

Se laisser traverser

« Nous n'avons aucune hospitalité pour notre jouissance et c'est cela qui fait qu'on la localise en l'autre »[\[1\]](#) disait Éric Laurent lors du Forum européen Zadig en Belgique en décembre 2018[\[2\]](#). Pourtant, dans le prolongement de la théorie du sujet formalisée par Lacan, Jacques-Alain Miller énonce non seulement que « le sujet lacanien est impensable sans un partenaire »[\[3\]](#), mais que son « partenaire essentiel [...] est l'objet petit a , c'est-à-dire quelque chose de sa jouissance »[\[4\]](#). Il articule ces trois points : le statut du sujet est d'être incomplet ; une part de son incomplétude est « quelque chose de lui-même » ; le partenaire, c'est celui avec qui le sujet joue sa partie. La question qui découle de cette définition du sujet est : comment le sujet se débrouille-t-il avec son altérité, avec son/ses partenaire/s, avec sa jouissance ? Si certains localisent leur jouissance en l'autre pour mieux la rejeter, d'autres se la coltinent pour en faire usage : c'est un choix. Ainsi, il y a bien un autre destin que le rejet : composer avec cette intime altérité, se débrouiller avec sa jouissance.

C'est un fait : à la fin d'une analyse, s'il y a traversée du fantasme, il n'y a en revanche aucune traversée de la pulsion. La jouissance attenante à la pulsion est inéliminable, elle est au-delà et en-deçà du sens. Aussi, autant se faire à l'idée que tout de la jouissance ne se résorbe pas dans le symbolique. Que faire, qu'en faire, donc ? Quand J.-A. Miller propose de faire un bon usage du symptôme, il explique qu'il ne s'agit pas de s'en débarrasser (le guérir, le laisser derrière soi), « c'est au contraire y être vissé, et savoir y faire. [...] Le bon usage du symptôme n'est pas une expérience de vérité. C'est plutôt de l'ordre, si j'ose dire, de prendre plaisir à sa jouissance, d'être syntone avec sa jouissance. »[\[5\]](#)

Être syntone avec sa jouissance peut se réaliser dans certaines créations *sinthomatiques*. À la différence du symptôme qui déploie une chaîne de signifiants, le *sinthome* noue : il est un lieu – lieu à entendre ici non pas en tant qu'une adresse, mais en tant qu'agencement de places. Le sinthome, « de faire nœud, fait aussi arrêt »[\[6\]](#) : c'est-à-dire arrêt du défilé de la chaîne signifiante, localisation de la jouissance, et surtout il est « solidaire de la constatation du fait qu'il n'y a pas de rapport qui puisse s'écrire concernant la jouissance sexuelle pour tout vivant plongé dans le langage. »[\[7\]](#) « Être syntone avec sa jouissance », n'est pas à entendre comme un « jouir sans entraves », évidemment, mais bien plutôt comme : savoir y faire avec ce non-rapport.

Le metteur en scène, chorégraphe, *performer* Vincent Thomasset a démarré son travail d'auteur scénique avec l'écriture d'un lieu : *Topographie des forces en présence*[\[8\]](#). Ce texte, inaugural dans son parcours, est évolutif : depuis 2007, V. Thomasset le reprend régulièrement au gré des invitations dans différents festivals. Debout face à un pupitre où sont disposées des feuilles imprimées, légèrement de trois-quart et décalé par rapport au centre du plateau, il lit, vite ; son débit de parole est précipité, parfois les mots sont mâchés, une hâte le pousse à lire. Il tourne les feuilles comme un musicien ses partitions, et ponctue ses mots, ses phrases, de gestes précis et fougueux de bras, de mains, de doigts. Il « parle en mitraille »[\[9\]](#). Pour chaque performance, V. Thomasset choisit des bouts de textes, des fragments piochés dans différents textes qu'il a écrits depuis. L'agencement du matériel langagier ne se fait pas par le sens, mais en fonction du lieu et du moment de la performance, livrant ainsi plutôt des bouts de réel, que des histoires organisées avec un début et une fin ; il s'agit pour lui de « parler des choses sans en parler »[\[10\]](#). Le texte produit par la succession de ces fragments, crée du rythme, des dynamiques ; V. Thomasset

dit viser un rapport « plus direct et intuitif au savoir ». Un savoir qui n'est pas capitonné par un sens : V. Thomasset explique plutôt « avoir des motifs dont je voudrais parler qui se transformeraient en micro-fictions, en narration, qui se transformeraient assez immédiatement. » Quand on assiste à cette lecture-performance, on peut être dérouté car ça ne veut rien dire : ça veut jouir ! *Topographie des forces en présence* témoigne de combien la pulsion, plus que la signification, est le moteur, le principe de l'être parlant. En « parlant des choses sans en parler », V. Thomasset, branché sur son corps, livre cet état mouvant des pensées qui fulgurent, il se sert de la parole pour approcher un savoir qui n'est pas du côté de la vérité (sens), mais toujours en mouvement : il propose une fugue de sens. Ainsi on entend, plutôt que des dialogues qui tendraient vers une tentative de communication, *la langue* de V. Thomasset. Ses textes n'ont pas pour principe le *vouloir-dire* à l'Autre ou à *partir* de l'Autre mais racontent plutôt en sous-texte ce « là où ça parle, ça jouit [...] ». [\[11\]](#)

Si l'on se penche sur les énoncés, le texte est tout à fait banal, quotidien. Mais ce qui compte c'est cette rapidité, cette fulgurance, que l'on entend lors de la lecture. V. Thomasset raconte qu'il a appris la sténographie, et que cette technique d'écriture à l'ordinateur lui permet d'écrire aussi vite que sa pensée – ce fait n'est pas du tout anecdotique : « J'écris au moins aussi vite que ma pensée, enfin j'arrive à suivre ma pensée. » Cette pensée n'est pas organisée selon une logique rationnelle et narrative. Elle est fluctuante, elle échappe, elle achoppe sur des mots, rebondit sur eux. Le temps de la performance, il nous fait éprouver ce que Lacan dit du sujet : « Le sujet est toujours cette chose évanouissante qui court sous la chaîne des signifiants » [\[12\]](#) Quand il lit, nulle interprétation classique du texte, mais bien plutôt un recours à la scansion, à la ponctuation gestuelle pour dire les mots et leur donner une résonance matérielle : il nous fait entendre les mots dans leur chair, le texte est lu dans sa *motérialité*. Dès l'écriture, l'objet voix est impliqué :

« quand j'écris, je relis beaucoup, je parle très vite, à voix basse, en répétant des bouts de texte. » Il résume : « Quand je lis j'implique mon corps, lire me chorégraphie ». En effet, la performance est une sorte de « traversée physique et mentale » : le rythme et le corps sont, dit-il, des « résurgences de mes moments d'écriture. »

Sa performance fonctionne comme un dispositif : il rassemble fragments de textes, mise en voix et corps par la lecture dans un espace donné. Le nouage se fait au plateau, qui est un lieu : « l'espace c'est quoi... c'est un endroit dans lequel on peut se déplacer avec la pensée et avec son corps et quand tu arrives à rassembler les deux c'est assez satisfaisant ; ça permet de trouver une espèce d'équilibre. » À la lisière entre théâtre et danse, sa performance matérialise ce qui le traverse, et si l'on ne cherche pas trop à comprendre le sens de tout cela, chaque spectateur peut, à l'instar de V. Thomasset, « prendre plaisir à sa jouissance ». En effet, il raconte : « C'est un vrai kiff, d'être physiquement en train de lire, c'est un vrai plaisir. Mais ça j'ai appris avec le temps à le mettre plutôt en sourdine, j'essaye plutôt d'atténuer les effets de plaisir de lecture en public. C'est à la fois convoqué et à la fois (*moment de suspens, blanc, il ne termine pas sa phrase*). » Oui : le *sinthome*, c'est « le seul lieu où, pour l'homme qui s'embrouille, finalement, ça va. » [\[13\]](#)

Dans *Topographie des forces en présence*, on assiste à une partie : V. Thomasset joue sa partie avec un objet, quelque chose de lui-même. L'objet voix est son partenaire, il est traversé par son objet : le sujet, divisé, « se vérifie de ce qu'un objet le traverse sans qu'ils se pénètrent en rien ». [\[14\]](#)

Ce partenaire étranger, partenaire essentiel du sujet, qu'est l'objet *a*, objet prélevé sur le corps du sujet, fait le joint

entre le sujet du signifiant et son réel. Dans les performances de V. Thomasset, et particulièrement dans *Topographie des forces en présence*, l'objet voix permet de faire la soudure entre le signifiant et le signifié. L'objet, en tant que support du sujet, se cache dans le déploiement de la parole analysante, mais aussi dans la manière *sinthomatique* qu'il a de parler. L'usage de l'objet définit le style du sujet : « C'est l'objet qui répond à la question sur le style, que nous posons d'entrée de jeu. »^[15] V. Thomasset nous fait entendre lors de ses performances que le style est une énonciation. Le dispositif créé nous fait éprouver comment un sujet peut faire bon ménage avec sa jouissance, tout en l'inscrivant dans le lien social qu'est le temps de la performance.

^[1]Laurent E., « Discours et jouissances mauvaises », *Hebdo-Blog*, n°155, 1^{er} décembre 2018, publication en ligne (<http://www.hebdo-blog.fr>).

^[2] Texte issu du Séminaire de Toulouse « Accueillir la différence », organisé par l'ACF Midi-Pyrénées en 2018-2019.

^[3]Miller J.-A., « La théorie du partenaire », *Quarto*, n°77, juillet 2002, p. 10.

^[4]*Ibid.*, p. 13.

^[5]*Ibid.*, p. 30.

^[6]Brousse M.-H., « L'amour du sinthome contre la haine de la différence », *La Cause freudienne*, n°62, mars 2006, p. 25.

^[7]*Ibid.*

^[8]V.Thomasset était invité au Théâtre Garonne de Toulouse le 13 avril 2019 à l'occasion du Week-end Lacan « Inconscient politique » organisé par l'ACF-Midi-Pyrénées.

^[9]Cette expression est de Patricia Loubet, qui participe avec

Vanessa Sudreau, Baturalp Aslan et moi-même au Cartel Littoral. Le Cartel Littoral organise des rencontres publiques avec des metteurs en scène et chorégraphes à l'issue d'une représentation de leur spectacle dans les théâtres toulousains (partenariat avec le Théâtre Garonne, le Théâtre de la Cité, la Place de la danse).

[10] Toutes les citations de V. Thomasset sont extraites de la rencontre publique qui s'est tenue à l'issue de la performance qu'il a donnée le 13 avril 2019 à Toulouse, rencontre modérée par le Cartel Littoral.

[11] Lacan J., *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 95.

[12] Lacan J., « Conférence à Baltimore », *La Cause du désir*, n° 94, novembre 2016, p. 15.

[13] Miller J.-A., *op.cit.*, p. 35.

[14] Lacan J., « Ouverture de ce recueil », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 10.

[15] *Ibid.*

Ségrégation ou séparation

« Ségrégation » vient du latin, *segregatio* « séparation », dérivé de *segregar*, « séparer du troupeau », définie par le Littré comme « l'action par laquelle on met à part, on sépare d'un tout, d'une masse »*. L'étymologie et la définition qui en découlent renvoient à la notion de séparation. Mais peut-on associer si facilement ces deux termes ? La notion de ségrégation n'est pas particulièrement un concept psychanalytique, contrairement à celle de séparation. La

ségrégation, dans sa définition même suppose un troupeau, un agrégat. Elle ne peut se produire qu'à partir de la constitution initiale d'un groupe alors que la séparation, au sens psychanalytique du terme, concerne le sujet.

La question qui m'a orientée pour ce travail fut la suivante : les formes de ségrégation actuelles viseraient-elles ce qui a de plus singulier en chacun de nous, autrement dit seraient-elles le rejet voire parfois la haine de ce qui nous sépare de façon irréductible de l'autre mais aussi de nous-même ?

À la source de la fraternité, la ségrégation

Lacan introduit d'abord la ségrégation comme origine de tout discours, inhérente aux lois du langage lui-même. En reprenant Ferdinand de Saussure, il met en évidence que le langage est une structure essentiellement différentielle qui façonne la réalité humaine. Le langage préétabli dans lequel le sujet va entrer se définit suivant un ordre symbolique, désigné par Lacan par le Nom-du-Père. Celui-ci, construit à partir d'oppositions signifiantes, produit des différenciations, des catégorisations, avec son lot d'interdits et de prescriptions qui permettent un certain ordonnancement du monde. Lacan, dans *Le Séminaire XVII*, avance cette thèse essentielle de la ségrégation comme origine de la fraternité : « Tout ce qui existe est fondé sur la ségrégation, et au premier temps la fraternité. Aucune autre fraternité ne se conçoit même, n'a le moindre fondement, le moindre fondement scientifique, si ce n'est parce qu'on est isolé ensemble, isolé du reste. »^[1] Cette thèse découle de l'interprétation par Lacan du mythe de Totem et Tabou. « Le vieux papa les avait toutes pour lui, ce qui est déjà fabuleux – pourquoi les aurait-il toutes pour lui ? – alors qu'il y a d'autres gars tout de même, qui eux aussi peuvent peut-être avoir leur petite idée. On le tue le vieux papa. [...] Pour avoir tué le vieux, le vieil orang, [...] ils se découvrent frères. Enfin ? Cela peut vous donner quelque idée sur ce qu'il en est de la fraternité »^[2]. Ainsi pour Lacan, une

des conséquences du meurtre du père est que les hommes se reconnaissent comme frères. La fraternité dont il nous parle n'est donc pas une affaire de consanguinité mais bien plutôt un effet de discours, une nomination. Si la ségrégation est de structure, aucune chance donc de la faire disparaître chez les êtres parlants que nous sommes.

La ségrégation au temps du discours de la science

Au cours de l'année 1967, à plusieurs reprises, Lacan prophétise « une extension de plus en plus dure des processus de ségrégation »^[3] en lien avec la remise en question de toutes les structures sociales par la science et de l'universalisation qu'elle y introduit. Si tout discours est ségréгатif, tous les discours ne produisent pas le même type de ségrégation. Lacan s'arrêtera particulièrement sur les formes de ségrégation qui découlent du discours de la science, car celui-ci transforme considérablement notre monde en produisant un sujet nouveau, universalisable « qui n'a pas de sexe, d'âge, de nom, ni d'appartenance religieuse ou de nationalité »^[4]. Ce qui est démontré par la science vaut pour tous. Ainsi attrapé, le discours de la science est profondément déségréгатif. Mais alors comment entendre que pour Lacan cette homogénéisation des êtres humains entre eux n'est qu'une illusion et produit, au contraire, des ségréгations qui se multiplient à l'infini ?

« Le mode universel semble ne pas avoir de limite alors qu'il en a [...]. Le mode universel a ses limites dans ce qui est strictement particulier. Il a ses limites dans ce qui est ni universel, ni universalisable, et que nous pouvons appeler, avec Lacan, le mode de jouissance »^[5]. Ce mode universel, nous dit Jacques-Alain Miller, n'empêche pas que l'on se gêne. Ce qui nous gêne et qui peut engendrer à l'occasion de la haine, c'est bien la façon particulière dont l'Autre jouit.

Nous pouvons constater quotidiennement qu'il ne suffit pas de

dire que l'Autre est pareil pour que ce soit opérant. Malgré les avancées scientifiques, nous continuons à nous gêner, à être gêné par ce que l'Autre a de plus particulier, son mode de jouissance. Et nous pouvons même rajouter que plus la particularité de l'Autre est rejetée, plus elle tend à se revendiquer de façon radicale.

La particularité ne se laisse pas ravalier ainsi. On voit aujourd'hui émerger une prolifération de petits groupes, de petits clans qui se fondent à partir d'identifications issues d'un mode de jouissance particulier. Dans le domaine de la sexualité notamment, de nombreuses communautés se créent à partir d'une identification à un mode de jouissance sexuelle (gay, lesbien, *bears*, *leather*, *butch*, *fem*, etc.).

Par exemple, la communauté *bear* (ou communauté de l'ours) apparue dans les années soixante-dix, est une subdivision de la communauté gay. Des hommes se sont rassemblés en réaction à une tendance lourde imposant une allure et une culture de plus en plus formatées, et excluant de fait les homosexuels ne répondant pas aux codes établis. On perçoit par cet exemple ce double mouvement d'une déségrégation qui entraîne une nouvelle forme de ségrégation. La revendication pour que soit reconnue un mode de jouissance non reconnu jusque-là est d'abord effectivement déségrégative mais elle entraîne dans le même mouvement une nouvelle ségrégation, une ségrégation de ceux qui ne rentrent pas dans ce groupe. Plus les revendications identificatoires se multiplient, plus la ségrégation se pluralise. On voit ici le sans limite de ce processus.

La séparation, une alternative à la ségrégation ?

Mais alors que dit la psychanalyse face à cet intraitable de la ségrégation ?

Le discours de la science n'a pas réponse à tout, il bute lorsqu'il s'agit de répondre aux paradoxes de la jouissance et c'est bien à cet endroit-là que la psychanalyse a sa place.

L'universel de la psychanalyse n'est pas le même que l'universel promu par le discours de la science. Face à l'Homme universel du discours de la science, la psychanalyse promeut l'universalité du sujet, c'est-à-dire un universel du singulier.

La question cruciale de notre époque, que Lacan posait déjà en 1967 porte sur la séparation des hommes entre eux. « Comment faire pour que des masses humaines, vouées au même espace, non pas seulement géographique, mais à l'occasion familial demeurent séparées ?^[6] ». La déségrégation radicale que produit le discours de la science « désépare » les sujets entre eux, si nous pouvons utiliser ce néologisme ou pour le dire autrement avec les mots d'Alice Delarue « rien dans l'absolu ne sépare les sujets de la science entre eux »^[7]. Nous pourrions donc avancer avec Lacan que c'est faute d'une certaine séparation que les processus de ségrégation se multiplient.

La praxis analytique vise quant à elle à l'extraction de l'objet, à ce que le sujet analysant puisse apercevoir cette séparation radicale d'avec l'autre mais aussi et surtout avec une partie de lui-même afin qu'il bricole à partir de cette expérience subjective singulière une réponse qui fasse lien social.

* Texte issu du Séminaire de Toulouse « Accueillir la différence », organisé par l'ACF Midi-Pyrénées en 2018-2019.

[\[1\]](#) Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, p. 132.

[\[2\]](#) *Ibid.*, p. 131.

[\[3\]](#) Lacan J., « Proposition du 9 octobre 1967. Première version », *Ornicar ?*, *Analytica*, vol. 8, 1978.

[\[4\]](#) Gault J.-L., « La naissance de la science : une lecture de

« La science et la vérité » », *La cause du désir*, n° 84, Paris, Navarin, mai 2013, p. 62

[5] Miller J.-A, « L'orientation lacanienne. Extimité », enseignement prononcé dans le cadre de l'université Paris VIII, leçon du 27 novembre 1985

[6] Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 1981, p. 363.

[7] Delarue A., « Pluralisation des ségrégations », *L'Hebdo Blog*, n° 176.

Aimer son symptôme ?

Veillez vous connecter pour accéder à cet article.

[Se connecter](#)

Faire de la ségrégation un joyau

L'Arabe du futur, la bande dessinée de Riad Sattouf, « raconte l'histoire vraie d'un enfant blond et de sa famille dans la Libye de Kadhafi et la Syrie d'Hafez Al-Hassad »* [\[1\]](#).

Quatre tomes pour l'instant, découpent son enfance jusqu'aux années collège, un parcours qui se partage entre l'Occident et le Moyen-Orient.

Le monde de R. Sattouf est un monde de contrastes qui rend visible différentes modalités de ségrégation. Il y a celles qui sont issues de la tradition, d'un monde imprégné de totalitarisme et de religion, et celles plus occidentales, issues du discours de la science où la jouissance de *chaque un* pose problème à l'universalisation des modes de jouissances. Chacune a sa violence, chacune éclaire « la haine de la façon dont l'Autre jouit »^[2].

L'Arabe du futur est la traduction d'un exil intime, conséquence de la haine de l'Autre. Pour autant, la création originale de cette bande dessinée à laquelle la langue vient en appui, transforme la ségrégation en un joyau.

Riad naît à Paris en même temps que son père accouche de sa thèse en histoire contemporaine.

Son père, cadet d'une famille sunnite très pauvre de Ter Maleeh en Syrie, vise l'obtention d'un signifiant pour lui prestigieux : docteur en histoire. Sa mère, d'origine bretonne, se consacre à leur famille, laissant ses propres ambitions pour son mari, un homme en qui elle croit. La soutenance de thèse se solde par une grande déception pour Abdel-Razak : « mention *Honorable* ». La déception s'étend à la France : « C'est nul, pays de racistes »^[3]. Il déprime, postule pour un poste de maître de conférences et accepte la proposition faite par l'université de Tripoli. La famille part donc pour la Libye, Riad a un an. Il y découvre un environnement hostile, qui le place dans l'urgence de trouver une issue à une menace qui n'est pas toujours visible.

Une nomination prestigieuse reçue très tôt de la part de sa grand-mère maternelle, « C'est un génie ! » (Il dessine très bien), complète sa position subjective confortablement installée dans un certain narcissisme : « Homme parfait », « Longs cheveux blond platine épais et soyeux », « maniéré et délicat », « l'air légèrement satisfait »^[4]. C'est dans ces

dispositions qu'il rencontre sa grand-mère paternelle : « Elle dit qu'il est très beau et qu'il ressemble à une fille avec ses cheveux longs »^[5]. Conséquence immédiate sur la décision du père de Riad : il faut lui couper les cheveux car il ressemble à Brigitte Bardot. La blondeur est associée à la longueur et par extension à la femme.

Puis il y a cette nomination adressée à l'enfant dès qu'il paraît : *Yahoudi* ! (Juif). « C'est le premier mot que j'ai appris en syrien. »^[6] Les cousins, de véritables terreurs pour l'enfant, le traitent inlassablement de juif en prenant soin de le rapporter à sa mère : « fils de juive ».^[7]

Le très jeune Riad a repéré que la présence de sa mère, femme occidentale non voilée, est extrêmement embarrassante pour l'oncle Mohamed. Elle sera d'ailleurs insultée, menacée de mort jusqu'à ce que se dévoile l'objet de la haine : « La juive ! Un homme chaque jour dans la voiture de son mari »^[8]. Le cousin qui profère ces insultes fait ici référence aux séjours prolongés de la mère en France.

Le rejet de Riad mais aussi de sa mère, auprès de laquelle il passe de longues journées jusqu'au retour du père, est rejet de la jouissance d'une femme, une jouissance fantasmée. Elle est en contradiction avec le discours religieux « prescriptible sur ce que doit être le rapport sexuel »^[9]. *Yahoudi*, ce qui est haï, concerne en définitive la jouissance d'une femme.

En France, la ségrégation porte sur un autre mode de jouir : la voix. Efféminée, caricaturée par de nombreux enfants, elle rappelle à nouveau son rapport particulier au masculin. Le grand-père maternel, grand amateur de femme, s'en inquiète au point de craindre que le petit Riad ne devienne « une tata ». Il sera la risée de certains élèves au point de se retrouver très isolé, rejeté et moqué. Les années collège, alors qu'il

s'est installé en France avec sa mère et ses deux frères, seront cruelles. Et toujours cette mise en évidence de ses manières et de sa voix efféminée.

Riad Sattouf parle très bien de cela : « L'école des garçons, j'en ai eu conscience très tôt car j'en étais exclu par les garçons eux-mêmes. Je n'avais pas la voix comme il fallait car elle était efféminée. Je ne courrais pas aussi longtemps qu'eux car je m'essoufflais très vite. Il y avait des comportements à avoir vis-à-vis des filles ou des pensées qu'il fallait avoir si l'on voulait être considéré comme les autres hommes. Je m'en suis moqué car je ne pouvais pas en faire partie. »^[10]

On retrouve dans la bande dessinée cet aspect où l'on voit l'enfant s'essouffler en courant derrière un ballon, renoncer et se tourner vers les filles qui jouent à la corde à sauter. Il joue et fait le commentaire suivant : « Ce fut une immense révélation, je devins une fille comme une autre. »^[11]

La féminisation humiliante de son nom sera le point vif des moqueries adolescentes : « Hey Grillade Sattouf, ma touffe, notre touffe ! »^[12] Son humour exquis, sa manière de faire usage de la langue et du dessin l'ont extrait de la ségrégation jusqu'au succès. Il répondait à Mathilde Serrell qui l'interrogeait sur son désir de postérité : « J'aimerais donner mon nom à des collèges. Les mecs seraient méga saoulés – *P'tain ça saoule, j'suis à Sattouf !* Voilà mon idée de la postérité ! »

Dans son histoire, la haine de l'autre s'est portée sur plusieurs aspects mais l'objet le plus intime visé fut sans nul doute la voix, faisant trou dans le discours des traditions tout autant que dans l'idéal phallique. *L'Arabe du futur* est l'envers de la ségrégation, « J'ai trouvé à me limiter en dessinant mon quotidien ».

* Texte issu du Séminaire de Toulouse « Accueillir la différence », organisé par l'ACF Midi-Pyrénées en 2018-2019.

[1] Sattouf R., *L'Arabe du futur*, Éditions Allary, Quatrième de couverture.

[2] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Extimité », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'Université Paris VIII, leçon du 13 novembre 1985, inédit.

[3] Sattouf R., *L'Arabe du futur*, *op.cit*, p.10.

[4] *Ibid.*, p.7.

[5] *Ibid.*, p.34.

[6] *Ibid.*, p.78.

[7] Sattouf R., *L'Arabe du futur 4*, Éditions Allary, p.138.

[8] *Ibid.*, p. 236.

[9] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Extimité », *op.cit.*, leçon du 13 novembre 1985, inédit.

[10] France Culture, *Master Classe*, émission de Mathilde Serrell du 24/07/19.

[11] Sattouf R., *L'Arabe du futur 3*, Éditions Allary, p. 116.

[12] Sattouf R., *L'Arabe du futur 4*, *op.cit*, p.248.

« Un heureux événement »

Loin d'être un documentaire, ce film est remarquable, non pour ses qualités cinématographiques, mais pour son parti-pris : témoigner avec justesse du procès de subjectivation d'une grossesse et d'un accouchement par une femme singulière^[1]. Ce qu'il réussit avec finesse, justesse et drôlerie.

En effet, nombre de documentaires réalisés sur ce thème ont adopté un point de vue d'observateur, rarement, comme dans cette comédie de Rémi Bezançon, un point de vue intime.

Enfanter n'est pas naturel

Le film montre que la maternité peut être à la fois éprouvante et satisfaisante pour une femme, mais qu'elle n'a rien de naturel. Le naturel en ce domaine relève de l'imagerie d'Épinal, soit, de la croyance. Les avancées scientifiques en matière de procréation et de gestation le démontrent. On a ainsi récemment entendu vanter la greffe d'un utérus dans la perspective de pallier les difficultés de gestation, ou encore de la possibilité qui pourrait être offerte aux femmes qui travaillent pour Google et Apple de congeler leurs embryons afin de ne pas perturber leur carrière en ayant un enfant à un moment inopportun.

Dans nos contrées, la contraception, l'IVG, les modes diversifiés de procréation, toutes les inventions de la médecine scientifique, font de la maternité un choix. Cette possibilité de choix d'avoir ou non un enfant ruine à elle seule l'idée d'un processus naturel.

Une femme peut aspirer à enfanter sans éprouver la nécessité de passer par un homme. Une femme peut désirer un enfant et vouloir l'élever en compagnie d'une autre femme. Une femme peut aussi bien ne pas éprouver du tout cette aspiration à l'enfantement. Cependant que des hommes, alors même qu'ils n'enfantent pas peuvent être tentés par l'expérience

parentale. Dès lors que procréation, gestation, relations sexuelles ne sont plus indissociables, toutes les combinaisons deviennent envisageables.

Dans ce film où la procréation est réalisée de la façon la plus classique, une femme, un homme, un coït, de l'amour, on s'aperçoit que tomber enceinte selon la formule consacrée et devenir mère ne sont pas des prérequis et nécessitent au contraire une élaboration, des ajustements.

« Vous avez un corps, d'où procède votre imaginaire. Vous êtes surgi de cette chose fabuleuse, totalement impossible, qui est la lignée génératrice, vous êtes né de deux germes qui n'avaient aucune raison de se conjuguer, si ce n'est cette sorte de loufoquerie qu'on est convenu d'appeler *amour*. *Ils font l'amour* – au nom de quoi, grand dieu ? [\[2\]](#)»

Ici c'est l'homme qui demande à sa femme de lui donner un enfant : « J'ai envie d'un enfant de toi » dit-il, elle lui répond « Fais-le moi ». On y reconnaît ce que Lacan nomme la métaphore de l'amour où chacun donne à l'autre ce qu'il n'a pas. Mais l'amour ne suffit pas, le désir est requis d'entrer dans le jeu. « [...] le sujet comme l'Autre, pour chacun des partenaires de la relation, ne peuvent se suffire d'être sujets du besoin, ni objets de l'amour, mais qu'ils doivent tenir lieu de cause du désir [\[3\]](#)».

L'instinct maternel n'existe pas

On vérifie également dans ce film que l'instinct maternel n'existe pas, pas de fibre maternelle réflexe. On peut entendre au début de la grossesse que les bébés y sont qualifiés de chiants par Josiane Balasko, la mère de Barbara, l'héroïne.

Dans le règne animal c'est plus simple, un code écrit d'avance surdétermine les actions à accomplir, pour se nourrir, pour se reproduire, pour s'occuper de sa progéniture etc. Pour nous tout est modifié du fait que nous parlons, que nous devons

demander pour obtenir. C'est le temps de la grossesse qui permet ou non à une femme de s'habituer à la nouveauté surprenante qui modifie son corps et va bouleverser sa vie après la naissance.

S'habituer à sa grossesse

Le film décline avec finesse et humour ce que l'on peut appeler le parcours subjectif d'une femme enceinte, de la découverte de la grossesse jusqu'à l'accouchement.

Elle dit « J'ai pensé à ces neuf mois, neuf mois pour rêver de notre bébé, le sentir bouger, lui parler, le caresser, j'ai le vertige, neuf mois de bonheur total. » Au plan suivant elle vomit dans les toilettes. Le chemin ne se révèle pas aussi idyllique que prévu.

Elle dit un peu plus tard « J'avais peur – j'étais habitée par un autre – un étranger qui modifiait mon corps... Un être qui me commandait de l'intérieur. C'est lui qui me réveillait tous les matins, lui qui me faisait oublier mes préceptes végétariens. » Un « parasite^[4] » dans son corps de femme, selon le mot de Lacan. La subjectivité maternelle et la féminité se distinguent ici nettement et corroborent le fait qu'une femme se construit subjectivement à partir d'un *n'avoir pas*, alors que la mère est celle qui a. Autrement dit, *plus elle a, moins elle est*, trait caractéristique de la position féminine abondamment commenté par J.-A. Miller.

Elle est d'abord touchée dans son corps, dans son corps comme organisme qu'elle ressent comme dérangé par un événement de corps, un réel dont elle ne sait rien. Au départ, elle ne se le représente pas. Elle s'affronte, de ce fait aux limites qui lui sont imposées de l'intérieur par la grossesse. Sa féminité qui procède pour une part de l'illimité a d'abord maille à partir avec ces limites.

Son corps se modifie et le regard entre en jeu. Son image dans le miroir est touchée. Le regard de l'Autre qui entérine la

nouvelle forme est requis qui détermine son rapport à un « être belle », c'est-à-dire à sa valeur phallique. Son narcissisme en souffre. « C'est justement là que j'ai rencontré le phénomène le plus fabuleux [dit Lacan] qui se réalise de ceci, que l'homme [...] aime son image comme ce qui lui est le plus prochain, c'est-à-dire son corps. Simplement, son corps, il n'en a strictement aucune idée. Il croit que c'est moi. Chacun croit que c'est soi. C'est un trou. Et puis au dehors, il y a l'image. Et avec cette image, il fait le monde. [5]»

Barbara dira un peu plus tard : « je suis trop grosse il faut que je fasse un régime ». Elle est mise en demeure de réaménager temporairement sa mascarade, soit la façon dont elle se donne à voir avec les signes de sa féminité.

Les hormones !

Puis, vient, pour Barbara, un renversement : sa grossesse devient un enchantement la transformant en petit volcan. À partir du quatrième mois, elle dit s'être enfin sentie épanouie : elle ne pensait plus qu'à l'amour, ses hormones étaient en folie, comme si elle avait enfin atteint le sommet de sa féminité. Elle retrouve une liberté dans la jouissance de son corps sur le versant du plaisir là où auparavant, les symptômes de sa grossesse accentuaient le versant déplaisir. C'est précisément à ce moment-là que son compagnon se trouve empêché « Je ne peux pas, ça bloque » dit-il.

Une particularité de l'hystérie

Dans ce film, elle exemplifie également la difficulté, voire le refus de s'inscrire dans un cadre pour le sujet hystérique. La scène amusante de préparation à l'accouchement la montre quittant la scène. Elle dit : « je refuse de respirer comme une chienne », « de rejoindre le troupeau ». En somme, de faire, comme les autres, ce qu'on lui demande de faire dans ce type de dispositif. Elle affirme « ne pas être qu'une

matrice ».

Dans ce fil, on peut lire le début de la grossesse comme un refus du corps qui glisse alors sur la pente de la réalité, qui est moins habillé par l'image, et sa mascarade s'en trouve fragilisée.

Les mots de l'accouchement

La crudité des mots de Barbara à propos de l'accouchement rend compte de la violence de cet événement où une femme côtoie la mort et la vie, le sang, le déchet, la douleur qui précèdent l'instant de la rencontre avec l'enfant. Il apparaît alors en chair et en os et change de statut, d'imaginaire il devient réel.

Elle dit « les jambes écartées, le sexe béant et dégoulinant de sang ». Elle dit « je ne suis que spasmes et convulsions, pourquoi ma mère ne m'a rien dit ? ». Elle dit aussi « Dans un accouchement c'est ça, on vous déchire à l'intérieur et on vous recoud ». La grossesse et l'accouchement provoquent chez Barbara, une dépréciation de son image, ce dont elle souffre.

Elle glissera un certain temps sur la pente de la déssexualisation, de la déféminisation. Elle dira « Tellement de gens m'avaient touchée. Tout était désacralisé. Un sexe n'avait plus rien de sexuel. Un endroit de passage décousu, cousu, mais jamais vraiment cicatrisé ».

Enfin le rapport de Barbara à son enfant, à l'allaitement, à la séparation d'avec son compagnon, ou encore à elle-même, la porte à déclarer « J'ai pas le droit d'être malheureuse. Je suis devenue maman ce serait indécent non ? Avoir un bébé c'est la plus belle chose au monde non ? C'est de la théorie tout ça. »

[\[1\]](#) Film de 2011, réalisé par Rémi Bezançon avec Louise Bourgoïn, Pio Marmai.

[2] Lacan J., *Le phénomène lacanien*, texte établi par J.-A. Miller, Nice, Section clinique de Nice, 2011, p. 23.

[3] Lacan J., « La signification du phallus », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 691.

[4] Lacan J., *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 143.

[5] Lacan J., *Le phénomène lacanien*, *op.cit.*

Saint Martin à la ferme

Le débat concernant le traitement ou la consommation des animaux existe depuis l'Antiquité et a fait l'objet de nombreuses réflexions philosophiques. Mais le discours autour des droits des animaux connaît depuis quelques années un tel essor, accompagné d'un accueil mondial enthousiaste, que la psychanalyse a à considérer en cela que ce phénomène questionne ce qu'il en est de l'éthique du sujet au XXI^e siècle.

Comment en effet expliquer l'engouement et le développement de la pratique du véganisme durant cette dernière décennie ? De façon générale, nous associons le plus souvent le véganisme avec le fait de ne pas manger de la chair animale, ni de produits issus des animaux. Mais le véganisme ne se limite pas au domaine de la nourriture. Il est également lié au mouvement de droits des animaux. Être végétarien exige de ne pas se vêtir de tissus issus des animaux. Être végétarien interdit aussi d'utiliser des produits qui sont testés sur des animaux. Cela implique de condamner toute recherche faite sur ces derniers ainsi que de lutter en faveur de leur bien-être. Ainsi, les corridas, les zoos, les cirques, sont considérés comme des espaces de

divertissement barbares. Dès lors, il est possible de poser qu'être végétarien est un style de vie. Un style de vie qui, selon ses membres, repose sur un idéal, la visée d'un monde *sans cruauté* [1] et qui se base sur des principes moraux spécifiques [2].

Comme l'affirment les membres de cette communauté, le végétarisme n'est pas un choix diététique mais un choix éthique.

Le Séminaire de Lacan sur *L'Éthique de la psychanalyse*, et notamment l'apologue de saint Martin, nous permet d'éclairer un point de ce choix éthique qui résonne si fort chez les sujets aujourd'hui.

Saint Martin coupe en deux l'étoffe dont il est vêtu et donne la moitié à un mendiant. Lacan se demande si ce geste peut être interprété comme un signe d'amour ou de simple bienfaisance car, après tout, il n'est qu'une « simple question d'approvisionnement [3] ». Saint Martin donne ce qu'il a et en cela, déjà, on pourrait interpréter son geste comme n'étant pas un signe d'amour. Il donne ce qu'il a car, lui, il interprète ce que le mendiant veut au niveau du besoin. Mais peut-être, nous dit Lacan, « au-delà du besoin de se vêtir, mendiait-il autre chose, que saint Martin le tue, ou le baise [4] ». Ce que saint Martin tue serait le plan du désir, dans la mesure où Lacan nous a appris à le situer au-delà du registre du besoin et de la demande.

Pour Lacan, cet apologue illustre ce qu'il en est de l'amour imaginaire, de l'altruisme. Le geste altruiste atteste du fait que « J'imagine leurs difficultés et leurs douleurs au miroir des miennes [5] ». En ce sens, il est l'autre face de l'égoïsme, dans la mesure où il s'agit d'une relation entre egos. Selon Lacan ce point est bien illustré par le principe de l'utilité de Bentham. Le maximum de bonheur pour le plus grand nombre de ceux dont on considère l'intérêt, le calcul des plaisirs et des peines, les siens et ceux des autres, repose sur la relation entre semblables et la répartition

égale des biens. Ainsi, sacrifier une part de son plaisir pour le bien de l'autre ne contredit pas son égoïsme. Au contraire, protéger quelque chose de l'image de l'autre c'est d'autant plus important dans la mesure où c'est sur cette image que nous nous constituons comme *moi*. C'est sur ce point que Lacan place la « puissance convaincante de l'altruisme. Ici, aussi bien, la puissance uniformisante d'une certaine loi d'égalité [...]. Dénominateur commun sans doute d'un respect de certains droits que l'on appelle [...] élémentaires, mais qui peut aussi bien prendre la forme d'exclure de ses limites, et aussi de sa protection, tout ce qui ne peut s'intégrer dans ses registres [6] ». Agir de sorte que l'image de l'autre reste intacte, de façon qu'une certaine égalité soit maintenue, se trouve pour Lacan à la base des droits élémentaires que l'on reconnaît à l'autre. Cependant, baser une morale sur ce point ouvre sur la possibilité de l'exclusion de tout ce qui ne relève pas de ce registre imaginaire.

En ce sens, Lacan souligne que cet équilibre maintenu au niveau imaginaire « c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain [7] ». L'on pourrait dire alors que la morale de l'utilité se base et illustre bien ce qu'il en est de la relation imaginaire entre semblables. Mais ce qu'elle voile, c'est ce que Freud nous a enseigné, c'est-à-dire que dans toute relation avec le semblable, entre en jeu la relation avec le prochain, avec le *Nebenmensch*, avec ce qui reste étranger et fait donc intervenir la pulsion de mort.

Lacan développe aussi un axe qui met en valeur la fonction de l'ordre symbolique dans le geste de saint Martin. Si l'on prend ce geste au niveau des biens, il nous faut nous demander ce que c'est que ce morceau d'étoffe. « Le textile, dit Lacan, est d'abord un texte. [8] » Il atteste de l'invention et de la production humaine. En tant que produit il entre dans le circuit des échanges entre les hommes, ce qui fait qu'il a une valeur d'usage. Lacan souligne que Bentham a bien situé le

lien entre les besoins humains et l'ordre symbolique dans sa théorie des fictions. Il y met en premier plan le pouvoir de celles-ci et pointe qu'elles servent à répartir les plaisirs et les peines. Autrement dit, ce qui relève des fictions, c'est-à-dire de l'ordre du langage, détermine le plaisir et peut devenir objet de répartition et de partage.

L'incidence du langage sur le plaisir, le fait, démontré par Bentham, de la transformation de besoins supposés naturels en plaisirs façonnés par le langage, conduit Lacan à placer la théorie des fictions de Bentham comme une condition de l'apparition de la psychanalyse. Elle constitue selon lui une théorie « significative du virage qui aboutit à Freud [9] » dans la mesure où elle met en premier plan « la dialectique du rapport du langage avec le réel [10] ». Une fois, donc, réel et fictif séparés, tout ce qui relève de l'ordre symbolique vient au premier plan comme déterminant la conduite humaine et comme ce qui peut entrer dans le circuit des échanges humains. En ce sens, nous dit Lacan, oui, les « besoins de l'homme se logent dans l'utile [11] », c'est-à-dire dans ce qui s'organise à partir de l'ordre symbolique.

Poser comme base éthique de l'action le but de maximum de plaisir à partir d'un certain maniement des fictions, pour le plus grand nombre, produirait une loi juste, pointant le problème du fonctionnement des biens. Seulement, nous dit Lacan, cette conception n'arrive pas à attraper le tout de la conduite humaine et « tout ce discours n'aurait pas de sens si les choses ne se mettaient pas à fonctionner autrement [12] ». Ce morceau coupé par saint Martin démontre bien sa valeur d'usage. Ce que la psychanalyse apporte de nouveau c'est qu'au-delà de cette valeur, promue par l'utilitarisme, il y a sa valeur de jouissance.

Ainsi, d'un côté, Lacan confirme que l'utilitarisme présente les idéaux, les institutions et le droit en tant que fictions qui ont un pouvoir sur la conduite humaine, fictions qui se basent en fin de compte sur un réel : soit ça donne du plaisir

soit de la douleur. De l'autre côté, Lacan souligne la limite de l'utilitarisme en ce qu'il continue à considérer le plaisir comme un bien. « Le moraliste traditionnel, quel qu'il soit, retombe invinciblement dans l'ornière de nous persuader que le plaisir est un bien, que la voie du bien nous est tracée par le plaisir. Le leurre est saisissant [...] car tout un chacun sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche [13] ». Ce qui cloche c'est ce que Freud a situé au-delà du principe du plaisir et que Lacan nomme dans ce Séminaire *das Ding*, soit ce qui ne relève pas de la fiction et qui, dans la dialectique des biens, ne peut pas être partagé. Dès lors, la question de la jouissance entre en jeu et un changement de perspective s'opère concernant ce « morceau d'étoffe ».

Qu'en est-il des principes moraux qui soutiennent le choix du véganisme ?

Dans *La Libération animale*, référence principale du véganisme, Peter Singer pose le principe moral de l'égale considération des êtres sensibles, lequel peut être découpé en deux composantes. D'un côté l'égalité de considération, de l'autre, la sensibilité des êtres, qui se voit mise au premier plan dans la logique de l'argumentation avec l'évidence empiriquement constatée que les animaux soient des êtres sensibles. Singer suit Bentham : « La question n'est pas : "peuvent-ils raisonner ?", ni "peuvent-ils parler ?", mais "peuvent-ils souffrir ?" [14] ». Il propose comme critère absolu de l'action les effets de sensibilité qui en résultent. L'on pourrait ajouter, avec Lacan, que la force de ce fait trouve sa racine dans l'incidence du registre imaginaire sur la construction de notre moi. Humains et animaux sont imaginairement identifiés, de même que leurs douleurs et leurs droits. Ils se trouvent sur une égalité de plans et, en ce sens, ne pas entacher l'image des animaux dévient vital pour le moi. Selon Singer, le mouvement de la libération animale demande des humains « un altruisme plus grand que tout autre mouvement de libération [15] ». Autrement dit, il met au

premier plan la puissance de l'egoïsme qui, lui, sert de base pour la reconnaissance des droits élémentaires des animaux. Cette identification imaginaire fait que « la libération animale est aussi une libération humaine [16] ».

J.-A Miller note, au sujet de ceux qui militent pour les droits des animaux, que : « Sous cette gentillesse de les protéger s'exprime en fait le fantasme de maîtriser leur jouissance inconnue, c'est-à-dire en définitive que faire des animaux des sujets de droits, c'est le rêve d'une domestication universelle. Et en premier lieu d'ailleurs la domestication du fameux être parlant, qui se révèle toujours à la surprise des bonnes âmes un tout petit peu plus sauvage qu'on espérait [17] ».

Ainsi, l'on peut se demander si l'invocation éthique du choix du véganisme ne dissimule pas une tentative d'unifier le corps vivant à l'espèce animale et d'essayer de rendre compte de la souffrance de l'être parlant par le biais de la souffrance du corps de l'animal.

[1] Dans le mouvement des droits des animaux, le terme *sans cruauté* désigne les produits ou les activités qui ne nuisent ni ne tuent les animaux dans le monde.

[2] Principes moraux dont la référence principale est l'œuvre du philosophe utilitariste Peter Singer et celui du juriste anglais Jeremy Bentham.

[3] Lacan J., *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 219.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 220.

[6] *Ibid.*, p. 230.

[7] *Ibid.*, p. 220.

[8] *Ibid.*, p. 268.

[9] *Ibid.*, p. 46.

[10] *Ibid.*, p. 21.

[11] *Ibid.*, p. 269.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, p. 218.

[14] Bentham J., *Introduction aux principes de morale et législation*, Paris, Vrin, 2011, p. 325.

[15] Singer P., *La Libération animale*, Paris, Payot, 2012, p. 421.

[16] *Ibid.*, p. 64.

[17] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. L'Un-tout-seul », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université Paris VIII, leçon du 23 mars 2011, inédit.