

« Les nœuds ça s'imaginent et, plus exactement, ça ne s'imaginent pas »

« Les nœuds ça s'imaginent et, plus exactement, ça ne s'imaginent pas »[\[1\]](#)

Bernard Lecœur

Après la lecture du numéro 102 de La Cause du Désir, Bernard Lecœur situe une inquiétante étrangeté pour le psychanalyste : l'expérience du nœud borroméen.

Tel qu'en parle Freud, l'inquiétante étrangeté touche aux limites de l'imaginaire et témoigne d'une déroute de l'image ainsi que de son émancipation.

Une toute autre dimension de *l'Unheimlich* s'est faite jour lorsqu'une pratique, parfaitement inédite pour la psychanalyse, est venue brouiller les cartes de la reconnaissance imaginaire. Cette pratique repose sur une immersion du corps dans un espace pour le moins original. C'est la situation produite par l'exercice auquel Lacan a consacré la fin de son enseignement, celui d'une pratique concrète des nœuds et dont il s'est efforcé d'éclairer les effets produits sur celui qui s'y adonne.

Que se passe-t-il lorsqu'un sujet, animé du désir de rendre tangible la fabrication du nœud borroméen, tente la performance d'une monstration qui ouvre sur un au-delà de la mise à plat, ordonnée par un dessin ?

La pratique concrète du nœud implique de ne pas battre en retraite devant la matière : corde, papier, balle de ping-pong voire chambre à air... et donc, aussi, de ne pas reculer devant

la fréquentation incontournable du trou. Le maniement de pareils solides, indique Lacan, révèle combien le corps, toujours prisonnier de la sphère, reste empoté. Celui qui s'y emploie se retrouve, le plus souvent, très à l'étroit et même coincé dans un enchevêtrement où se conjuguent l'impuissance, l'inhibition et l'inquiétante étrangeté [2].

La pratique du nœud borroméen est un mode de présentation de l'étrangement familier, parfaitement distinct de l'expérience du reflet. La différence repose sur une rencontre avec un imaginaire d'un autre genre, insensible à la reconnaissance, où la dimension du semblable fait défaut. Chercher, fouiller, parcourir en tous sens, à l'aide d'une manipulation du nœud, s'accompagne toujours d'un embarras plus ou moins discret qu'ignore aussi bien l'apprentissage d'un art quelconque du nœud qu'une science du tressage. C'est un exercice qui défie la pensée pure, la transparence d'un *cogito*, et consiste à penser avec et par un corps toujours prêt à *sphère* une idée du réel. La tâche est complexe, le nœud étant ce à quoi l'esprit est le plus rebelle. La prise en main du nœud comporte le risque d'une erreur de croisement, désoriente et bouscule tout effort d'anticipation. Dès l'instant où les notions d'intérieur et d'extérieur se conjoignent, que l'intime et l'*extime* se raboutent en une continuité troublante, surgit une butée à l'économie du savoir.

Comment se présente l'inhibition face au nœud ? Ça n'est pas une inhibition intellectuelle, un gel de la pensée aux prises avec le savoir. Plutôt est-ce ce que Freud a appelé une auto-inhibition. De celle qui – le sujet plutôt satisfait de son état ressenti comme très confortable – ne veut plus faire « aucun pas qui le rapprochât de la fin du traitement » [3]. En somme, devant le nœud s'éprouve une réserve capable d'inhiber un moment de conclure. Reste à l'analyste de ne pas s'en faire un destin. « Se briser à la pratique des nœuds, c'est briser l'inhibition » [4].

[1] Lacan J., « Conférences et entretiens dans des universités

nord-américaines », *Scilicet*, Paris, Seuil, n°6/7, 1975, p. 59.

[2] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Seuil, 2005, pp. 46-48.

[3] Freud S., « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF, 1985, p. 232.

[4] Lacan J., « Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines », *op. cit.*, p.60.

Passé et mariage

Veuillez vous connecter pour accéder à cet article.

[Se connecter](#)

Le travail permanent

Avant de commencer, je souhaiterais vous remercier et tout particulièrement Carolina Koretzky de m'avoir invité à participer à cette après-midi de résistance intellectuelle [1].

Je pense que nous tous, ici, sommes d'accord sur la nature de l'ennemi contre lequel nous luttons, bien que nous ne lui donnions pas tous le même nom. Qu'on l'appelle hyper-modernité ou post-modernité, ultra-libéralisme ou néo-libéralisme, nous constatons ses effets dans nos chairs, dans nos métiers, dans notre rapport au temps, etc.

Ainsi, je souhaiterais vous exposer les grandes lignes de la recherche que je mène actuellement, et qui donnera lieu à une publication cet automne, pour mettre des mots sur ces effets, sur ce nouveau « malaise dans la culture », et tenter d'en mieux comprendre les causes et de proposer quelques solutions. Pour cela, la méthode que j'adopte est de ne pas partir du général mais plutôt du très particulier, pour ne pas dire du personnel.

Nous avons rappelé que le groupe d'étude chargé par le Ministère de l'Éducation nationale de concevoir les nouveaux programmes de philosophie a voulu supprimer les questions de la subjectivité, du bonheur et du travail. Aux dernières nouvelles, la notion du travail sera rétablie en morale et politique, sous la forme du couple : « la société et le travail ». Tant mieux, mais cela ne répond pas à la question fondamentale. S'ils voulaient la supprimer, c'était au nom d'une exigence, au demeurant parfaitement légitime, d'allègement du programme. Autrement dit, ces universitaires très compétents ont considéré que la notion « le travail » était superflue, mais pas « la technique ». D'où la question : comment est-ce possible ?

Le travail, en effet, c'est ce à quoi nous passons le plus de temps, c'est ce qui nous permet d'assurer notre subsistance, de nous intégrer socialement, de sublimer nos pulsions, de donner un sens à notre existence. Toute la pression qu'on fait subir aux élèves avec le Bac ou *Parcoursup*, c'est au nom du travail vers lequel ils finiront par s'orienter. C'est, enfin, une question absolument classique de l'histoire de la philosophie. Je repose donc la question : comment est-il possible que des professeurs chevronnés et respectés aient pu considérer que le problème du travail pouvait être passé sous silence ?

À cette question vient s'en ajouter une autre, plus personnelle, qui est à l'origine de ma recherche. Je rencontre

énormément de gens que leur travail rend malheureux. Et je sais, pour connaître beaucoup de psychanalystes, que vous faites ce même constat dans vos cabinets. Le cas des suicides chez France Télécom ou dans la police est bien sûr le plus visible, mais il y a aussi un indice qui ne trompe pas : les magazines comme *Challenges* ou *Management*, qui consacrent des dossiers tout le temps au bien-être au travail. Le marché s'est emparé de ce problème avec un incroyable cynisme, mais je ne veux pas m'attarder là-dessus. Ce qui m'importe, c'est de répondre à cette question : pourquoi est-il évident pour moi et pour beaucoup de gens de ma génération, sans même parler de la génération suivante, que le travail n'est pas un lieu d'émancipation alors que ça l'était pour les générations antérieures ?

Si je suis ces deux questions, j'aboutis au constat d'un paradoxe : aujourd'hui, nous travaillons tout le temps et en même temps nous ne travaillons plus, selon le sens que l'on donne au terme « travail ». En effet, par travail on peut entendre d'un côté les activités nécessaires à notre survie : nous produisons pour consommer, ce qui nous permet de reconstituer notre force de travail pour recommencer à produire. C'est le travail-châtiment divin dans la Genèse, la tâche de l'animal ou de l'esclave dans l'Antiquité et j'en passe. D'un autre côté, le travail est aussi l'ensemble des processus par lesquels l'homme transforme la nature et extériorise la conscience de soi. On admet volontiers que la *scholè* grecque ou *l'otium* latin, c'est-à-dire le loisir, soient aussi une forme de travail. Enfin, de nombreux penseurs comme Marx, Freud ou Arendt admettent la possibilité d'une synthèse entre les deux, que le travail a beau être physiquement pénible, il permet de se discipliner, de se dépasser, et puis, plus prosaïquement, de se libérer de la tutelle pour devenir autonome. Je vous renvoie, par exemple, au film grec *Her Job* de Nikos Labôt, sorti le mois dernier, dans lequel Panayiota, l'héroïne, en trouvant un job de femme

de ménage dans un centre commercial, peut sortir de chez elle, de son rôle de mère au foyer, prend confiance en elle, se libère progressivement de son mari, etc.

L'analyse que je propose dans mon livre est que la première forme du travail a envahi la deuxième : tout notre temps, y compris notre temps libre, est désormais formalisé comme un processus de production-consommation. En d'autres termes, tout ce qui ne produit pas directement de la valeur marchande, ou qui ne permet pas d'augmenter à terme notre productivité, est considéré comme du temps perdu et donc n'est pas seulement condamné moralement ou socialement, mais *nié*, rendu impossible. Nous sommes tout le temps occupé, il est devenu quasiment impossible de s'ennuyer, de contempler, de lézarder. Nous sommes toujours en train de *faire* quelque chose.

Quand je regarde mes élèves, par exemple, mais aussi de nombreux adultes, je vois des gens qui dès qu'ils ont un instant d'inactivité, par exemple une pause de cinq minutes entre deux heures de cours, sortent leur téléphone et font quelque chose : envoyer un message, prendre une photo, jouer à un petit jeu débile. Ce faisant, ils créent de la valeur, à cause de la publicité ou de l'achat des *data*, ou alors ils se « vident la tête », ce qui est devenu la condition *sine qua non* pour pouvoir recommencer à produire.

Ainsi, l'important est de *faire* quelque chose, n'importe quoi, tant que c'est rentable, que ça produit de la croissance, même si c'est nuisible, immoral ou crétin. Ainsi, au lieu de *ne rien faire*, nous *faisons rien*. Nous usons ainsi non seulement les ressources naturelles, parce que jouer sur son smartphone nécessite de l'électricité, des batteries au lithium et j'en passe, mais aussi nos propres forces. C'est pourquoi je dis que nous vivons dans une *société de consummation*, qui considère comme normal et même qui valorise le fait de détruire la vie c'est-à-dire non seulement les êtres vivants, les êtres humains dans leur *chair*, mais aussi leur potentiel de créativité, leur intelligence.

C'est cet « esprit du temps » qui, d'après moi, explique aussi bien la volonté de faire disparaître le travail au profit de la technique, que l'omniprésence des neurosciences dans le discours politique. D'abord parce que le travail a été tellement déshumanisé, dévitalisé et formalisé par la technique que *tout se passe comme si* comprendre le travail ne nécessitait plus que de comprendre la technique. L'agriculture intensive n'a plus affaire à de la matière vivante, qui a son rythme propre, qui dépend des saisons ou de la qualité du sol. Dans les hôpitaux ou les EHPAD, le temps de toilettes ou de soin est calibré à la minute près, qu'importe la personne qu'on a face à soi. Les enseignants sont conduits à évaluer de plus en plus les compétences des élèves, non seulement les compétences scolaires, mais aussi les compétences psychosociales. Pour le dire très vite : le travail n'est plus un travail vivant, c'est-à-dire qui suppose que celui qui transforme une matière est en même temps transformé par elle, comme c'est le cas, par exemple, avec le transfert.

La *société de consommation* en séparant l'homme de la nature et de son propre corps le plonge dans un monde entièrement technicisé, dans lequel n'existe que ce qui est mesurable, quantifiable, ne serait-ce que pour pouvoir lui attribuer une valeur marchande. Or vous ne pouvez pas mesurer *l'émancipation*. Vous ne pouvez pas mesurer la *joie*. Un algorithme ne peut vous dire que ce qu'il y a de plus efficace pour réaliser une tâche, pas ce qu'il y a de plus *agréable* ou de *réconfortant*, ou de *bouleversant*.

Ainsi, est-ce que les neurosciences ont des effets discursifs ? Sans doute, mais je dirais qu'elles sont d'abord *elles-mêmes* un effet discursif. Je crois qu'elles ne sont pas dangereuses en tant que sciences, car elles ont des choses à nous apprendre sur l'être humain, et que les rejeter pour elles-mêmes serait aussi absurde que rejeter la génétique à cause de l'eugénisme ou la physique nucléaire à cause de la bombe atomique. Ce qu'il faut comprendre, c'est pourquoi les

neurosciences sont encouragées par le pouvoir économique et politique. Ce n'est pas seulement pour leurs retombées économiques directes : faut-il rappeler le cas d'Edward Bernays, neveu de Freud, qui utilisa ses découvertes dans les relations publiques et la publicité ? La psychanalyse pourrait être rentable et donc financée. Mais selon moi, c'est plutôt un problème de langage : la psychanalyse, comme la philosophie d'ailleurs, parle une langue que l'idéologie actuelle ne peut pas comprendre parce qu'elle ne rentre pas dans les cases du techno-formalisme. Nous disons, nous, que ce qu'il y a d'humain en l'homme, sa liberté, sa créativité, ses émotions, sa culture, ne peut être traduit que par des mots et non par des chiffres. Que la *qualité d'être* ne peut être quantifiée. Qu'un enfant ne se réduit pas à une somme de compétences. Que la valeur d'une œuvre n'est pas fonction du nombre de « vues » sur les réseaux. Que le « travail bien fait » ce n'est pas le plus productif ou le plus rentable. Que l'intelligence ne peut être et ne sera jamais artificielle. Bref, il est urgent de ré-apprendre à travailler, c'est à dire de nous remettre en contact avec le vivant en nous et hors de nous, et par conséquent, aussi, à ré-apprendre à *ne rien faire*.

[1] Thomas Schauder est écrivain et professeur de philosophie. Son site : <https://thomasschauder.fr/>

Texte issu d'une intervention à l'après-midi préparatoire au Congrès Pipol 9, « Irréductibilité de l'inconscient, une suppression manquée », organisée le 25 Mai 2019 par l'ECF et la direction du Congrès Pipol 9.

(Titre de la rédaction)

Le secret de la transmission

La transmission préoccupe les parents reçus au CPCT. Elle revêt différentes formes allant du souhait, spécifiquement humain, de perdurer au-delà de sa propre existence à la crainte d'induire des attitudes, des symptômes à la génération suivante. Là s'origine bien souvent la culpabilité des parents, animés du désir de bien faire, soucieux d'une transmission qui se voudrait idéale. Si certains pensent la transmission dans un déterminisme où la ressemblance se poursuit inmanquablement d'une génération à l'autre, tel l'adage populaire « *tel père, tel fils* », en psychanalyse la transmission relève de cette mémoire propre à l'inconscient dans lequel se loge un malentendu fondamental. C'est pourquoi ce qui se transmet se fait souvent à l'insu du parent, n'est pas toujours ce qu'il croit et implique la décision inconsciente de l'enfant.

La transmission est une question insistante dans la vie de chacun, aux conséquences multiples. Ce dont on hérite peut faire l'objet de récriminations – « ma mère ne m'a pas appris à être mère » – ou se révéler un appui dans l'existence. Ainsi Sartre dans son autobiographie écrit : « Le beau geste du père l'avait marqué : il garda toute sa vie le goût du sublime et mit son zèle à fabriquer de grandes circonstances avec de petits événements » [\[1\]](#).

Si la transmission revêt une telle place, c'est que chacun a l'intuition ou a pu constater que la transmission de ce qui circule d'une génération à l'autre est constituante pour lui. L'interrogation sur la transmission, sa persistance, indique « qu'il y a toujours quelque chose à résoudre dans les liens familiaux, comme s'il y avait là quelque chose à comprendre, comme s'il y résidait toujours un problème non résolu dont la solution est à chercher dans ce que la famille a de caché » [\[2\]](#). Ainsi, réside au cœur même de la transmission un secret. Car « la famille est essentiellement unie par un secret, elle

est unie par un non-dit » [\[3\]](#), un secret sur la jouissance du père et de la mère, sur le rapport sexuel entre les parents, que la pièce de Cocteau, *Les parents terribles* illustre très justement. Quelque chose de la sexualité demeure un secret pour chacun et c'est un secret qui n'a pas de contenu. Car au-delà de l'énigme de la sexualité parentale, c'est la condition humaine elle-même qui est étrange : D'où vient-on ? Comment une rencontre entre un homme et femme se produit-elle ? Comment devient-on un homme ? Comment devient-on une femme ?, etc. Les identifications, les traditions et sagas familiales ne sont que des réponses pour appréhender les figures du réel auquel chacun a affaire. Ces figures sont multiples : la prématurité de la naissance, le réel de la procréation, celui de la différence des sexes, le réel de la jouissance maternelle, la réalité sexuelle, etc. C'est dans la famille que l'enfant apprend la langue à partir de laquelle il va traiter la rencontre avec le réel qui l'effraie.

L'enfant s'appuie d'autant plus sur la langue de l'Autre qu'il est « prodigieusement ouvert à tout ce que l'adulte lui apporte du sens du monde » [\[4\]](#). « La famille, écrit J.-A. Miller, dans l'inconscient est primordialement le lieu où l'on apprend la langue maternelle ». L'enfant apprend *la langue* familiale, elle affecte le corps, et c'est dans la façon dont *la langue* a été parlée et entendue que réside la prise de l'inconscient, que réside l'incidence des relations familiales sur la formation des symptômes.

De cette opération langagière qu'effectue la rencontre avec un père et une mère, ou plus précisément, ceux qui occupent ses fonctions pour l'enfant, demeure toujours un reste non interprétable, non symbolisable. Ce reste irréductible fait de la famille le lieu d'une transmission toujours symptomatique et un lieu d'interprétation inépuisable. Car la transmission n'est pas affaire d'hérédité mais de contingence, de nomination et de désir.

[\[1\]](#) Sartre J.-P., *Les mots*, Paris, Gallimard, 1977.

[2] Miller J-A., « Affaires de familles dans l'inconscient », *La lettre mensuelle*, n° 250, 2006, p. 8.

[3] *Ibid.*, p. 9.

[4] Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, *Les écrits techniques de Freud*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 60.