la otra? ¿Lo que está prohibido puede colarse en el entre-dicho? Una palabra puede esconder y a la vez desvelar un deseo reprimido.

De la misma manera ocurre en los sueños, y no solo donde las representaciones tienen a veces que ser expresadas en la lengua materna por el analizante. Pero en otros momentos de ciertos análisis, la lengua extranjera procura una distancia que funciona como frontera, como borde a cierto goce ilimitado.

Esta otra lengua permite así acercarse a ciertos contenidos inconscientes imposibles de decir en la lengua materna. ¿Podríamos considerarla en estos casos, como uno de *los nombres del Padre*? “Será necesaria la lengua francesa como intermediaria para que se apacigüe poco a poco esa relación tormentosa a la lengua materna, marcada por una herida irremediable. Será necesario ese paso por el francés para intentar cercar ese punto anónimo de ‘sí...’”¹¹

Sin embargo, nos sorprende encontrar tan pocas referencias en Lacan sobre las dos lenguas o más en el curso de un análisis. A pesar de que estaba al acecho de las homofonías y equívocos que ponía en juego a lo largo de toda su enseñanza y que está repleta de ejemplos de ello. Incluso el concepto de *lalangue* que inventa a partir de un lapsus suyo. Dominique Simonney localiza el momento del “nacimiento de *lalangue*”¹².

Quizá Lacan estaba principalmente a la escucha de un *saber-hacer* con *lalangue*, lo que supera la particularidad de las lenguas, no dando demasiada importancia a las diferentes lenguas. Un analista puede reconocer las huellas de goce sin necesariamente tener un gran conocimiento de la lengua extranjera.

11. Georges-Arthur Goldschmidt, *Le poing dans la bouche*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 27. La cita es de traducción propia.

12. Dominique Simonney, “Lalangue en questions”, *Essaim* n° 29, Paris, érès, 2012, p. 7.

Citemos a Paola Mieli: “El pasaje de una lengua a otra es la posibilidad de encontrarse con la naturaleza misma del acto de hablar, es porque [...] el acto de hablar pone en juego un saber-hacer con *lalangue*, por lo que sobrepasa la particularidad de las lenguas”¹³.

Volviendo a Lacan. En su seminario *Las formaciones del inconsciente* hace la siguiente observación: “nunca es indiferente que nuestros pacientes bilingües, o que simplemente conocen una lengua extranjera, cuando en un momento dado tienen algo que decir, lo digan en una u otra lengua. Este cambio de registro siempre les resulta, no lo duden, mucho más cómodo”¹⁴.

¿Cómo entender esa palabra “cómodo”? ¿Como censura y desvío de un conflicto psíquico? ¿Ocultar y al mismo tiempo realizar un deseo reprimido? ¿Pero también, quizá, como el camino que un sujeto encuentra para evitar esa censura?

En *La interpretación de los sueños*¹⁵, Freud nos muestra que la censura impone disfraces, deformaciones, pero, igualmente, esos desvíos a los que obliga permiten nuevas asociaciones, nuevos contenidos, por tanto, nuevas sorpresas. Podríamos entonces destacar un aspecto creativo obligado por la censura.

Para terminar, ¿se puede pensar el bilingüismo como una estructura particular, en la que no se trataría de dos lenguas pegadas la una a la otra, sino como una banda de Moebius, de dos dimensiones, pero con una sola cara, un solo borde?

Partimos de una lógica no de oposición entre dos lenguas diferentes, sino de una forma de continuidad entre ellas, tal la estructura de la banda de Moebius en la que derecho y revés no son opuestos, no están separados por un borde que debería franquearse, ya que hay tan solo un borde y es la propia torsión lo que crea derecho y revés.

13. Paola Mieli, *op. cit.*

14. Jacques Lacan, *El Seminario, libro V. Las formaciones del inconsciente, op. cit.*, p. 44.

15. Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños”, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

DÉJÀ PARU

Lapsus 1 : *S'orienter*, automne 2021

Edit Mac Clay, C'est par là que *je s'oriente*; **Francis Hofstein**, Le sens de l'orientation; **Jérémie Salvadero**, Atopie; **Maiwenn Noël**, *S'orienter...*; **Florian Conil**, Note de bureau. Comment s'inscrit du savoir?; **Frédéric Pellion**, *Zielvorstellung*; **Elizabeth Núñez González**, Restauration imaginaire de la détermination symbolique. De l'identité à la question du sujet; **Martine Glomeron-de Brauwer**, *S'orienter* dans la nomination. Nomination, garantie; **Claude Lecoq**, Savoir de la contingence; **Elizabeth Núñez González**, Restauración imaginaria de la determinación simbólica. De la identidad a la cuestión del sujeto

Les numéros de la revue *Lapsus* déjà parus sont disponibles en fichier PDF sur le site de L'instance lacanienne : www.linstancelacanianne.com/publications

Achévé d'imprimer en décembre 2022