

Pluralisation des ségrégations

La ségrégation, sous ses formes actuelles, concerne de façon brûlante la psychanalyse, du moins celle qui est décidée à ne pas *rendre les armes* « devant les impasses croissantes de notre civilisation » [\[1\]](#). « La montée d'un monde organisé sur toutes les formes de ségrégation », disait Lacan en 1967, voilà ce à quoi la psychanalyse a été très tôt sensible, « ne laissant pas un de ses membres reconnus aux camps d'extermination » [\[2\]](#).

Ce qui m'a servi d'orientation, pour ce travail, est une citation de Lacan extraite d'une courte intervention qu'il avait faite à propos d'un exposé de Michel de Certeau dans un Congrès à Strasbourg en 1968. La voici : « Je crois qu'à notre époque, la trace, la cicatrice de l'évaporation du père, c'est ce que nous pourrions mettre sous la rubrique et le titre général de la ségrégation. Nous croyons que l'universalisme, la communication de notre civilisation homogénéise les rapports entre les hommes. Je pense au contraire que ce qui caractérise notre siècle, et nous ne pouvons pas ne pas nous en apercevoir, c'est une ségrégation ramifiée, renforcée, se recoupant à tous les niveaux, qui ne fait que multiplier les barrières. » [\[3\]](#)

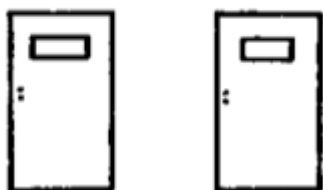
Ces propos, qui ont été tenus en France il y a plus de cinquante ans, en pleine révolution libertaire et sexuelle, illustrent à quel point la lecture de Lacan peut éclairer notre présent et nous permettre d'« entrevoir la grimace de l'avenir qui nous attend » [\[4\]](#). Pour qualifier l'essor de ce nouveau racisme, qui diffère du racisme antique [\[5\]](#), Lacan parle de *ségrégation ramifiée, renforcée, qui se recoupe et multiplie les barrières*, et il la met en rapport avec l'évaporation du père, à entendre, ainsi que nous le verrons, comme l'ébranlement de l'ordre symbolique qui découle de

l'essor du discours de la science. Mais quelle logique peut bien sous-tendre cette dialectique entre l'évaporation du père et la pluralisation des ségrégations ? Et quelle politique et orientation clinique en déduire, pour la psychanalyse ?

La ségrégation du temps de la primauté du symbolique

Avant de parler de cette nouvelle forme de ségrégation, Lacan avait abordé cette question à quelques reprises. En 1957, dans le texte des *Écrits* « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », alors qu'il s'attache à démontrer en quoi les structures du langage déterminent le sujet, son inconscient, son corps, il prend l'exemple de la « ségrégation urinaire » [\[6\]](#).

HOMMES DAMES



Cette image de « deux portes jumelles », écrit Lacan, symbolise l'impératif symbolique auquel est soumis l'individu occidental (mais Lacan précise que cela concerne aussi la grande majorité des communautés primitives) dès lors qu'il se trouve hors de la sphère privée et doit satisfaire à ses besoins naturels. Dans l'espace public, son corps doit s'ordonner au regard des lois de la ségrégation urinaire. Il s'agit en fait des lois du langage, qui délimitent ici deux places parfaitement séparées, « juxtaposition de deux termes » qui produit « une précipitation du sens inattendue » [\[7\]](#).

Rappelons que, comme Lacan l'a développé au début de son enseignement en prenant appui sur les travaux de la linguistique, et notamment de Ferdinand de Saussure, un signifiant tout seul ne veut rien dire. Le signifiant ne peut

prendre signification que s'il y a un autre signifiant ($S_1 - S_2$) ; on le voit ici avec le binaire homme / femme. C'est la valeur différentielle du signifiant, qui est donc ségrégatif par essence. Et puisqu'il faut la combinaison d'au moins deux signifiants pour obtenir un effet de signification, c'est-à-dire la production d'un signifié – en l'occurrence, c'est le signifié de la différence sexuelle –, Lacan soutient que le signifiant détermine le signifié : « le premier vient à refléter sa lumière dans la ténèbres des significations inachevées » [8]. C'est le primat du symbolique sur la dimension pulsionnelle – ou, pour le dire en termes ultérieurs, sur la jouissance.

Pour Lacan, à cette époque, les lois du langage qui viennent organiser la jouissance des sujets sont articulées à un ordre symbolique, soutenu par la figure d'un Autre garant de la loi, le Père. Je me réfère à sa reprise du mythe d'Œdipe construit par Freud, qui situait le Père comme exception qui permet que s'organise une communauté (c'est le père mythique de son essai *Totem et Tabou*), mais aussi comme agent de la castration, comme un agent civilisateur qui invite le sujet à renoncer à une part de satisfaction pulsionnelle, à se plier à la loi de l'interdit de l'inceste pour pouvoir prendre sa place dans le cours de la civilisation. Lacan reprend donc le mythe œdipien pour en extraire le père en tant que *nom* – c'est le Nom-du-Père –, en tant qu'opérateur de la métaphore paternelle qui donne à la jouissance une « signification phallique, normativante, commune » [9]. La jouissance est contenue, ordonnée et distribuée dans la mesure où elle prend un sens phallique, sens qui découle de l'instauration du Nom-du-Père dans le champ symbolique.

Le discours de la science et le désordre symbolique

Dans les années qui vont suivre, Lacan va remettre en cause le Nom-du-Père en proposant sa pluralisation. Il avait prévu de tenir, en 1963, un Séminaire sur « Les Noms-du-Père »,

séminaire qui n'aura finalement jamais lieu du fait de son exclusion de la Société française de psychanalyse [10]. La pluralisation du Nom-du-Père signifie que celui-ci devient une fonction qui peut être remplie par d'autres opérateurs ; d'autres nominations non-standard peuvent occuper cette place et venir mettre de l'ordre dans la jouissance. Le Nom-du-Père, « On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir » [11], dira Lacan dans son Séminaire *Le sinthome*, après avoir montré comment pour James Joyce, c'est le « se faire un nom » qui tient lieu de Nom-du-Père. C'est-à-dire qu'« On peut se passer de lui donner une consistance, une essence, mais ce qui compte c'est de s'en servir, autrement dit c'est l'usage qui prime. » [12]

Si Lacan est allé vers cette pluralisation de la fonction Nom-du-Père, c'est qu'il a très tôt perçu que le Père était largement entamé par l'essor, dans notre modernité, du discours de la science et du discours capitaliste. Ces discours ont en effet pour caractéristique, rappelle Jacques-Alain Miller, de « détruire la structure traditionnelle de l'expérience humaine » [13], et touchent par conséquent le Nom-du-Père en tant qu'il a rapport avec la question de la *tradition* [14].

Les civilisations, religions et grandes organisations humaines étaient jusqu'à une certaine époque essentiellement orientées vers le Père, au sens où « Le patriarcat comme forme d'organisation sociale semblait être un invariant anthropologique » [15]. Mais l'avènement du discours de la science va produire des mutations profondes du rapport du sujet à la tradition et au Père.

Ce qu'on appelle un sujet, en psychanalyse, n'existe en effet pas de manière immuable. L'inconscient est transindividuel, c'est-à-dire que le sujet dépend pour partie des coordonnées des discours qui dominent l'époque dans laquelle il est plongé. Et le sujet du discours de la science diffère du sujet de la tradition. Dans son texte « La science et la vérité »,

qui date de 1965, Lacan situe comment c'est avec le cogito cartésien que le discours de la science moderne voit le jour. Le sujet théorisé par Descartes se spécifie de s'être séparé, dans l'épreuve du doute méthodique, de tout ce qui fait sa subjectivité, ses croyances, ses traditions, ses identités, pour pouvoir produire « le savoir certain de la science » [16]. C'est « l'ascèse » [17] du savant, qui confère à la science sa « fécondité prodigieuse » (il vaut mieux ne pas être trop encombré par sa subjectivité, ses doutes, ses affects, quand on s'appelle Oppenheimer et qu'on est en train d'inventer la bombe atomique). Ce nouveau sujet produit par la science est « universalisable, puisque nettoyé de toute représentation particulière. Le sujet qui va se retrouver ainsi jeté dans le monde n'a pas de sexe, d'âge, de nom, ni d'appartenance religieuse ou de nationalité » [18].

La part de subjectivité qui existait dans les savoirs traditionnels (philosophie, religion, ...) objectait à leur universalisation. Le discours de la science, lui, produit un double effet, d'universalisation et de déségrégation radicale entre les sujets. Rien, dans l'absolu, ne sépare les sujets de la science entre eux. Dans cette logique, le Père en tant que lieu de la loi, de la tradition, qui organise les ségrégations symboliques qui séparent les sexes, les peuples, n'a plus cours. Et par conséquent, l'universalisation induite par la science a pour effet de remanier les groupes sociaux, de rebattre les cartes quant à ce qui les assemble et à ce qui les sépare.

J.-A. Miller, dans son Cours, pose l'hypothèse que « la Déclaration des Droits de l'homme est la conséquence de la montée en puissance du discours de la science » [19] ; elle traduit « la puissance universalisante » de ce discours. Il est logique que l'émergence de l'idée déségrégative de l'Homme comme universel, par-delà le sexe, l'âge, la nationalité, accompagne l'essor du discours de la science. La science rend visible le fait que l'ordre symbolique traditionnel est fait

de semblants, mixtes de symbolique et d'imaginaire, que l'on peut détacher du réel. Les constructions sociales peuvent dès lors être déconstruites, car elles ne sont pas consistantes au regard des nouvelles possibilités ouvertes dans le réel par le déchaînement du savoir scientifique [20]. Pour garder l'exemple de la ségrégation sexuelle, l'éventail des transformations anatomiques permises par la science pulvérise de fait l'ancienne répartition des sexes.

Plus généralement, si les grandes catégories symboliques se dévoilent comme étant des semblants, alors les frontières qui marquaient auparavant les grandes oppositions signifiantes se brouillent, deviennent floues. Ce n'est plus la loi symbolique qui ordonne les jouissances, ce n'est plus le signifiant qui entre dans le signifié, mais la jouissance des sujets qui cherche une nomination. Quand la réalité est perçue non au travers du prisme symbolique et de ses couples d'opposés, mais plutôt de la dimension imaginaire, tout est mis en continuité [21]. Le binaire homme / femme tend à devenir un continuum avec, entre les deux pôles féminin et masculin, de multiples possibilités quant à la sexuation. L'invention du pronom *iel* comme alternative au binaire il / elle en est un exemple.

Cette universalisation a des conséquences sur les formes de ségrégation : on voit ainsi aujourd'hui comment le fait que les catégories symboliques homme / femme soient touchées a des effets sur l'organisation de la ségrégation urinaire dont je vous parlais tout à l'heure. Aux USA notamment, on a vu émerger de nombreuses revendications, émanant de personnes se définissant comme transsexuelles, queer ou intersexe, pour que les toilettes séparées soient remplacées par des toilettes dites neutres ou non-genrées. La Californie a même voté une loi obligeant les écoles à laisser les élèves transsexuels utiliser les toilettes de leur choix ; tandis que l'État de Caroline du Nord adoptait une loi pour interdire aux transsexuels d'utiliser les toilettes qu'ils souhaitent.

Notons qu'en France, ces revendications sont plutôt portées par des féministes qui militent pour des toilettes mixtes, dénonçant les symboles sexistes associés aux toilettes des femmes (la jupe, le signe de la table à langer toujours placée chez les femmes, ...). Dans un article qu'elle avait écrit à ce sujet, Aurélie Pfauwadel indiquait ainsi qu'à notre époque ce n'est plus la loi symbolique qui ordonne les jouissances, mais « les corps vivants qui imposent leurs jouissances plurielles, déterminant par contrecoup des tentatives désespérées de normalisation » [\[22\]](#).

Au temps de l'évaporation du Père, que J.-A. Miller et Éric Laurent ont aussi appelé dans un cours le temps de l'Autre qui n'existe pas, il ne peut y avoir d'ensemble totalisant, car il n'y a pas d'exception qui pourrait le garantir. L'universalisation contemporaine, indique J.-A. Miller, est plutôt le règne du « pas-tout généralisé », du « pas-tout partout », qui est syntone à la structure de réseau qui caractérise nos sociétés occidentales, réseau auquel répond la ségrégation *ramifiée* dont parle Lacan dans la citation que j'ai prise comme point de départ.

Nous voyons que la remise en cause de la ségrégation traditionnelle, symbolique, dans le domaine de la sexualité produit des effets de continuité, de mélange, de mixité, d'inclusion. Mais on voit aussi de nouvelles réponses ségrégatives qui surviennent en retour ; elles vont de la revendication communautaire qui tente de délimiter de nouveaux sous-ensembles (pour rester dans le domaine de la sexualité, on voit de nouvelles catégories émerger : les pansexuels, les non-binaires, les demi-boys, les féministes racisées, etc.), jusqu'à l'émergence de mouvements extrêmes (fondamentalistes religieux, masculinistes, ...) qui veulent revenir au temps où on savait ce qu'étaient les « vrais hommes » et les « vraies femmes », et rétablir par la violence la différence des sexes.

Universalisation, mondialisation et montée du racisme

Pour avancer sur cette question qui nous occupe aujourd'hui, il est une autre phrase de Lacan qui est, elle, très célèbre : « Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation. » [\[23\]](#) On peut y lire, tout d'abord, que le fait que la science soit déségrégative, c'est-à-dire contre les idéologies, les nations, les différences culturelles, « conduit à une éthique universelle qui fait du développement une valeur [...] absolue » [\[24\]](#). C'est une éthique universelle du développement, du progrès scientifique et technique, mais aussi économique, qui tend à placer tous les peuples sur une même échelle du développement, et à pointer ceux qui seraient sous-développés.

Ensuite, ainsi que J.-A. Miller le commente dans son cours, si « les tribus disparaissent, les tribus virent au peuple, elles virent à l'humanité. [...] la particularité ainsi dissoute dans son lieu [...] tribal naturel, si l'on peut dire, [...] tendrait infailliblement à se reconstituer au sein de l'universel même, et ce, sous la forme [...] de ségrégations multiples » [\[25\]](#). Et J.-A. Miller prend l'exemple des contre-révolutionnaires avec Joseph de Maistre, qui écrivait en 1796, en réaction à l'avènement des Droits de l'Homme : « Il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan ; mais quant à l'homme je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie » [\[26\]](#). L'universalité de l'homme est d'emblée considérée par certains comme nuisible dans la mesure où elle dissout les particularités, et on voit d'ailleurs qu'elle n'a pas fait disparaître les velléités ségrégatives, bien au contraire. Il est aujourd'hui criant que les protectionnismes, les nationalismes, les indépendantismes, les séparatismes qui s'inscrivent dans la concurrence féroce quant au développement entre les peuples, ou les mouvements nostalgiques qui veulent revenir à un monde « d'avant que le discours de la science ait déchaîné ces effets de remaniement » [\[27\]](#) ont partout dans le monde le vent en poupe.

Mais pourquoi l'universalisation engendre-t-elle nécessairement de nouvelles ségrégations ? Pourquoi la particularité des sujets ne peut-elle se dissoudre dans l'universel ? « le mode universel [...] semble n'avoir pas de limites alors qu'il en a » [\[28\]](#). Ces limites, c'est le mode de jouissance de chaque sujet qui, lui, a un caractère de singularité irréductible. Les utopies sociales ont justement pour but d'uniformiser les modes de jouissance, et elles ont toujours échoué. « On n'en a jamais tout à fait fini avec la ségrégation [...]. Rien ne peut fonctionner sans cela » [\[29\]](#), indique Lacan en 1970, précisant que c'est parce que « le a [...] sous une forme vivante [...] manifeste qu'[il] est l'effet du langage ». Le petit a dont il parle se réfère à la dimension pulsionnelle, à la jouissance, dont tout sujet doit pouvoir se séparer en partie en la plaçant dans l'Autre, via le processus des identifications symboliques et imaginaires, pour pouvoir se situer dans le monde et faire lien social. Mais cette opération laisse de côté une part obscure du sujet, à lui-même étrangère, un reste de jouissance que Lacan appelle donc l'objet a [\[30\]](#). « Le sujet [...] est ainsi constitué [...] qu'en lui il y a un moi qui lui est toujours en partie étranger » [\[31\]](#). Si on méconnaît ce mode obscur de jouissance en nous, cette *extimité* selon le mot de Lacan, on a tendance en revanche à le percevoir chez notre prochain, surtout quand on a l'idée qu'il jouit différemment de nous, et cette façon particulière dont l'autre jouit peut susciter la haine. Le voisin nous dérange parce qu'il ne fait « pas la fête comme [n]ous » dit J.-A. Miller ; « On veut bien [...] aimer [son prochain], mais surtout quand il est loin, [...] séparé » [\[32\]](#). Il y a une haine spécialement attachée au voisinage, à la « petite différence », car le voisin représente à la fois le caractère du semblable et celui de l'altérité, et touche à ce point d'extimité en nous.

Il y a donc une tension au fondement du lien social contemporain, que Lacan résumera ainsi : dans ce temps désormais « planétaire » – le terme de mondialisation n'était

pas encore répandu – « comment faire pour que des masses humaines, vouées au même espace, non pas seulement géographique, mais à l'occasion familial, demeurent séparées ? » [\[33\]](#) Le langage, que Lacan reprend à la fin des années soixante sous la forme des discours, a justement pour fonction de nommer, d'identifier, et donc de ségréguer, d'isoler, de séparer les jouissances des corps entre elles.

Pour revenir à cette seconde citation – « Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation » –, on voit que Lacan fait aussi référence au discours capitaliste, qui accompagne le discours de la science et engendre parallèlement un autre universalisme, sous la forme du libéralisme économique. Les sociétés traditionnelles étaient basées, dans une certaine mesure, sur des frontières et un côté « chacun chez soi ». La mondialisation actuelle, du fait de la circulation des biens et des personnes qu'elle entraîne, remet en cause le « chez soi ». Des frontières réelles se multiplient en lieu et place des frontières symboliques qui n'existent plus. Des sujets protestent contre cette libre circulation, contre les délocalisations, et en appellent au protectionnisme économique.

Mais on voit pour autant que « le chacun chez soi est devenu impossible » [\[34\]](#), ainsi que le montre l'actuel fiasco du *Brexit*. Comme « la production des objets manufacturés est [...] pensée à l'échelle de la planète » [\[35\]](#), quelque chose coince dans le rétablissement des barrières : par exemple, si la Grande-Bretagne sort sans accord de l'UE, l'usine Nissan de Sunderland, qui importe des pièces détachées depuis le continent en continu – car c'est moins cher que de faire du stock – ne pourra plus fonctionner et risque d'être délocalisée. La chaîne d'approvisionnement des médicaments sera rompue, et le gouvernement britannique se retrouve à devoir en stocker en grande quantité, etc. Les *brexiters* voulaient se séparer de quelque chose qu'ils percevaient à

l'extérieur d'eux-mêmes, l'UE, pour constituer à nouveau une grande nation indépendante, et ils se retrouvent aux prises avec de multiples effets de séparation interne : en cas de sortie sans accord les écossais menacent de quitter le Royaume-Uni pour demander leur adhésion à l'UE ; les Irlandais, y compris beaucoup de protestants de l'Ulster, refusent le rétablissement de la frontière entre les deux Irlande et préfèrent la paix chez eux à la sortie de l'UE ; et les familles britanniques sont profondément divisées en leur sein entre pro et anti-Brexit, dans un déchirement apparemment comparable à celui qui avait cours en France du temps de l'affaire Dreyfus.

Avec la mondialisation, de nouvelles formes de racisme émergent, qui n'existaient pas sous cette forme au temps où « on ne se mêlait pas » [\[36\]](#). « On se transbahute, dit J.-A. Miller, on se mélange, on se connecte. Il n'y a pas choc frontal des civilisations, mais, au contraire, un extraordinaire mixage des modes de vie, de jouissance et de croyance, qui travaille les identités et les refend de l'intérieur. » [\[37\]](#) Et le retour de bâton, ce sont aussi parfois des haines inédites dans leur caractère mondialisé. On pense bien sûr à Daech, dont l'idéologie sépare le monde entre eux et les infidèles, et qui a su faire point d'appel à des individus depuis l'intérieur même des sociétés occidentales. On pense aussi aux mouvements d'extrême-droite contemporains, qui séparent le monde entre les hommes blancs et les autres, notamment les musulmans. Ainsi Anders Breivik ou, plus récemment, Brendan Tarrant en Nouvelle Zélande, tuent en s'appuyant sur des théories mondialisées comme celle du « grand remplacement » de Renaud Camus. On pense enfin au nouvel antisémitisme globalisé, où se rejoignent en un seul ensemble l'antisémitisme d'extrême droite, celui issu d'une partie du monde musulman, et « l'antisionisme » provenant de l'extrême gauche.

Conséquences sur le lien social et sur la politique de la

psychanalyse

Lacan, dans le Séminaire *...ou pire*, observe les conséquences du déclin de la fonction paternelle et de la ségrégation sur le lien social. La fraternité est-elle une réponse possible à la ségrégation ? Pas vraiment, dit Lacan, car « quand nous revenons à la racine du corps, si nous revalorisons le mot de frère [...] sachez que ce qui monte, qu'on n'a pas encore vu jusqu'à ses dernières conséquences, et qui, lui, s'enracine dans le corps, dans la fraternité du corps, c'est le racisme » [\[38\]](#).

Ainsi que le commente É. Laurent dans son article « Le racisme 2.0 » [\[39\]](#), Lacan fait ici référence aux textes freudiens *Totem et tabou* et « Psychologie des foules et analyse du moi ». Dans le premier texte, rappelons que Freud déplie un mythe selon lequel le meurtre de la figure primordiale du Père de la horde, tout-puissant et jouisseur, par ses fils, permet l'avènement d'une communauté fraternelle dans la mesure où cette jouissance leur est désormais interdite par leur culpabilité envers le Père devenu symbolique. Dans « Psychologie des foules et analyse du moi », Freud s'interroge sur ce qui peut faire tenir les frères ensemble après la mort du Père. Il situe que ces masses fraternelles ont tendance à se réagréger en communautés autour d'un leader, figure du Père, qui vient en place d'Idéal du moi, et auquel chacun des individus s'identifie de façon verticale, ce qui crée en retour une autre identification, horizontale cette fois, qui les unit fraternellement entre eux. Mais il note déjà que, dans certaines foules, la place du chef peut être tenue par autre chose, par exemple une haine que les individus ont en commun [\[40\]](#). Idée qu'il réitère en 1930, dans *Malaise dans la civilisation* : « Il est toujours possible de lier ensemble, dans l'amour, un assez grand nombre d'êtres humains, pourvu qu'il en reste d'autres envers lesquels manifester leur agressivité » [\[41\]](#). Au-delà du Père, la haine peut donc avoir un effet unifiant quant aux masses. Et Freud cite les

ségrégations qui ont cours tant entre les communautés limitrophes – anglais et écossais, etc. – qu'envers les minorités – juifs, tziganes, ... Nous retrouvons la haine du voisin dont nous parlions tout à l'heure.

Dans sa lecture de 1972, Lacan va accentuer le fait que la formation d'une communauté ne se fonde désormais non pas tant de l'identification à un leader que d'un rejet pulsionnel. Comme, au niveau de son identité, le sujet méconnaît foncièrement ce qui fait le nerf de sa jouissance, son objet *a*, il faut qu'il se hâte de situer celle-ci au regard d'une identité, et de rejeter hors de sa communauté celui dont il considère qu'il a une jouissance distincte de la sienne. Une communauté se constitue donc de cette affirmation d'une identité ségrégative, qui court-circuite le leader. Dès lors, indique É. Laurent, « Le crime fondateur n'est pas le meurtre du père, mais la volonté de meurtre de celui qui incarne la jouissance que je rejette. » [\[42\]](#)

C'est pourquoi, dit Lacan, le racisme « s'enracine [...] dans la fraternité du corps » [\[43\]](#), c'est-à-dire dans la croyance en une identité commune, voire en l'existence d'un corps national. Ce type de lien social, basé sur l'identification communautaire, narcissique en tant qu'elle est identification au semblable, ne peut que se fonder sur l'exclusion du corps et de la jouissance d'un autre. Une identité qui se rêve consistante est condamnée à s'appuyer sur une démarcation vis-à-vis de ce qui, bien que proche, est perçu comme étranger. La promotion d'un lien social identificatoire ne peut produire que des effets de ségrégation : « aucune autre fraternité ne se conçoit [...], dit encore Lacan, si ce n'est que parce qu'on est isolé ensemble, isolé du reste » [\[44\]](#).

Face au côté increvable de la ségrégation, la psychanalyse ne promeut donc pas un lien social communautaire, identificatoire.

Elle n'invite pas non plus à croire en l'universalisme, tel

qu'on le voit souvent à la gauche du spectre politique, qui voudrait que tous soient pareils, strictement égaux, prêts à se dissoudre dans le quelconque car nous savons, notamment par des exemples à l'Est, que cela peut tout autant mener au pire.

La psychanalyse ne peut pas soutenir non plus le retour au Nom-du-Père de la tradition, qui ne fonctionne de toutes façons plus aujourd'hui. On le voit en politique, « Fini le chef qui ordonne ; place au leader modeste, qui oriente. » [\[45\]](#) C'est ce qui avait fait le succès de la campagne d'Emmanuel Macron, horizontale, et on a pu voir comment, après son élection, son repositionnement vertical, jupitérien, n'a pas eu les effets escomptés, bien au contraire.

L'alternative que soutient Lacan quant à ce qui serait un lien social analytique est celle de la « fraternité discrète » [\[46\]](#). Dans cet adjectif, discret, on entend à la fois le côté non consistant de cette fraternité : la psychanalyse est une pratique qui vise fondamentalement la désidentification, ce qui va contre les effets de groupe, de massification. Mais on peut aussi entendre la discrétion au sens mathématique, c'est-à-dire au sens où les éléments restent fondamentalement séparés. « Nous sommes frères [...] en tant que [...] nous sommes les fils du discours » [\[47\]](#), dira-t-il encore. On peut rapprocher cette fraternité discrète de ce que Jean-Claude Milner qualifie d'« universel difficile » [\[48\]](#), c'est-à-dire une universalité qui admet l'existence de la singularité et de l'altérité.

On voit que la psychanalyse, bien qu'elle soit une expérience intime, est spécialement sensible et concernée par l'état du malaise dans la civilisation et les nouvelles formes qu'il peut prendre. Le sujet sur lequel elle opère dépend en effet, on l'a vu, des coordonnées de discours dans lequel il est pris. La psychanalyse a émergé à la suite de l'apparition du discours de la science, car elle ne peut exercer que sur ce sujet spécifique, « dénaturé », qui peut interroger et se

séparer de ses traditions et de ses identifications – elle prend justement en charge tout ce qui est rejeté du discours scientifique. À ce titre, la psychanalyse ne peut s'exercer que dans une société ouverte, démocratique, où l'État de droit est garanti. C'est pourquoi elle s'est positionnée contre le racisme et les totalitarismes dès l'origine, et c'est pourquoi l'ECF, sur l'impulsion de J.-A. Miller, s'est engagée ces dernières années pour faire exister la psychanalyse dans le champ politique où monte l'extrême droite, avec le combat contre Marine Le Pen lors de la dernière présidentielle française, puis avec les différents forums qui ont eu lieu en Europe, notamment en Italie, pour déconstruire et s'engager contre « Les discours qui tuent ».

Mais la psychanalyse, au titre d'expérience analytique cette fois, que ce soit au cabinet ou sous une forme appliquée, en institution, se propose aussi de répondre à la ségrégation au un par un. D'abord parce qu'elle la subvertit en proposant à chacun, comme l'écrit Domenico Cosenza dans l'éditorial du dernier numéro de *Mental*, de « rencontrer l'étranger qui est en nous » [\[49\]](#). Mais elle y répond aussi au moyen de l'appui sur le symptôme, dans ce qu'il a de plus singulier et d'irréductible pour chaque sujet. Des réponses singulières émergent face à ces nouvelles formes de ségrégation, réponses du réel auxquelles le psychanalyste porte la plus grande attention, et dont l'expérience analytique vise à permettre qu'elles se déploient puis se réduisent afin que le sujet puisse en faire usage.

[\[1\]](#) Lacan J., « La psychanalyse. Raison d'un échec », *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 349.

[\[2\]](#) Lacan J., « Proposition du 9 octobre 1967. Première version », *Ornicar ?*, *Analytica*, vol. 8, 1978.

[\[3\]](#) Lacan J., « Note sur le père », *La Cause du désir*, n°89, Paris, Navarin, mars 2015, p. 8.

[4] Miller J.-A., « Les prophéties de Lacan », *Le Point*, 18 août 2011.

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

[6] Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 500.

[7] *Ibid.*

[8] *Ibid.*

[9] Miller J.-A., « L'inconscient et le sinthome », *La Cause freudienne*, n°71, Paris, Navarin, juillet 2009, p. 78.

[10] Cf. Lacan J., « Introduction aux Noms-du-Père », *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, 2005, p. 65-104.

[11] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le Sinthome*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2005, p. 136.

[12] Borie J., « Logique de la pluralisation », *Ironik !*, n°31, publication en ligne sur le site Uforca pour l'UPJL <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2018/07/04-Ironik31-Jacques-Borie.pdf>

[13] Miller J.-A., « Le réel au XXI^e siècle. Présentation du thème du IX^e Congrès de l'AMP », *La Cause du désir*, n°82, Paris, Navarin, octobre 2012, p. 57.

[14] Cf. Lacan J., « L'étourdit », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 460.

[15] Miller J.-A., « Lacan, professeur de désir », *Le Point*, 6 juin 2013.

[16] Lacan J., « La science et la vérité », *Écrits*, *op. cit.*, p. 856.

[17] Lacan J., « Réponse à des étudiants en philosophie », *Autres écrits, op. cit.*, p. 203.

[18] Gault J.-L., « La naissance de la science moderne : Une lecture de “La science et la vérité” », *La Cause du désir*, n°84, Paris, Navarin, mai 2013, p. 62.

[19] Miller J.-A., Laurent É., « L’orientation lacanienne. L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique », enseignement prononcé dans le cadre de l’université Paris VIII, leçon du 4 décembre 1996, inédit.

[20] Cf. Miller J.-A., « L’inconscient et le corps parlant », *La Cause du désir*, n°88, Paris, Navarin, octobre 2014, p. 112.

[21] Cf. Jaudel N., « L’âge de la déraison », *Lacan Quotidien*, n°627, 21 février 2017.
<https://www.lacanquotidien.fr/blog/2017/02/lacan-quotidien-n-627/>

[22] Pfauwadel A., « La ségrégation hommes / femmes et son avenir », Blog du Congrès Pipol 8, 2 mai 2017.
<https://www.pipol8.eu/2017/05/02/la-segregation-hommes-femmes-et-son-avenir/>

[23] Lacan J., « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’École », *Autres écrits, op. cit.*, p. 257.

[24] Miller J.-A., « L’orientation lacanienne. Extimité », *op. cit.*

[25] Miller J.-A., Laurent É., « L’orientation lacanienne. L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique », *op. cit.*

[26] De Maistre J., *Considérations sur la France*, 1796.

[27] Miller J.-A., Laurent É., « L’orientation lacanienne. L’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique », *op. cit.*

[28] Miller J.-A., « L’orientation lacanienne. Extimité », *op. cit.*

cit.

[29] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1991, p. 208.

[30] Cf. Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2006, p. 249.

[31] Lacan J., *Le Séminaire*, livre III, *Les Psychoses*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1981, p. 107.

[32] Miller J.-A., « L'orientation lacanienne. Extimité », *op. cit.*

[33] Lacan J., « Allocution sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 362-363.

[34] Miller J.-A., Laurent É., « L'orientation lacanienne. L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique », *op. cit.*

[35] *Ibid.*

[36] Lacan J., « Télévision », *Autres écrits*, *op. cit.*, p. 534.

[37] Miller J.-A., « Les prophéties de Lacan », *op. cit.*

[38] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIX, *...ou pire*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 2011, p. 236.

[39] Laurent É., « Le racisme 2.0 », *Lacan Quotidien*, n°371, 26 janvier 2014.
<https://www.lacanquotidien.fr/blog/2014/01/lacan-quotidien-n-371-le-racisme-2-0-par-eric-laurent-une-subjectivite-seconde-par-philippe-hellebois-autour-de-lhomme-kertesz-un-destin-singulier-par-philippe-de-georges/>

[40] Cf. Freud S., « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque

Payot, 1967, p. 121.

[41] Freud S., *Malaise dans la civilisation*, Paris, Points, 2010, p. 123.

[42] Laurent É., « Le racisme 2.0 », *op. cit.*

[43] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIX, *...ou pire*, *op. cit.*, p. 236.

[44] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 132.

[45] Miller J.-A., « Les prophéties de Lacan », *op. cit.*

[46] Lacan J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits*, *op. cit.*, p. 124.

[47] Lacan J., *Le Séminaire*, livre XIX, *...ou pire*, *op. cit.*, p. 235.

[48] Cf. Milner J.-C., *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

[49] Consenza D., « Éditorial », *Mental*, n°38, novembre 2018, p. 8.

Passe et mariage

Veillez vous connecter pour accéder à cet article.

[Se connecter](#)

Aperçu sur la poésie brève chinoise

Nombreuses sont les références de Lacan à la poésie. En 1977, Lacan écrit à François Cheng que l'interprétation analytique « doit être poétique » [\[1\]](#). Récemment, Éric Laurent dit à ce propos : « La fonction poétique révèle que le langage n'est pas information, mais résonance, et met en valeur la matière qui lie le son et le sens. Elle dévoile ce que Lacan a nommé le *motérialisme*, qui en son centre enserme un vide » [\[2\]](#). Elle cerne donc le manque de signification dernière et le « non-rapport » sexuel.

Pour préciser ce dont il s'agit, il faut se référer au « tout dernier Lacan », lequel élabore un nouveau statut du symbolique et de l'imaginaire, qui prend la figure de *lalangue* trouant l'« Un-corps ». Cette nouvelle perspective complique d'ambiguïté et d'équivoque l'opposition posée précédemment entre le symbolico-imaginaire et le réel. De ce fait, elle serre au plus près, non pas le réel, ce qui est impossible, mais la façon dont un corps en est affecté, puisque la frappe sur le corps sensible est liée à *lalangue*. « Il s'agit là d'un usage nouveau du signifiant, « sismographe de la jouissance et non serviteur de l'élaboration du sens » [\[3\]](#), commente Jacques-Alain Miller. Ce nouvel usage déchaîne le sens (sinon enchaîné dans la suite signifiante, $S_1 - S_2$), et dévoile le trou. Une poésie qui obscurcit le sens commun, grâce au maniement de la syntaxe et du lexique, notamment, et qui fait résonner la lettre – la lettre, godet de jouissance, comme le dit déjà Lacan en 1971 dans *Lituraterre* – montre à cet égard la voie.

À ce propos, la manière dont la poésie brève chinoise, qui par ailleurs obéit à des codes stricts, obscurcit le sens est singulière : extrêmement condensée, elle décourage la glose interprétative et cerne les bords d'un réel, « littoral entre

sens et hors-sens, entre savoir et jouissance » [\[4\]](#).

Le poème bref agence un espace. D'abord, calligraphié, il convoque le regard du lecteur comme une peinture. Cependant, les possibilités d'agencement spatial du poème sont loin d'être simplement fonction de la calligraphie. Plus profondément, elles trouvent leur source dans la structure même de la langue chinoise. Pour illustrer cette proposition, Simon Leys cite les vers parallèles, très fréquents dans cette poésie [\[5\]](#).

En voici un exemple, rigidifié, on verra pourquoi, dans la traduction.

*Voix des cigales rassemblées dans le vieux monastère
Ombres des oiseaux passant sur le froid vivier.
(Du Fu)*

Il apparaît dès la première lecture que chaque mot du premier vers a le même statut morphologique, syntaxique et sémantique que son répondant dans le second. Ces correspondances font de chacun des deux vers un écho de l'autre. Dans la tradition poétique chinoise, le sens doit être similaire ou opposé. Ici, il est similaire : appel à la voix et au regard, animaux, mouvement et lieux. D'un vers à l'autre, il n'y a pas de progression dans le temps : ensemble, les deux vers présentent une synchronie de perceptions. On pourrait lire le deuxième vers avant le premier. Ce n'est pas le déroulement d'une séquence logique, mais l'enroulement de deux images contrastées, indépendantes et simultanées, qui sont comme les deux faces d'une même médaille. Entre elles, aucun rapport d'antériorité ou de postériorité. Le mode parallèle suspend l'écoulement du temps. Il ne développe pas un propos, il ménage un espace. Même quand le poème régulier chinois combine le langage discursif et le langage imagiste, le mode majeur reste ce dernier.

Plus que la calligraphie, c'est donc l'exploitation des

possibilités de la langue chinoise qui ménage un espace. La traduction ne permet pas de saisir aisément les équivoques de cette juxtaposition d'images. Car ces équivoques sont liées à la fluidité morphologique du chinois. Un même mot, selon le contexte, peut être tour à tour substantif ou adjectif. Et surtout, la syntaxe est flexible : les phrases peuvent être sans verbe et les verbes sans sujet. De la sorte le poème ne raconte pas, n'explique pas ; il assèche le sens. Il propose au lecteur, non une fiction, mais la fulgurance d'un instant où le sujet s'abolit et où le regard et la voix touchent le corps parlant. Cette flexibilité est difficile à rendre dans une traduction. Voici la traduction littérale d'un poème bref de Wang Wei (1036-1101) :

*La montagne vide ne voit personne
Elle entend seulement des voix.*

Ces vers énigmatiques et équivoques ont été traduits comme suit :

*Dans la montagne vide on ne voit personne
Mais des voix se font entendre.*

Le traducteur occidental rétablit un sujet vraisemblable de la perception, là où le poème isole des lambeaux de voix et de mots indexant un vide.

*Sommeil printanier ne perçoit pas l'aube
Partout se font entendre les chants d'oiseaux.*

Dans ce poème « Matin de printemps » de l'écrivain Meng Haoran, la personne du dormeur n'est pas définie, désignée. Le poème évoque une profondeur du sommeil où la conscience flotte dans les confuses sensations de l'aube. Les chants d'oiseaux sont les objets d'une perception dénuée de sujet. La flexibilité floue de la syntaxe et de la morphologie établit une porosité entre le poète et le monde, le poète et le lecteur. Le sujet s'abolit, seul demeure l'objet, ou plus précisément, le choc de l'objet-voix sur le corps.

Li Bai écrit :

*Tous les oiseaux ont disparu au zénith,
Un nuage oisif dérive tout seul.*

*Nous nous regardons l'un l'autre sans nous lasser :
Il n'y a plus que le mont Jingting.*

On touche ici à la conception chinoise de la nature, qui est elle-même signe, image, écriture, fondamentalement indéchiffrable en partie. Lacan s'y est fort intéressé dans le Séminaire XVIII, *D'un Discours qui ne serait pas du semblant*, où il évoque la figure de Mencius, disciple de Confucius, et déchiffre un texte chinois de celui-ci. La nature comme écriture, et non seulement comme formes, comme représentation, met en question l'empire des discours humains, car elle impacte le corps parlant. La nature entière, y compris l'humain, est corps vivant et parlant, où le *qi*, l'énergie, nous dirions la pulsion, se noue à la lettre. Fondamentalement invisible et insaisissable, celui-ci rend vivantes toutes les formes et les lie. Il n'a ni corps ni forme, mais a des effets sur ceux-ci, puisqu'il établit une circulation d'une forme à l'autre à travers un vide animé. Poème et peinture sont des champs où les formes sont des pôles entre lesquels s'établissent des tensions opérantes. Beaucoup d'artistes occidentaux disent d'ailleurs la même chose. Mais, contrairement à ceux-ci, les artistes chinois s'appuient sur un système plus vaste, cosmologique, philosophique, spirituel et médical. Pour revenir au caractère spatial du poème, on saisit la valeur active du vide, des blancs qui articulent le poème ou suggèrent un indicible au-delà des mots, lequel suscite l'imagination du lecteur.

Dans la poésie brève, cette expression et cette transmission du *qi* dans l'écriture se sert de la grande flexibilité de la langue et congédie au maximum le déroulement narratif au profit de l'expérience mystérieuse d'un lieu et d'un moment, soutenue par un langage fortement métaphorique, imagiste. En cela, l'écriture marche la main dans la main avec la peinture.

Entendons par « peinture » le paysage monochrome exécuté au lavis d'encre et tracé au moyen d'un pinceau calligraphique. Contrairement aux occidentaux, les poètes sont souvent aussi peintres. Le style le plus élevé s'appelle *xieyi*, ce qui veut dire le style qui écrit la *signification* (trouée) des choses, et non qui dépeint, représente les choses. À l'exploitation du flou de la langue par le poète, correspond chez le peintre l'exigence d'exprimer l'idée sans que le pinceau « doive aller jusqu'au bout de sa course ». L'art du poète ou du peintre est de sélectionner le minimum de signes ou d'éléments suggestifs (d'où le poème bref) qui permette à l'œuvre de trouver son épanouissement invisible dans l'imagination du spectateur ou du lecteur. L'expression et la transmission du *qi* dans la peinture est fonction de données très précisément techniques, telles que l'angle de contact entre la pointe du pinceau et le papier, la façon de tenir le pinceau, les mouvements du poignet et du bras. Dans la poésie, la circulation de ce flot est, on l'a dit, favorisée par une syntaxe presque inexistante où les liaisons grammaticales s'assouplissent, voire se dissolvent.

Ce rôle privilégié accordé au *qi* a des conséquences qui semblent étranges aux tenants de l'invention et de l'expression de la singularité et de la subjectivité occidentales. Peu importe que le sujet traité soit neuf ou emprunté. Les thématiques de la peinture et de la poésie sont monotones, stéréotypées : Montagne-eau, accompagnées de motifs conventionnels : arbres, rochers, nuages. Tout l'art est dans la disposition, l'ajustement et la confrontation de ces idées reçues qui, par leur choc sur la sensibilité du lecteur et par l'équivoque de l'image, font toucher un hors-sens et ouvrent à l'infini.

[\[1\]](#) Cheng F., « Lacan et la pensée chinoise », in École de la Cause freudienne (s/dir), Flammarion, *Lacan. L'écrit, l'image*, Paris, Flammarion, 2000, p. 151.

Cf aussi : Cheng F., *L'écriture poétique chinoise*, Paris, Le

Seuil, 1977.

[2] Laurent E., « L'interprétation événement », *La Cause du désir*, Paris, Navarin, n° 100, 2018, p. 67.

[3] Cf Miller J-A., « Un effort de poésie », enseignement dans le cadre du département de psychanalyse de l'université de Paris VIII, 2002-2003, inédit.

Et Miller J-A., « Le tout dernier Lacan », enseignement prononcé dans le cadre du département de psychanalyse de l'université de Paris VIII, 2006-2007, inédit.

[4] Cf Lacan J., « Lituraterre », *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2000.

[5] Leys S., « Poésie et peinture. Aspects de l'esthétique chinoise classique », in *La Chine, la mer, la littérature. Essais choisis*, Bruxelles, Espace Nord, 2018, n° 364.