Ce qui est important 57

**Havy Kahraman\_Mnemonic Artifact\_cur**  
Jack Shainman Gallery presents Hayv Kahraman’s third solo exhibition space, Re-weaving Migrant Inscriptions. In this new body of work, Kahraman focuses on the mahaffa as an object of mnemonic value. The mahaffa is a hand-held fan made by weaving the fronds of palm trees that dates from the Sumerian and Abbasid eras and is still made in the exact same way in Iraq today. Most importantly, it was one of the few objects Kahraman’s family took as they fled Baghdad during the first Gulf War. Here, she describes the object and the process of weaving her canvas:

I remember my mom walking into the room and placing a medium sized suitcase on the floor and saying “it’s time.” We could only bring one suitcase. We packed the necessities for survival. But we also packed a mahaffa. It traveled with us through the Middle East, Africa and Europe until we finally reached our destination in Stockholm. It now decorates our home in Sweden, assuming qualities of a shrine or a memorial as it carries past imaginations of “home”, both idealized and contested.

There’s a sense of betrayal and resolution as I weave the strips of one shredded figurative painting into another’s torn surface. The process is palimpsestic in nature, yet you can still see and feel the painting’s original layer. It is not restored to its original state. It is transformed. The final work is a synthesis of transversed materials and bodies each carrying their own mnemonic itineraries. There’s a catharsis that happens during the act of weaving as I surgically cut the substrate and then attempt to repair it. The body, Her body, is a sight where trauma resides and in that violence, there is rebirth. Perhaps this comes with the territory of being a refugee, an endless activity of collecting fragments and repetitively weaving them into our memories, both as a form of mourning trauma but also as a drive to circumvent erasure.

For me however, the questions remain: How do these objects function within the psyche of a refugee? What does it mean to suture fragments in the effort to archive them, and why is this so important?

Kahraman will also be conducting a performance titled Gendering Memories of Iraq where her female subjects will come alive through the narration of a script that is at once personal and part of a collective memory.

The following is an excerpt from a text written by poet and scholar Sinan Antoon on the occasion of this exhibition:

Iraq has been the site of harrowing violence in the last four decades. From dictatorship to bombing campaigns, economic sanctions, military invasions and occupations, it is a space of ongoing mutilation and destruction. This mutilation and the wounds and remains it has left extend from the bodies and psyches of Iraqis to their geography and collective memory.

An Iraqi artist living and working in the United States (the “co-author” of Iraq’s destruction) in the age of permanent war confronts yet another added layer of contradictions. Her gendered and racialized body and being mark her as a multiple other. She is at once fetishized and feared and her works are subjected to an often reductive and patronizing Euro-centric gaze.

Hayv Kahraman’s works sail through these dangerous straits and arrive before us safely and elegantly, delivering haunting questions interwoven with visceral beauty. Like a refugee, this “body” of works arrives bearing visible and invisible scars and carrying the weight of history and its injuries and traumas, but also memories.

The few cherished objects refugees and displaced persons choose (if and when they can) to carry across dangerous international borders are invested with immense symbolic and emotional value. The displaced object becomes a synecdoche for an actual and an emotional place that was “home.” A fragment, and a relic that assumes and performs a range of potential mnemonic and aesthetic functions. This is the status of the mahaffa deployed by Kahraman in these works.

At times the mahaffa is whole and intact, held by the familiar figure. But in a number of the works, such as Mnemonic Artifact 1 and Study 1, it takes on a more complicated and tangible function; at once disquieting and powerfully evocative. The interwoven strands and the distinctive pattern they form on the surface of the mahaffa are translocated (another dis-placement) onto the surface of the works themselves. This motif invests the surface (and each work) with material and tangible depth and expands the range of potential meanings, let alone the palpable aesthetic pleasure it induces.

Like geometric wounds, they gently interrupt the larger material/textural context, and gesture to both the migrant itinerary of the mahaffa as well as its material and metaphorical logic. The body of works and the bodies in them come from elsewhere and arrive bearing scars. Antithetical material and concept are interwoven: strands of temporal and special zones: the past and the present, the here and the there, the imaginary and the real, and what is lost and (never) found. The self is interwoven with its others and its surroundings. In some instances, the entire surface of the body becomes that of the mahaffa. The refugee/exiled/diasporic body is far outside the frame of its original home/land. Like the mahaffa, it is a fragment, a relic, and a vessel of meaning.

In an increasingly militarized cultural space, the civilian victims of the war, who are the primary targets of military might, disappear (that is if they ever appeared in the first place) and the soldiers become the war’s victims, rather than its perpetrators. The war and its logic haunt Kahraman’s work and she engages with them in a courageous and compelling way. This is crystallized in how she deploys the fragmented bodies of male soldiers (miniatures used in games) as a backdrop in the works. A reversal of gender and racial power dynamics and configurations is enacted here, but not in a triumphalist manner. The fragmented soldiers are permanently lodged into the body of these works and the bodies in them, like shrapnel, disfiguring them.

The “material” genealogy of the works in this collection is obviously crucial. The disfigured body is re-membered and it is incumbent upon us to try to retrace or imagine its painful journey.

Hayv Kahraman, born in Baghdad, Iraq, currently lives and works in Los Angeles.

**Lacan, Ecouter la folie, I- Le Symbolique, 2019**

<http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Lacan/Ecouterlafolie/Ecouterlafolie1.html>

Tout le cheminement de sa pensée, depuis le milieu des années cinquante jusqu’à la fin des années soixante-dix, fut dominé par le structuralisme selon lequel le sujet qui tient le discours n’est pas impliqué dans le discours qu’il profère. Il faut au contraire considérer ce discours comme ayant sa propre systématique, par le jeu de ses échos et de ses correspondances. Ce n’est pas la connaissance d’une vie qui rend compte d’une pensée, c’est inversement la connaissance d’une pensée qui donne la clé pour comprendre une vie. [...]

Qu’est-ce qu’une séance de psychanalyse ? C’est avant tout une relation de langage, ou plutôt la relation entre l’analyste supposé savoir, qui se tient en retrait, en silence, mais à l’affût du moment critique où il lui faudra prendre la parole, et un analysant (comme le nomme Lacan : plutôt qu’un « analysé », qui discrédite la part très effective qu’il prend au travail de l’interprétation) qui s’abandonne à la « libre association d’idées » que Freud lui-même préconisait [...]

La règle de ce jeu – « Dites sans réserve tout ce qui vous passe par la tête » – donne lieu à une parole insolite, sans commune mesure avec le discours commun qu’il est de bon ton de tenir en société. Aussi la première question, semble-t-il, que doit se poser le psychanalyste, porte sur la nature de ce nouveau langage: dans quelle mesure peut-elle faire l’objet d’une connaissance ? A cette fin, il se référera à la science du langage, nommément la linguistique. Tel est bien l’orientation première de la théorie lacanienne. [...]

Il s’agit en premier lieu de renverser la souveraineté du signifié sur le signifiant, de se mettre à l’écoute de l’acoustique de la voix, en oubliant le sens qui tend à la refouler. Puisque l’attention portée à la modulation du phénomène sonore nous détourne de l'attention portée au concept – ce que Lacan dit en son langage : « Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend » (XX, p. 20), soit : l’intelligence du discours est refoulée par le phénomène sonore de la diction – alors efforçons-nous de nous laisser guider par la phonétique plus que par la sémiologie, et laissons-nous dériver au gré des sons apparentés. [...] C’est en laissant *dériver*, divaguer le langage, en pervertissant l’ordre méthodique de la langue de la conscience de soi, la langue des philosophes et des linguistes, qu’on aura quelque chance de cerner les contours des formations, ou des concrétions de l’inconscient. Il s’agit donc de laisser l’initiative au signifiant, indépendamment de sa liaison avec un signifié, pour dévoyer le langage des chemins de la méthode, de façon assez semblable aux techniques destinées à faire entendre ce que Breton inspiré de son propre aveu par Freud nommait, dans le *Manifeste* de 1924, « la voix surréaliste », par l’écriture automatique, le collage ou le cadavre exquis. Ce que Lacan nomme encore « l’instance de la lettre dans l’inconscient » (conférence prononcée à la Sorbonne en mai 1957), qu’il faut entendre comme la sollicitation pressante, l’*insistance* que la lettre exerce sur l’esprit dont l’autonomie ne saurait être qu’illusoire. Pour le psychanalyste, la lettre ne tue nullement l’esprit, elle le libère plutôt de sa prison mentale, et c’est inversement l’esprit qui tue la lettre en l’enfermant dans la normalité. Le signifiant jouant avec lui-même s’associe alors par homophonie à d’autres signifiants, et provoque ainsi une rêverie éveillée. [...]

il ne dédaigne pas de conclure en beauté le séminaire des années 1958-59 par cette formule qu’il livre à notre sagacité sans nous en donner la clé : « La femme a dans la peau un grain de fantaisie », [la femme a dans la fente un grain de poésie] contrepèterie impeccable mais douée d’une valeur poétique inhabituelle. [...]

Peut-on dire plus qu'on ne pense ?  
Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?  
L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?  
Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Le langage trahit-il la pensée ?  
Le langage n'est-il qu'un outil ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?  
Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
La vérité dépend-elle de nous ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d’avoir raison?

ce qui est en jeu, ici, c’est en effet l’exigence inconditionnée du désir et de ses lois. Par cette émergence du désir, un sujet radicalement singulier fait acte de présence, présente ses lettres de créance et demande son accréditation. Il s’agit, comme le disait excellemment Breton, de « ne pas laisser s’embroussailler les chemins du désir ». Le discours du philosophe, celui de l’esprit autonome et conscient de lui-même, est le discours d’un sujet abstrait, qui s’universalise en se soumettant aux exercices de la raison. [...]

Toute langue, ou « système symbolique », créera, par le fait de sa seule évolution, des lois auxquelles les locuteurs seront nécessairement soumis, alors même qu’ils pensaient pourtant n’obéir qu’à eux-mêmes en prenant l’initiative de la parole. [...] Ainsi peuvent être formulées – avec une rigueur sans doute toujours relative – les règles d’une langue donnée, par la syntaxe, qui définit la composition des mots dans la phrase, la logique de la langue, et par la grammaire, qui définit l’usage et les idiomatismes. En est-il de même pour la *lalangue*, telle qu’elle se fait entendre en s’abandonnant à la loi de libre association, sur le divan de l’analyste ? Serait-il possible de rédiger un traité de *linguisterie* qui serait en mesure de rivaliser avec les traités de linguistique ?

Lacan se met en recherche des opérateurs de variation du sens qui déterminent ou du moins orientent le jeu de la libre association. [...]

S’inspirant des découvertes des linguistes, il repère deux facteurs, qui sont aussi des tropes de l’ancienne rhétorique, capables de rendre compte des glissements de sens qui font la liaison entre un terme et le terme suivant qui lui est associé : la *métaphore* est association par analogie, elle désigne une chose par une autre qui lui ressemble [...]. L’autre opérateur qui joue un rôle fondamental dans les associations et autres métamorphoses qui déterminent l’évolution sémantique d’un même substantif, est la *métonymie*, également trope de l’ancienne rhétorique, qui prend la partie pour le tout ou, du moins, qui choisit un élément jugé plus représentatif que les autres pour désigner le tout (*la voile* pour *le voilier*, le *toit* pour la *maison*), ou bien encore qui désigne le contenu par le contenant (boire un *verre*), ou l’effet par la cause (avoir perdu sa *langue*, pour « sa parole »), ou tout élément par un autre élément auquel il se trouve logiquement lié. [...]

Ajoutons que la métaphore et la métonymie entrent en correspondance avec les opérations qui interviennent, selon Freud, dans le travail du rêve (*Traumarbeit*) qui met en scène, sinon en récit, la pulsion venue de l’inconscient: la métaphore s’apparente à la *condensation* (deux formes distinctes fusionnent dans une unité ambiguë) et la métonymie au *déplacement* (un élément prend la place d’un autre). Freud ajoute un troisième principe qui participe à l’élaboration du rêve : c’est l’inversion. Le monde du rêve est le monde à l’envers et dans le rêve, souvent, nous dit Freud, c’est le lièvre qui fait la chasse au chasseur. [...]

Remarquons enfin que, tandis que selon Freud, attaché aux représentations du rêve plutôt qu’à la grammaire de la langue, ces mécanismes de l’association (condensation métaphorique, déplacement métonymique, et inversion) opèrent surtout sur les images du rêve, chez Lacan ils concernent toujours des faits de langage. Il existe en effet une quatrième figure, celle de la figurabilité (*Darstellbarkeit*) qui gouverne, selon Freud, les mécanismes du rêve, peut-être la plus importante en ce sens où il faut considérer d’abord le rêve comme une mise en images. On sait que pour Freud l’interprétation du rêve est la voie royale pour la connaissance de l’inconscient. Pour Lacan en revanche, le rêve, immédiatement inaccessible à l’analyste, tout comme à l’analysant lui-même, ne vaut que par le récit du rêve. [...]  
  
Peut-on dire plus qu'on ne pense ?  
Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?  
L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?  
Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Le langage trahit-il la pensée ?  
Le langage n'est-il qu'un outil ?

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?  
Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
La vérité dépend-elle de nous ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Peut-on être sûr d’avoir raison?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Le préverbal n’existe pas chez Lacan et il ne saurait y avoir un indicible, puisque tout ce qui est humain s’est formé comme humain par la discipline langagière. C’est pourquoi le langage est pour Lacan l’horizon nécessaire et indépassable de toute humanité. L’homme en tant qu’homme ne naît pas vierge de toute détermination, il est nécessairement marqué par le sceau de sa langue, par la structure de la langue *maternelle* qui lui a donné pour la première fois le lait de la signification et la grâce de l’échange. Si l’inconscient est structuré comme un langage, c’est aussi parce qu’on ne saurait atteindre, fût-ce en se distrayant de l’attention qui fait l’esprit conscient de lui-même, un état sauvage qui serait enfin, comme l’espère le surréalisme, hors-la-loi. Il n’y a pas pour Lacan d’extase ou de ravissement qui puisse nous transporter au-delà, ni en-deçà, des limites du langage, dans l’indéfini de l’indicible ou dans l’horreur de l’innommable [...]

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Il s’agit du paradoxe d’Epiménide le Crétois qui prétend que tous les Crétois sont des menteurs. Cette formule n’a aucun sens si nous transférons l’identité du sujet de l’énonciation sur le sujet de l’énoncé. Car si Epiménide qui tient le discours est le même que celui qui est nommé dans le discours, alors Epiménide ment quand il dit la vérité, et il dit la vérité quand il ment, ce qui fait un cercle dont on ne peut sortir. Lacan résume volontiers ce célèbre paradoxe sous sa forme la plus concise : « Je mens », énoncé dépourvu de toute signification si le sujet qui le formule ment à son tour quand il dit « je mens », car il faudrait en déduire qu’il dit la vérité tout en mentant en effet, ce qui est incohérent. Entrer dans le cercle du langage, c’est donc accepter d’en être forclos, c'est-à-dire non seulement exclu mais privé de droit, c’est accepter sa propre disparition du fait de la distance qu’implique toute représentation [...]

Ainsi le sujet ne peut entrer dans le langage qu’à la condition de se résigner à sa propre disparition, de s’abstraire à soi-même. En acceptant de s’intellectualiser par le seul fait de se dire en mots, en acceptant de traduire la singularité d’un vivant dans le système des universaux, le sujet se castre, il vit en quelque sorte une mutilation de lui-même qui s’apparente à la mort. Il se réifie en se faisant objet pour le discours de l’autre, comme chacun peut l’entendre quand il s’étonne de sa voix enregistrée, ou quand il se saisit lui-même figé, médusé par l’enchantement d’un discours appréhendé du point de vue de l’autre. Selon Lacan, le sujet se sacrifie comme corps vivant, comme conscience de son corps, comme pur besoin en entrant dans la sphère du langage. Il se sacrifie comme animalité : tel est le prix à payer pour entrer au royaume du langage. C’est au prix de cette dissociation d’avec lui-même qu’il peut se connaître lui-même, et accéder à la clarté de la conscience de soi. Le prix du sacrifice auquel consent le sujet en s’aliénant à la parole de l’Autre, c’est le symptôme, c'est-à-dire le hors-langage, soit le langage du corps humilié quant il n’est plus de mots pour le dire [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?  
Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?  
Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?  
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Si je considère l’ensemble des mots du dictionnaire, si grand soit-il, toute définition étant faite de mots, et chaque mot ne pouvant être défini que par d’autres définitions, il est fatal que le sens se trouve prisonnier d’un cercle qui le vide de tout contenu, et fait de lui un vase sans contenance. Pour le dictionnaire, un bateau sera toujours une grande barque, et la barque un petit bateau. Comme le fait remarquer à Lacan Jean Hyppolyte dans l’un des premiers séminaires, Hegel l’avait déjà compris – et c’est sans doute de Hegel que Lacan le tient, par la médiation de son ami Alexandre Kogève – quand, au premier chapitre de sa *Phénoménologie*, « La certitude sensible », il montre comment le mot, bien loin de désigner la chose, de l’indexer sans en modifier la nature, la nie au contraire en son immédiate présence, et soumet sa singularité sensible à l’universalité du concept, puisque, nous le savons, ce n’est jamais, à moins d’être nom propre – mais l’on ne saurait concevoir une langue qui ne serait faite que de noms propres ; une telle langue n’aurait qu’un cas : le vocatif, et ne pourrait pas articuler la moindre phrase – le langage doit se résoudre à perdre le monde devenu muet du seul fait que je le nome [...] Lacan énonce souvent que c’est là la condition qui permet de poser le monde comme objet de science, comme s’il fallait que « le grand Pan soit mort » pour que les hommes puissent le disséquer et le connaître – ce n’est donc pas seulement le sujet de l’énonciation qui est « castré », c’est d’une certaine façon la nature vivante elle-même, elle aussi privée de toute vitalité et abstraite dans le dispositif de l’expérimentation, comme le sujet, de son côté, doit renoncer à la vie animale qui est en lui pour se représenter sur l’écran du langage en une figure abstraite et dévitalisée. De ce deuil du monde, nous avons un témoignage par l’étonnement qui nous saisit quand, en de rares instants, nous nous ressouvenons de la présence de l’Etre au sein de laquelle nous sommes pourtant plongés, quand nous nous rappelons ce qu’il peut y avoir d’invraisemblable et d’incompréhensible dans le fait qu’il y ait autour de nous quelque chose et non pas plutôt rien. Car le langage ne peut dire le monde qu’en refoulant sa simple existence, et c’est proprement la conscience fugace, qui nous effleure encore en de rares moments, de l’intensité de l’Etre qui fait acte de présence, en nous comme autour de nous, qui nous coupe la parole et nous laisse sans mot dire [...] ce que Lacan nomme « le sentiment de la présence » : « Nous voyons en un certain point de cette résistance se produire ce que Freud appelle le transfert, c'est-à-dire ici l’actualisation de la personne de l’analyste. En l’extrayant de mon expérience, je vous ai dit tout à l’heure jusqu’au point le plus sensible, me semble-t-il, et le plus significatif du phénomène, le sujet ressent comme la brusque perception de quelque chose qui n’est pas si facile à définir, la présence. C’est un sentiment que nous n’avons pas tout le temps. Certes, nous sommes influencés par toutes sortes de présences, et notre monde n’a sa consistance, sa densité, sa stabilité vécue, que parce que, d’une certaine façon, nous tenons compte de ces présences, mais nous ne les réalisons pas comme telles. Vous sentez bien que c’est un sentiment dont je dirais que nous tendons sans cesse à l’effacer de la vie. Ça ne serait pas facile de vivre si, à tout instant, nous avions le sentiment de la présence avec tout ce qu’elle comporte de mystère. C’est un mystère que nous écartons et auquel, pour tout dire, nous nous sommes faits ».

Il est alors permis, pour conclure, de représenter le travail de l’analyse comme le raccommodage patient et précis d’un tissu deux fois béant, deux fois déchiré, du côté du sujet comme du côté de l’objet, une « reprise » – au sens où l’on appelait autrefois « repriseuse » ces ouvrières penchée sur le métier, un petit appareil électrique, qui reconstituaient maille par maille le tissu troué ou filé des bas des femmes, alors trop précieux pour être simplement jeté à la poubelle. Le réel, par sa seule présence, dilacère le tissu du langage, et le sujet porte le deuil de lui-même en acceptant de se traduire devant le tribunal de ce même langage qui ne le représente qu’en le dépouillant de son immédiate présence. Cette perte de la présence, du sujet pour lui-même comme du monde pour le sujet, elle ouvre la voie, par sa béance, au symptôme, qui exhibe un corps souffrant ou qui parle pour une blessure que nous ne savons pas dire. A la violence de la langue de la raison, qui fait du « je pense » le centre et le point d’appui de son discours comme de sa méthode, l’analyse oppose le vagabondage de la libre association, le parcours erratique, et non méthodique, d’un sujet fragmenté, morcelé, à la recherche de sa propre identité, travaillant à retisser le fil des correspondances, des échos de mémoire, pour reconstituer peu à peu la continuité d’une représentation, d’une tapisserie çà et là déchirée. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Peut-on être sûr d’avoir raison ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Que sait-on du réel ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?  
Le langage trahit-il la pensée ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Qu'est-ce qui a du sens ?

**Lacan, Ecouter le folie, 2- L'Imaginaire, 2019**

<http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Lacan/Ecouterlafolie/Ecouterlafolie2.html>

Dans le cas du discours paranoïaque, on peut en effet dire que « ça parle », et que nul sujet ne se présente pour arrêter la ritournelle. Mais ce n’est pas là le discours que tient l’analysant quand il choisit de s’abandonner à la dérive de l’association. D’autant qu’il ne le tient pas seul, et que l’analyste, embusqué derrière le divan, ne manquera pas, quand l’occasion se présentera, par lapsus, dénégation ou équivoque, de le sommer de prendre la parole. Là où se trouve le discours, le sujet doit advenir, pourrait-on dire en paraphrasant une formule célèbre de Freud traduite par Lacan. Mais de quel sujet parlons-nous ? L’ordre symbolique, en soumettant le signifié aux résonances du signifiant, enchaînant les associations de signifiant en signifiant, esquive non seulement le réel – puisque nous savons que le mot renvoie à l’idée et non à la chose – mais aussi le sujet parlant lui-même, qui se trouve forclos, exclu de son propre discours, par une nécessité de structure, qui veut que le sujet soit toujours exclu du champ de son discours, ou bien encore que le sujet se dissocie de lui-même en se représentant sur l’écran du langage. [...] Mais de quel sujet parlons-nous ? [...] si le sujet n’est pas dans son discours, comme on dit que l’homme est dans son style, où se trouve-t-il donc ? Il ne peut se constituer que dans un registre qui est extérieur au champ du symbolique, et que Lacan nomme d’un substantif qui n’apparaît qu’au XVIIe siècle, chez Descartes dans le domaine des mathématiques, et chez Pascal dans le domaine moral, ou métaphysique : l’*Imaginaire*. [...]

Est imaginaire, chez Lacan, tout ce qui passe par la médiation d’une image, et ne peut se connaître qu’en se transposant ainsi comme au-delà de lui-même, en se dissociant de lui-même sur le plan de la représentation. Ce clivage du sujet, qui ne se retrouve qu’en se dédoublant [...] détermine la part de l’inconscient, puisqu’il y a toujours un autre qui est en moi, et que « Je est un autre » (remarquons que Rimbaud n’a pas écrit : « Je suis un autre », car cet autre qu’il est, précisément, il ne s’y reconnaît pas, mais s’y perd au contraire comme dans un objet dont la signification lui est inconnue). C’est bien pour cette raison que la psychanalyse se fonde sur l’hypothèse de l’inconscient, puisqu’elle ne croit pas avec Descartes que le sujet parlant puisse se connaître par l’immédiateté d’une intuition intellectuelle, mais que la connaissance de soi – ce « connais-toi toi-même » que Socrate lisait dans le vestibule du temple d’Apollon à Delphes [...] – passe nécessairement par la médiation d’un écran qui renvoie au sujet l’image de son double, à la fois familier par sa ressemblance et étrangement inquiétant par son altérité. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?  
L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Est-il préférable de se connaître ?  
Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Lacan se voulait sans doute fidèle à Freud, mais peut-être plus encore à Hegel [...] et en particulier le célèbre chapitre sur la conscience de soi, en mettant en scène, avec un certain sens dramatique, la dialectique que doit endurer la conscience sur le chemin qui la conduit à la conscience d’elle-même. L’essence de la conscience, enseignait Hegel, est le désir, et le désir travaille toujours à nier ce qui échappe à son emprise. C’est pourquoi la conscience ne peut se connaître qu’en éprouvant son désir sur une autre conscience, dont elle éprouve à son tour le désir, faisant ainsi l’expérience qui lui révèle son essence intime et véritable. Toute conscience ne peut ainsi s’affirmer qu’en niant ce qui la nie, soit en désirant ce qui la désire, et c’est seulement par cet affrontement qu’elle peut se connaître elle-même, dans le duel des consciences, chacune cherchant à aliéner l’autre à la loi de son désir, de façon qu’on puisse savoir qui, des deux, sera le maître, et qui l’esclave. Les deux consciences se font ainsi face comme le sujet et son double devant le miroir, et cette rivalité ne peut prendre fin que par l’assimilation – nécessairement malheureuse, puisqu’une conscience asservie devient chose et perd sa dignité de conscience – du dominé par le dominant. Cette dialectique inaugure selon Hegel le destin de la *conscience* et de l’esprit. Elle marque surtout pour Lacan le fait de l’*inconscience*, et de l’indépassable dissociation du sujet, à jamais aliéné à un grand Autre, son « Auteur », dont il sera toujours la créature. [...] Pour Lacan qui, à l’inverse de Hegel, pense le sujet clivé par un inconscient qu’aucun travail ne réussira jamais à rendre conscient, le sujet demeure inéluctablement aliéné, sans qu’il lui soit jamais possible de se constituer comme une totalité pleine, donc nécessairement déchiré et lacunaire, souffrant fatalement de son incomplétude. [...]

Est-il préférable de se connaître ?  
Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?   
L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?  
Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Lacan renverse totalement le lieu commun qui veut que le monde animal soit celui du besoin, gouverné par le seul impératif de l’utilité immédiate, tandis que l’imaginaire serait le propre de l’homme, ce « rêveur définitif » (André Breton, *Manifeste du surréalisme*, 1924) toujours séduit par les chimères, toujours tenté par l’utopie. Il faut au contraire penser le monde animal comme soumis à la dure loi de l’imaginaire, nécessairement fasciné par l’apparence, épouvanté par le regard qui fait de lui sa proie, évoluant dans un monde aussi captivant, aussi subjuguant que celui du rêve. Inversement, il appartient peut-être à l’homme seul de briser le miroir de l’imaginaire, et cela par la puissance du signifiant, par le pouvoir de la parole qui lui permet de trouver les mots pour dire ce que cèle à jamais le silence des bêtes. C’est l’animal, non l’homme, qui est un rêveur définitif. L’homme, quant à lui, n’est qu’un rêveur provisoire, il ne lui est pas impossible, par la seule vertu du langage, de sortir de son rêve, non sans doute pour connaître le réel – en lui-même absolument inconnaissable – mais pour se construire un autre rêve, un autre habitat taillé dans le tissu des mots, et dans lequel il sera plus doux de vivre [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?   
L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?  
Que sait-on du réel ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?  
La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Quelle est donc la raison de cette « jubilation » qui retient l’enfant auprès de son image ? [...] La connaissance médiate l’emporte ainsi sur la connaissance immédiate, et je me retrouve davantage dans le miroir qu’en moi-même. L’homme est originairement aliéné, pour la constitution de sa propre identité, à un autre qui se trouve au-delà de lui-même – dans le reflet du miroir – reconnaissant ainsi l’éminence du virtuel sur le réel, de l’Imaginaire sur le sentiment du corps propre. C’est ainsi que le sujet se reconnaît par sa sujétion à l’image spéculaire, n’accédant donc à la maîtrise que par le fait de sa soumission, s’inclinant devant ce premier maître qui est à la fois son double et sa vérité, ce « Moi idéal » sans lequel le Moi ne parviendrait jamais à la conscience de lui-même, ou du moins, tant le mécanisme de l’identification demeure encore englué dans l’inconscient, à la reconnaissance de son image. C’est la raison pour laquelle Lacan distingue toujours le « Moi idéal » – forme imaginaire ou *imago* d’un modèle identificatoire – de « l’Idéal du Moi », modèle parental qui se définit au cours de la phase œdipienne, et qui ouvre à l’enfant la voie du jeu de rôle sur le théâtre social, l’insérant ainsi dans un réseau relationnel au sein duquel son identité sera mise à l’épreuve. Le *Moi idéal* est de l’ordre de l’*Imaginaire*, il conserve la prégnance d’une empreinte première qui adhère au sujet, tandis que l’*Idéal du Moi* est un modèle social qui entre dans le jeu du *Symbolique* et du langage, et peut ainsi être articulé et décliné sous des formes diverses [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Cette séparation du moi d’avec lui-même – Lacan aime à jouer avec l’étymologie latine de *se-parare*, qu’il comprend comme l’acte de s’engendrer soi-même, comme l’accomplit en effet la parturition du miroir – si elle ouvre la dimension de représentation qui permet au sujet de se représenter en un langage, elle « castre » pour ainsi dire le sujet de lui-même, l’amputant de son double [...] Dans le champ symbolique, la castration spéculaire peut-être féconde, ouvrant la distance qui rend possible l’élocution, la représentation du sujet qui se réfléchit dans le discours comme dans un miroir (ou qui se projette, dirait Platon, comme l’ombre de l’objet sur la paroi d’une caverne) ; mais dans le champ imaginaire, la castration spéculaire est une véritable amputation de la vitalité du sujet, et Lacan ne craint pas d’attribuer à ce deuil fondamental la dynamique de l’instinct de mort qui ne cessera désormais de hanter le sujet [...]

Mon image est mon rival, auquel je m’identifie tout autant que je le repousse et le renie. C’est là ce que Lacan nomme encore, dans son article sur la famille, « le complexe de l’intrusion », le rejet violent par l’enfant de son jeune frère cadet, « qui lui ressemble comme un frère », cet intrus qui usurpe la place enviée qu’il occupait dans l’affection de la mère, ce double haï qui s’affranchit de sa dépendance envers le sujet et lui vole sa part de plaisir. Pour évoquer cette déchirure, ce traumatisme provoqué par la venue de l’usurpateur, Lacan aime à citer un passage des *Confessions* d’Augustin, attentif à la naissance du mal au cœur même de ce qu’on croit être l’innocence enfantine, en vérité déjà marquée au fer du péché originel : « La faiblesse du corps est innocente chez l’enfant, mais non pas son âme. J’ai vu et observé un petit enfant jaloux (*Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum*) ; il ne parlait pas encore et il regardait, tout pâle et l’œil jaloux, son frère de lait (*intuebatur pallidus amaro aspectu collactenaeum suum*). Qui ignore le fait ? Les mères et les nourrices prétendent conjurer cette envie (*expiare ista*) par je ne sais quels charmes (*nescio quibus remediis*) » (*Confessions*, I, 7). Ce qu’Augustin décrit ici, c’est précisément l’action du « mauvais œil » (*amarus aspectus*, un regard morose, plein d’amertume), qui est la projection imaginaire du sujet sur son double spéculaire, ici le frère de lait, le rival qui ouvre la voie à l’agressivité comme à l’instinct de mort. [...] C’est pourquoi Lacan se plaît encore à répéter que le commandement évangélique – « Aime ton prochain comme toi-même » – est d’une redoutable ambivalence, puisque le prochain ou le semblable, le double fraternel, est l’objet de la première haine, de la première jalousie [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?  
Peut-on penser la mort ?

Illustration: Narcisus\_cur

La mort narcissique piège le regard par une torpeur fascinante, et le bel indifférent finirait par mourir s’il ne s’arrachait à l’ensorcellement du miroir. Ce que le mythe antique permet de comprendre, c’est que Narcisse est moins l’ensorcelé solitaire qui n’aime que lui-même, que l’amant désespéré d’un double qu’il ne reconnaît pas comme tel, et qu’il prend pour un autre. C’est peut-être là la clé de tout amour passion, que de demeurer figé, saisi par l’apparition d’un double méconnu, non reconnu : c’est un autre qui, du fond du miroir, tourne ses yeux et ses lèvres vers le jeune homme fasciné. Le musée des Beaux-arts de Boston conserve une magnifique tapisserie millefleurs de la fin du XVe siècle qui montre, dans le décor d’un jardin enchanté, un bel adolescent – son nom, « Narcisus », est brodé sur ses chausses rouges – penché sur une fontaine renaissance : l’élégant jeune homme sourit à son reflet, mais son image, qui semble lentement venir à lui dans l’épaisseur de l’eau, ne sourit pas, mais le considère plutôt avec la gravité d’un revenant. En vérité, ce faux reflet, qui déjoue toutes les lois de la réflexion, est une vraie apparition. La perspective sommaire situe le point de vue légèrement au-dessus de la tête de Narcisse : une telle visée ne peut apercevoir le reflet du jeune homme, d'autant qu'il nous apparaît, non selon notre point de vue – il serait alors éclipsé par le reflet de la colonne de la fontaine – mais comme il apparaît aux yeux de Narcisse lui-même, nous permettant ainsi, selon une optique de l'hallucination, mais non de la vision, de nous insinuer dans le duel des doubles fascinés. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Un jour, je fis, continue Freud, une observation qui continua ma manière de voir. L’enfant avait une bobine de bois, entourée d’une ficelle. Pas une seule fois l’idée ne lui était venue de traîner cette bobine derrière lui, c'est-à-dire de jouer avec elle à la voiture ; mais tout en maintenant le fil, il lançait la bobine avec beaucoup d’adresse par-dessus le bord de son lit entouré d’un rideau, où elle disparaissait. Il prononçait alors son invariable *o-o-o-o* (« loin ») retirait la bobine du lit et la saluait cette fois par un joyeux *Da* ! (« Voilà ! »). Tel était le jeu complet, comportant une disparition et une réapparition, mais dont on ne voyait généralement que le premier acte, lequel était répété inlassablement, bien qu’il fût évident que c’est le deuxième acte qui procurait à l’enfant le plus de plaisir ». Freud analyse cette compulsion de répétition, fréquente dans les jeux de l’enfant, comme une maîtrise symbolique de la situation à laquelle il est assujetti dans le réel, à savoir le départ et le retour de sa mère, et qui lui fait éprouver la souffrance d’un abandon. Il mime avec la bobine le départ par un lancer au loin, accompagné de la voyelle *o* prolongée avec l’accent de la déception, et le retour en tirant la ficelle qui fait revenir vers lui la bobine, en accompagnant cette opération de la voyelle *a* prolongée avec l’accent du plaisir et de la joie. L’énigme du jeu, remarque aussitôt Freud, vient de ce que l’enfant répète une scène qui lui est manifestement pénible, s’infligeant ainsi à lui-même la répétition indéfinie de la souffrance que l’absence de la mère lui fait éprouver : « Il est certain que le départ de la mère n’était pas pour l’enfant un fait agréable, ou même indifférent. Comment alors concilier avec le principe de plaisir le fait qu’en jouant il reproduisait cet événement pour lui pénible ? ». [...] On comprend que la bobine, tout autant que la mère – selon l’interprétation de Freud qui ne sort pas de la logique de l’imaginaire – est le signifiant lancé dans le monde dans l’attente qu’une réponse lui soit donnée en retour, par l’aller-retour incessant de la navette sur le métier à tisser, qui est depuis le *Politique* de Platon le paradigme du langage. A l’inverse de l’imaginaire, qui demeure fasciné, ou du moins aliéné par la présence, le langage surmonte cette même présence par la visée du signifiant, qui substitue à la chose sa signification, les mots, comme nous le savons, ne désignant pas des choses, mais des signifiés. [...] Si le jeu se recommence, c’est peut-être par la joie de cette découverte fondamentale de la puissance du signifiant, qui affranchit le sujet à la fois de la prégnance de l’image et de l’oppression de la chose, soit de l’imaginaire comme du réel. C’est par la substitution de l’identification à l’image par l’échange relationnel que s’ouvre un espace de jeu, un intervalle de liberté en lequel l’enfant peut élargir son espace en creusant la distance qui sépare le loin du proche. Freud supposait, en l’attribuant à une hypothétique compulsion de répétition qui n’est pas sans rapport avec ce qu’il nommait par ailleurs la « pulsion de mort » (*Todestriebe*), qu’un mécanisme inconscient, une inertie fondamentale de l’appareil psychique, contraignait l’enfant à la répétition d’une épreuve douloureuse. Mais le paradoxe disparaît si l’on considère, dans le jeu de l’enfant, une initiation au jeu réciproque de la parole alternée, et non une reprise du départ douloureux de la mère. Ne pourrait-on dire, comme Lacan le suggère par endroits, que le départ de la mère libère l’enfant d’une présence toute-puissante et peut-être étouffante, et dégage un vide, une béance sans l’élargissement de laquelle le jeu du signifiant ne pourrait avoir lieu ? « Ne savez-vous pas que ce n’est pas la nostalgie du sein maternel qui engendre l’angoisse, mais son imminence ? Ce qui provoque l’angoisse, c’est tout ce qui nous annonce, nous permet d’entrevoir qu’on va rentrer dans le giron. Ce n’est pas, contrairement à ce qu’on dit, le rythme ni l’alternance de la présence-absence de la mère. La preuve en est que ce jeu présence-absence, l’enfant se complaît à le renouveler. La possibilité de l’absence, c’est ça, la sécurité de la présence ! Ce qu’il y a de plus angoissant pour l’enfant, c’est justement quand le rapport sur lequel il s’institue, du manque qui le fait désir, est perturbé, et il est le plus perturbé quand il n’y a pas de possibilité de manque, quand la mère est tout le temps sur son dos, et spécialement à lui torcher le cul, modèle de la demande, de la demande qui ne saurait défaillir ». [...]

On se souvient que la première conférence, celle de Marienbad en 1936, s’intitulait *The Looking-Glass Phase*, sans doute par référence au roman *Through the Looking-Glass* qu’écrivit en 1871 Lewis Carroll, un auteur dont Lacan recommande la lecture. La bobine que lance au loin l’enfant, c’est le pavé du signifiant lancé pour abattre l’écran de l’Imaginaire, pour passer « à travers le miroir » et lever le sort de la fascination amoureuse comme de l’angoisse jalouse. Loin de recommencer compulsivement le retour de la mère, le jeune Ernst Freud s’en affranchit plutôt, brise le miroir et, en compagnie d’Alice, ouvre la porte qui conduit au « pays des merveilles ». Et qu’est-ce donc que le « Wonderland », par son arbitraire fantasque, ses rencontres loufoques et ses illogismes déconcertants, sinon le royaume du signifiant ? [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?   
L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?  
Que sait-on du réel ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?  
S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

**Lacan, Ecouter la folie, III- Le réel, 2019**

<http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Lacan/Ecouterlafolie/Ecouterlafolie3.html>

Entre le réel et le sujet qui le formule, la relation est conflictuelle, chacun des deux termes opposant une résistance à l’affirmation de l’autre. C’est ainsi que lorsque le sujet se pose en maître et possesseur du « réel » – par la mesure, l’arpentage ou la conquête – le réel lui-même se trouve comme dissous dans le symbolique, puisqu’alors en tiennent lieu les mots qui le désignent, les coordonnées qui le découpent, les cartes qui l’orientent. Mais inversement, quand le réel apparaît en majesté, faisant acte de présence, dans toute la plénitude de sa manifestation, c’est alors le sujet qui est comme anéanti par la puissance de son apparition. Le sujet ou l’objet, la pensée ou la chose : on ne sert pas ces deux maîtres à la fois. L’équilibre de l’adéquation est un équilibre de la terreur, donc infiniment improbable, et si l’un est le maître – le réel ou le sujet – l’autre sera nécessairement domestiqué ou asservi – le sujet ou le réel. Qu’est-ce qu’un sujet qui tombe dans la servitude du réel, qui succombe à son épiphanie ? C’est un sujet qui perd ses droits à toute subjectivité – ce que Lacan écrit dans son algèbre $, qui se lit « sujet barré » – soit ce qui reste du sujet quand il perd la pensée, le langage et la conscience, c'est-à-dire pas grand-chose, un résidu, un « être-là », un *Dasein* qui ne sait ni qui il est, ni ce qu’il doit faire. Devant l’émergence du réel, le sujet tombe en catalepsie, à la façon de certains animaux qui, ne pouvant plus échapper au prédateur, se pétrifient et font le mort, comme s’ils anticipaient dans l’imaginaire une mort imminente et bien réelle. Quand le réel paraît, c’est le sujet qui devient objet ; et inversement, quand c’est au sujet de dicter sa loi, alors c’est le réel qui se fait objet, qui se soumet au langage qui le définit. C’est en ce sens que le réel est présence irréfutable, puisque le sujet qui en est le témoin, pour ne pas dire le martyr, fasciné par cette apparition, perd tous ses moyens, et n’est donc plus en mesure de réfuter quoi que ce soit. Le réel en ce sens joue chez Lacan un rôle assez semblable à celui que joue la mort chez Epicure : quand elle est là, disait le Sage, je n’y suis plus, et quand j’y suis, alors c’est elle qui n’est pas encore venue. En raison de cette analogie, la relation d’occultation alternée, qui vaut pour le sujet et le réel comme pour la vie et la mort, n’est pas étrangère à la pulsion de mort que Lacan, à l’inverse de Freud, met en relation avec le principe de réalité, c'est-à-dire avec l’expérience du réel. Car on ne saurait réduire selon Lacan ce principe au seul mécanisme adaptatif qui, par essais et erreurs, règle l’homéostasie du vivant et de son milieu, du sujet et de son monde ; il faut au contraire poser une indépassable inadaptation, ou inadéquation, du sujet humain – en raison de sa prématuration – dans son rapport au réel, puisque quand se montre le réel dans la plénitude de sa présence, le sujet, désarmé, est aussitôt assujetti. [...]

Pour Epicure, entre la vie et la mort, la relation est d’opposition réciproque ; pour Lacan, entre le sujet et le réel, la relation serait plutôt de passage à la limite, et c’est bien pourquoi il peut énoncer que le réel est « à la limite de notre expérience », et non au-delà : de même qu’il faudrait dire que le sujet ne meurt pas, mais qu’il s’éprouve mourant, de même il faut dire que le sujet s’éprouve évanouissant quand on l’expose à la violence du réel, il se sent disparaître selon le degré d’intensité de l’apparition du réel. L’angoisse est l’affect provoqué par ce passage à la limite de l’être au néant. Le sujet n’est donc pas une substance qui pose elle-même son existence – sur le modèle du « je pense, je suis » cartésien – mais le terme aliéné d’un dipôle asymétrique, dont le réel est l’autre terme. Pour en rendre compte, Lacan s’inspire d’une notion qu’il emprunte à Ernest Jones, l’*aphanisis* du sujet, d’un terme grec qui signifie suppression, disparition, plutôt qu’évanouissement. Jones introduit ce terme dans un article de 1927, à propos de la sexualité féminine, et pour désigner un état dans lequel le désir sexuel serait aboli, état bien antérieur à l’angoisse de castration qui n’intervient que dans le déroulement de l’Œdipe. Mais tandis que pour Jones l’*aphanisis* est objet de répulsion – crainte de la disparition du désir – inversement pour Lacan il est un refuge pour le sujet terrorisé par l’avènement du réel. Tel l’animal qui fait le mort, le sujet mis en présence du réel mime sa propre disparition en s’évanouissant dans l’inconscient. Lacan parle encore de « fading » du sujet, de l’anglais « to fade », s’évanouir, s’effacer. Cette relation de disparition alternée – selon que l’un des deux termes, sujet ou réel, domine l’autre, réel ou sujet – est encore celle qui définit, selon Lacan, le fantasme, soit l’objet du désir, ce qui s’écrit, dans l’algèbre lacanienne : « $ ◇ a » : « L’aboutissant, la butée, le terme de ce qui constitue la question du sujet, nous le symbolisons par S barré en présence de petit a ($ ◇ a), et nous l’appelons le fantasme ». Il y a là, objectera le bon sens, une contradiction, puisqu’il serait donc posé à la fois que le réel est objet de terreur et de désir, de répulsion et d’attraction. Ce serait méconnaître l’ambivalence du désir – comme son acte propre : la transgression, le franchissement de la limite. Le désir est pour cette raison nécessairement partagé entre l’horreur et l’effroi, entre la convoitise et l’alarme, avec une intensité d’autant plus grande qu’il touche davantage à son but.

Que sait-on du réel ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Peut-on penser la mort ?

Le langage trahit-il la pensée ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Pourtant, si le désir – du côté du sujet – est en effet déterminant dans la constitution du fantasme, l’objet de notre étude est aujourd’hui le réel – du côté de l’objet. Pour mieux nous représenter les liens complexes qui unissent le désir – qui est l’acte du passage à la limite – le réel – que mesure le coefficient de présence de l’objet – et la syncope du sujet qui est l’effet de cette transgression, il n’est rien de mieux que de rappeler l’art de la nature morte, tel qu’il triomphe au XVIIe siècle dans la peinture européenne en général, et tout particulièrement dans la peinture hollandaise. Ces repas somptueux qui luisent magiquement dans les ténèbres, sur les toiles de Heda ou de Kalf, ne sont-ils pas superlativement présents, réels par leur irréalité même, par leur présence hallucinatoire, comme si le peintre nous montrait le triomphe des choses inviolées – ces mets étranges et souvent peu appétissants ne sont guère entamés – qui se montrent, qui se monstrent sur le théâtre du tableau avec d’autant plus de magnificence qu’il n’est plus de spectateur dans la salle pour soutenir leur regard, comme si le peintre tentait l’opération imaginaire qui consiste à jeter un œil sur le secret des choses quand nul n’est plus là pour les voir. Cette éclipse du sujet est d’autant plus manifeste dans le tableau que le peintre, explicitement, la suggère : la nappe froissée, le verre tombé et souvent brisé, la lame luisante d’un couteau en équilibre sur le rebord de la table, la matière noirâtre qui s’écroule du gâteau éventré, la lueur glauque du vin blanc dans le verre du Rhin, tous ces indices laissent entendre que le convive s’est abattu sur le sol, foudroyé par le venin de ce repas fantastique. Et c’est alors que paraît le réel, soit la souveraineté des choses silencieuses érigées sur cet autel du néant. Quelques-uns s’effarouchent de cette expression proprement française de « nature morte » et préfèrent le *still-life* anglais, « vie silencieuse » ou « vie tranquille ». C’est pourtant bien de mort et non de vie qu’il s’agit sur cette scène, puisque, conformément à l’équation du fantasme, l’insistance de l’objet est corrélative de la syncope du sujet. Et que la défaillance du sujet n’exclue nullement mais manifeste au contraire l’extrême intensité du désir, cela ne doit plus nous étonner, puisque son objet est un festin de rêve auquel le tableau nous convie, répondant à la plus archaïque des souffrances ressenties par le petit d’homme lors de sa venue au monde, celle de la faim, déterminante pour les fantasmes de l’oralité. Nous comprenons l’affinité parfois soulignée par Lacan entre le principe de réalité, la pulsion de mort et la violence du désir : la présence des choses est d’autant plus irréfutable que nous nous éprouvons davantage anéantis par cette révélation, épreuve qui ne va pas sans désir, si le désir est la tentation de la transgression, le franchissement d’une limite, ici même de la limite absolue, celle qui sépare le conscient de l’inconscient et l’être du néant. [...]

Illustrations : Whilem Kalf\_cur & Whilem Heda\_cur (illustration de tous les thèmes précédents)

Le ciel est plus réel que la terre puisque les astres, une fois effectué le tour complet de leur révolution, reviennent à la même place. Le réel, comme l’inconscient, sont soumis à des lois de répétition, et rien n’est plus réel à nos yeux que les étoiles pourtant inaccessibles : « Cette forme du réel qui s’appelle l’inexorable se présente en ceci que le réel revient toujours à la même place. C’est pour cette raison que, curieusement, nous avons vue le prototype du réel dans les astres. Comment expliquer autrement la présence, à l’origine de l’expérience culturelle, de cet intérêt pour l’objet vraiment le moins intéressant qui existe pour quoi que ce soit de vital, c’est à savoir les étoiles ? » [...]

Lacan a bien compris que la tragédie grecque se fonde d’abord sur une topologie, une structure de l’espace rigoureuse et invariable : deux domaines « antigoniques », plus encore qu’antagoniques, entre lesquels l’équilibre ne peut être que de la terreur, celui de la cité des hommes d’une part, où règne le *logos*, cette parole dont le sujet libre et conscient est le seul maître, et de l’autre côté la part du sacré où règnent les dieux, qui impérieusement exigent des mortels que leur dû soit acquitté par le don du sacrifice. Pour que le monde humain se préserve de la menace de l’inhumain, ou du surhumain, toujours latente du côté du sacré, il convient que les mortels veillent à l’accomplissement scrupuleux des rites. La moindre faute, *hamartia*, le moindre impair romprait l’équilibre et les emporterait dans le séisme tragique. [...] Lacan est fascinépar l’héroïsme d’Antigone qui se porte au risque de la limite, soit au seuil de la folie, pour mettre fin à la déstabilisation tragique et rétablir la paix du partage. La psychanalyse n’est pas ce qu’un vain peuple pense, une recette pour la quiétude ou le bien-être, mais une négociation inquiète et périlleuse, la diplomatie de l’équilibre de la terreur, qui ajuste en tâtonnant la balance tragique, fragile et toujours menacée, de l’humain et de l’inhumain, du conscient et de l’inconscient, du Symbolique et du Réel. [...]

Comme il y a deux royaumes au centre desquels le sujet se construit et s’affirme, il y aura donc deux réels qui font peser une sourde menace à leurs frontières : à la limite du Symbolique s’érige la *Chose* (*das Ding*) que les mots échouent à nommer, l’innommable que nos discours manquent toujours ; à la limite de l’Imaginaire, fait son apparition le *Double*, en lequel le sujet se perd sans se reconnaître, tel Narcisse qui se noie en son reflet. La Chose et le Double sont les deux stèles qui se dressent à la frontière des mondes. Au-delà, tout objet tend à se dissoudre dans l’indéterminé – qu’il ait été posé dans le Symbolique par l’acte de la définition, inséré dans le réseau des signifiants, ou qu’il se soit manifesté dans l’Imaginaire par la rencontre d’un étranger qui est un autre moi-même, venu de nulle part, à jamais unique.

Que sait-on du réel ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
L'esprit a-t-il accès aux choses ?  
Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?

Commençons donc par le Réel qui assiège le monde symbolique, avant de nous porter à la rencontre de l’autre Réel, en ce point où l’Imaginaire tombe en arrêt, médusé par la rencontre du Double. Lacan le souligne à plusieurs reprises : le Réel n’est pas la réalité, en ce sens où ce que nous nommons la réalité est un système symbolique fait de valeurs et de rites qui structurent une communauté et régissent les discours et les lois. La réalité est ordonnée, seul le Réel est pure présence. Quand les parents disent à leurs enfants qu’il faut avoir « le sens des réalités », cela signifie tout simplement qu’il faut se plier aux lois et coutumes de son pays. Mais en présence du Réel, il n’y a plus de discours qui tienne, et le sujet est réduit au silence. Pourtant, il n’est pas de langage qui ne laisse deviner, par ses lapsus, ses dénégations, ses ambiguïtés, ses silences, comme un tissu par ses trous ou ses déchirures, le Réel que son filet s’efforce de refouler et maîtriser. La *réalité* est ainsi le système symbolique dans lequel nous nous efforçons d’emprisonner le *Réel*, qui trouvera pourtant toujours l’occasion de se montrer par les lacunes de notre discours, là où les mots nous manquent. Des objets de l’expérience, nous pouvons tout savoir, hormis cependant cet acte de présence qui les fait existant et leur confère la puissance du Réel. [...] Ce qui échappe à notre expérience de la réalité, c’est précisément ce qui se trouve masqué du fait que nous avons fait passer le Réel sous le joug, ou le « licol » du signifiant. Car les mots ne laissent pas indemnes les choses qu’ils désignent et, comme la magie l’a toujours pressenti, ils leur jettent un sort et se les approprient symboliquement. [...]

« Le piège, précise Lacan, le trou dans lequel il ne faut pas tomber, c’est de croire que le signifié, ce sont les objets, les choses. Le signifié est tout à fait autre chose – c’est la signification, dont je vous ai expliqué […] qu’elle renvoie toujours à une autre signification. Le système du langage, à quel point que vous le saisissiez, n’aboutit jamais à un index directement dirigé sur un point de la réalité, c’est toute la réalité qui est recouverte par l’ensemble du réseau du langage ». En donnant à la créature faite à son image le nom des animaux, Dieu permet à Adam de surmonter l’effroi du Réel, d’en esquiver la menace, et lui confère tout pouvoir sur eux. C’est le pouvoir du langage, de la pensée et de ses ruses, et non la force pure, qui a fait que les hommes ont mis les lions en cage. C’est la puissance du signifiant, enseigne Lacan dans son premier *Séminaire*, qui a permis aux premiers chasseurs de capturer le mammouth, le plus formidable des pachydermes. On ne s’interroge pas assez sur les raisons qui ont conduit les chasseurs de la préhistoire à capturer la brute colossale : rien n’était plus périlleux, et rien n’était moins utile, puisque la viande de la bête, ne pouvant être conservée, était destinée à pourrir sur place. Le chasseur, par la mise à mort de la proie, expérimente et vérifie la toute-puissance du langage. [...] Le système symbolique refoule un monde – celui du Réel – et en définit un autre – celui de la réalité – en lequel il est possible à l’homme de vivre et d’exercer sa maîtrise. [...]

Etrange réel que ce que Lacan désigne par cet adjectif substantivé, plus proche de ce que le langage courant nomme l’irréel que de la réalité, dont nous savons par ailleurs qu’elle est un effet de langage. Le réel n’est ni le monde extérieur, ni l’univers, ni le champ de l’expérience, tous domaines qui sont investis par la discipline du langage. La Chose, cet émissaire du Réel, est hors-signifiant, elle déchire le tissu fragile des mots, et ne fait son apparition que sur la scène du rêve, par exemple, ou par le fantasme, ou bien encore par l’hallucination. [...]

Que sait-on du réel ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?  
Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?

Si la *Corbeille de fruits* du Caravageest si superbement présente, c’est parce que les fruits sont irréellement gonflés de sève, qu’ils se découpent fantastiquement sur le fond lumineux, qu’ils semblent se détacher du mur pour échoir dans notre main tendue. Ce n’est pas l’imitation qui donne le sentiment de la présence, c’est l’hallucination en tant que s’exprime en elle la tension du désir. Et pour que le piège soit encore davantage efficient, il faut qu’un détail fasse tache, comme la mouche posée sur la joue de la coquette, ou le trou de ver sur la pomme resplendissante de la *Corbeille* de l’Ambrosienne. L’hallucination met le regard dans le tableau et place le spectateur sous un regard médusant. [...] Le Réel n’est pas descriptif, il est hallucinatoire et métonymique. Et il n’est pas de plus puissante affirmation du Réel que la survenue de la Chose là où manquent les mots, dans la béance de l’innommé.

Illustration : Caravaggio\_Corbeille de fruits\_cur (illustration de tous les thèmes précédents)

Qu’en est-il maintenant du Réel dans l’autre dimension qui lui donne lieu, non plus à la limite du Symbolique, là où les mots manquent pour le dire, mais à la limite de l’Imaginaire, là où le Double se fait hypnotiseur et où Narcisse se noie dans l’eau de son reflet ? Si l’enfant construit le schéma du corps propre par l’image que le miroir lui révèle, il se pourrait à l’inverse que le même enfant se perde et s’oublie – autre forme de l’*aphanisis*, de l’évanouissement du sujet médusé par l’apparition d’un grand Autre – fasciné par la créature imaginaire, ensevelie dans l’eau du miroir, qui le regarde depuis l’autre monde. [...]

Cette inversion spéculaire, qui fait du reflet un être bien réel et du sujet une créature virtuelle, se fonde sur l’aliénation originaire du petit d’homme que sa prématuration rend incapable d’autonomie, et qui doit se trouver ou se perdre en un Autre avant de se retrouver lui-même. Le mécanisme du transfert, sur lequel il nous faudra revenir quand nous questionnerons la figure du maître, est déterminant dans le fantasme du Double. [...]

L’objet, en s’éclipsant, ouvre dans le sujet un gouffre béant, son « ombre », selon une célèbre formule de Freud, « tombe sur le moi », son « ombre », c'est-à-dire le contour d’une absence, la trace présente d’une présence passée. Au moi idéal que le sujet névrotique hallucine sur l’effigie formidable du Grand Autre, succède la dépression mélancolique qui abîme le sujet dans le néant qui se creuse au cœur de lui-même, et lui fait éprouver vivant la douleur, non de mourir, mais de vivre comme un mort. Ici commence les terres du bout du monde, vaines, déshéritées et désertes, recouvertes de brumes, où la forme se dissout dans l’informe, où l’existence se liquide dans le temps vide, où l’être se noie dans le néant. Pour dire cet au-delà de l’Imaginaire comme du Symbolique, qui est plus que réel et moins qu’être, il faudrait inventer une nouvelle catégorie : l’*Infra-réel*. Cette zone d’indétermination, Lacan s’y aventure souvent mais ne la nomme jamais. Sur ce royaume des confins, accablé par le double deuil d’un père assassiné et d’une mère profanée, règne Hamlet, prince de mélancolie. [...] L’histoire de ce prince ténébreux, orphelin, inconsolé est un lent suicide dans un décor de ruines que le désir a abandonné : Ophelia, l’objet de l’amour, est une chimère qui se désagrège dans l’eau de la rivière, le père assassiné un revenant gémissant qui ne vaut pas le prix de la vengeance, la mère profanée une traînée qui s’abandonne à l’usurpateur, le trône un théâtre d’ombres où tout est faux-semblant. Dans un monde sans consistance, où toute présence est abolie par le sentiment de l’absence, il n’est plus d’action qui vaille, être ou n’être pas se confondent et mourir vaut mieux que vivre. Dans *Hamlet*, le totem du Nom-du-Père comme le fétiche de la Mère phallique, qui tenaient lieu de réel, se dissipent comme songe creux, vaines fantasmagories : « Le sens de ce qu’Hamlet apprend par ce père est là, devant nous, très clair. C’est l’irrémédiable, absolue, insondable trahison de l’amour – de l’amour le plus pur, l’amour de ce roi qui, peut-être, bien entendu, comme tous les hommes, peut avoir été un grand chenapan, mais qui, avec cet être qui était sa femme, était celui qui allait jusqu’à écarter de sa face les souffles du vent, *the winds of heaven* – tout au moins suivant ce qu’Hamlet en dit. C’est l’absolue fausseté de ce qui est apparu à Hamlet comme le témoignage même de la beauté, de la vérité, de l’essentiel. Il y a là la réponse. La vérité d’Hamlet est une vérité sans espoir. Il n’y a pas trace dans tout Hamlet d’une élévation vers quelque chose qui serait au-delà, rachat, rédemption ». [...] Dans l’esprit de Lacan, Hamlet est le frère du vieil Œdipe aveugle que la jeune Antigone conduit à Colone, au terme de son exil : « Mieux vaut ne jamais naître (*mê phunai*), se lamente le chœur, et s’il nous faut voir le jour, le mieux est encore de retourner au plus vite d’où nous sommes venus ». Cette plainte revient comme un leitmotiv dans les méditations lacaniennes, non comme cette mort qui épouvante les vivants qui ne vivent que pour ne pas mourir, mais comme cette « seconde mort », qui est la tentation sinistre du néant, les terres marécageuses de l’*Infra-réel* où lentement s’enlisent le deuil et la mélancolie. [...] Dans ce « néant de l’existence », ce *taedium vitae*, qui est tout autant la haine de soi que la haine de la vie, ce désespoir qui n’a pas même l’énergie du suicide, se décompose terriblement le spectre qui faisait l’identité du sujet par surimpression des identifications successives, comme autant de masques qui tombent et découvrent en tombant la misère profonde, le dénuement radical qui sont le propre de la bête humaine. L’image même du corps se défait au-delà du Réel, dans l’*Infra-réel* où plus rien n’a de consistance, devant un miroir qui n’est plus que ténèbres, laissant la place à cette chose qui n’a plus de nom en aucune langue : un cadavre qui se décompose. [...] Bossuet : « Que vous servira d’avoir tant écrit dans ce livre, d’en avoir rempli toutes les pages de beaux caractères, puisque enfin une seule rature doit tout effacer ? Encore une rature laisserait-elle quelques traces du moins d’elle-même ; au lieu que ce dernier moment qui effacera d’un seul trait toute votre vie, s’ira perdre lui-même, avec tout le reste, dans ce grand gouffre du néant. Il n’y aura plus sur la terre aucun vestige de ce que nous sommes : la chair changera de nature ; le corps prendra un autre nom ; *même celui de cadavre ne lui demeurera pas longtemps : il deviendra*, dit Tertullien, *un je ne sais quoi qui n’a plus de nom en aucune langue* ». Dans l’*Infra-réel*, le Réel se dissipe comme se dissipe un songe, un fantôme, et toute existence vient à se dissoudre dans l’incertitude de l’informe, ou dans la vanité du fluctuant. Il y a chez Lacan un profond nihilisme, une horreur de l’humaine condition qui est sans doute l’envers de l’inconditionnalité du désir qui est au principe de l’éthique de la psychanalyse [...] Il semble bien que, pour Lacan, une fois brisé le miroir du fantasme, il ne reste plus de l’être qu’un chaos incompréhensible.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Que sait-on du réel ?  
Ne fait-on que fuir le réel ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Qu'est-ce qui a du sens ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?

**Lacan, Ecouter la folie, IV – La vérité, 2019**

<http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Lacan/Ecouterlafolie/Ecouterlafolie4.html>

Lacan n’enfermait-il pas l’homme dans la sphère du langage, ne le confinait-il pas derrière ce qu’il nommait « le mur du langage », s’interdisant ainsi de trouver un point d’appui au-delà, ou en-deçà, du système des signifiants, se privant d’une prise ferme et constante susceptible d’assurer la valeur du vrai ? Il faut ici rappeler que les mots, à l’inverse d’une croyance naïve, mais commune, ne désignent nullement les choses, mais des concepts qui changent avec les modes et passent avec le temps. En outre, selon une formule souvent répétée par Lacan, le signifiant n’est signifiant que pour un autre signifiant, selon un jeu de relations, ou d’implications réciproques, qui se poursuit indéfiniment, sans qu’on parvienne jamais à se saisir d’un sens qui serait à lui-même sa propre raison. [...] L’ordre symbolique est incapable par lui-même de se saisir du sens, il faudrait pour cela un saut qui franchisse le « mur du langage » et échappe à la ritournelle de la parole vide, pour se mettre en présence de l’être même qui donne le sens, brisant le cercle infernal des mots qui ne font que le déléguer sans jamais s’en emparer. On objectera peut-être qu’un système formel est pourtant capable d’établir des vérités, et même les plus simples, comme deux et deux font quatre, qui résume assez bien ce qu’on croit encore quand on ne croit plus en rien. [...] Toutefois, cette prétendue vérité est dépourvue de tout contenu réel, puisque si l’on transpose cette relation dans un système de numération binaire, 2 + 2 = 4 s’écrit : 10 + 10 = 100. Qui ne voit qu’on ne fait que jouer ici avec des signes de pure convention, que seule la *relation* demeure, quand la vérité prétend à l’absolu et non au relatif ? Nous dirons plutôt que de telles relations sont *exactes*, c'est-à-dire qu’elles sont conformes aux règles qui définissent la syntaxe de telle ou telle structure ; mais elles ne peuvent nullement prétendre être *vraies*. [...] Le désir d’échapper à cette parole vide, qui est désir d’une parole pleine, se laisse entendre dans les questions des enfants : interrogeant sur le pourquoi, et sur le pourquoi du pourquoi, et ainsi de suite sans trouver le terme, l’enfant, porté par le désir de vérité, presse l’adulte de lui rendre le sens présent, de se placer en dehors du jeu des signifiants plutôt que de relayer sans fin les références : « L’enfant, remarque Lacan, dès lors qu’il sait s’affairer et se débrouiller avec le signifiant, s’introduit à cette dimension qui lui fait poser à ses parents les questions les plus importunes, dont chacun sait qu’elles provoquent le plus grand désarroi et, à la vérité, des réponses presque nécessairement impotentes : *Qu’est-ce que courir ? Qu’est-ce que c’est, taper du pied ? Qu’est-ce que c’est, un imbécile ?* […] De quoi s’agit-il, dans ce moment de la question ? – sinon du recul du sujet par rapport à l’usage du signifiant lui-même, et de son incapacité à saisir ce que veut dire qu’il y ait des mots, que l’on parle, et que l’on désigne telle chose si proche par ce quelque chose d’énigmatique qui s’appelle un mot, ou un phonème ».

Pourtant, le monde symbolique, dans l’enceinte duquel tout ce qui est humain demeure confiné, n’est pas un univers hermétique, totalement insensible aux pressions venues de l’extérieur. Des fissures lézardent la forteresse, des dépressions ouvrent des brèches dans le mur du langage. Certes, la vérité se dérobe dans l’ordre symbolique, mais elle montre néanmoins le bout de son nez dans les blancs du discours, dans le suspens de la parole. C’est un paradoxe sur lequel Lacan revient souvent : c’est toujours par l’erreur, par la confusion ou par la défaillance que la vérité vient à nous. Rêves, lapsus, équivoques, glissements de sens (métaphore et métonymie), dénégations, silences… Le refoulé disjoint la construction de la phrase, et la vérité parle non par ce que nous disons, mais par ce que nous ne voulons, ou pouvons pas dire. Et c’est parce qu’elle est toujours l’intruse qu’on n’attendait pas qu’il est si difficile de la faire taire. Ecoutons la voix de la vérité : « Pour que vous me trouviez où je suis, je vais vous apprendre à quel signe me reconnaître. Hommes, écoutez, je vous en donne le secret. Moi, la vérité, je parle […] Que vous me fuyiez dans la tromperie ou pensiez me rattraper dans l’erreur, je vous rejoins dans la méprise contre laquelle vous êtes sans refuge. Là où la parole la plus caute montre un léger trébuchement, c’est à sa perfidie qu’elle manque, je le publie maintenant et ce sera dès lors un peu plus coton de faire comme si de rien n’était, dans la société bonne ou mauvaise. Mais nul besoin de vous fatiguer à mieux vous surveiller. Quand même les juridictions conjointes de la politesse et de la politique décrèteraient non recevable tout ce qui se réclamerait de moi à se présenter de façon si illicite, vous n’en seriez pas quittes pour si peu, car l’intention la plus innocente se déconcerte à ne pouvoir plus taire que ses actes manqués sont les plus réussis, et que son échec récompense son vœu le plus secret ». Extraordinaire prosopopée de la vérité qui fait irruption au beau milieu d’une conférence prononcée à Vienne en novembre 1955, et dont le texte publié est le remaniement. [...] La vérité ne parle pas avec des *mots* – ou alors de sont des mots-valises, des mots tordus, des mots forgés, des mots d’esprit, des jeux de mots – elle parle avec des *choses* : « Le commerce au long cours de la vérité ne passe plus par la pensée : chose étrange, il semble que ce soit désormais par les choses, *rebus* », ajoute Lacan en faisant allusion à un célèbre passage de *L’Interprétation des rêves* de Freud, qui compare le rêve au rébus. Parler avec des choses, avec « *la* Chose » (*das Ding*), ce n’est pas référer le sens au sens en une série indéfinie de relais, mais montrer à l’inverse le sens en personne, lui laisser faire son apparition sur le théâtre de la représentation mentale. Là où la parole manque, la chose se montre, et là où la chose se montre, le sujet n’a plus de mots pour la dire. La vérité fait signe, là où on l’attendait le moins, non dans le fil de la démonstration, mais dans les lacunes du discours : « Je vagabonde, continue la Vérité en personne, dans ce que vous tenez pour être le moins vrai par essence : dans le rêve, dans le défi au sens de la pointe la plus gongorique et le *nonsense* du calembour le plus grotesque, dans le hasard, et non pas dans sa loi, mais dans la contingence, et je ne procède jamais plus sûrement à changer la face du monde qu’à lui donner le profil du nez de Cléopâtre ». [...]

Tantôt la vérité se laisse deviner, tantôt elle se dérobe. Et c’est pourquoi Lacan compare sa recherche, et par analogie les jeux de cache-cache de l’analyse ou de l’enseignement, à un « judo avec la vérité », soit l’art de faire trébucher le partenaire non pas en s’opposant frontalement à lui, mais en l’accompagnant au contraire dans les défaillances de son propre discours. La vérité ne saurait être fonction du seul formalisme de la démonstration – qui n’est que la vérification de la cohérence du discours, qui peut fort bien être démentiel par ailleurs : le délire du paranoïaque est infalsifiable, seule la vérité peut être réfutée. La vérité ne procède pas de la démonstration, elle naît de l’*événement*. [...] La vérité est ainsi toujours dérangeante, elle est nécessairement *insolente*, ce qui signifie exactement qu’elle fait perdre l’habitude : « A une vérité nouvelle, écrit Lacan, on ne peut se contenter de faire sa place, car c’est de prendre notre place en elle qu’il s’agit [ce qui nous impose de changer de place…] Elle exige qu’on se dérange. On ne saurait parvenir à s’y habituer seulement. On s’habitue au réel [qui n’est ici que l’ordre établi]. La vérité, on la refoule ». Ce à quoi nous ne sommes pas habitués nous paraît toujours nouveau, et c’est aussi ce que Lacan aime à rappeler en citant Max Jacob : « Le vrai est toujours neuf ».

Que sait-on du réel ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Qu'est-ce qui a du sens ?  
La vérité dépend-elle de nous ?  
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?   
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?  
Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?  
La chance existe t-elle ?  
L'esprit a-t-il accès aux choses ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?   
Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?  
Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?  
Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
Interprète-t-on à défaut de connaître ?  
Peut-on avoir raison contre les faits ?  
Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Que la vérité soit de l’ordre de l’événement et non du discours nous permet de mieux comprendre l’intérêt que Lacan porte à la tragédie. [...] Cet accent mis sur le tragique ne s’écarte pourtant nullement de l’expérience analytique, dans la mesure où cette expérience est aux yeux de Lacan une épreuve de vérité, semblable en plus d’un point à la mécanique du drame tragique : « L’éthique de l’analyse n’est pas une spéculation sur l’ordonnance, l’arrangement de ce que j’appelle le *service des biens* [Lacan entend par là le système des valeurs d’échange]. Elle implique à proprement parler la dimension qui s’exprime dans ce qu’on appelle l’expérience tragique de la vie. C’est dans la dimension tragique que s’inscrivent les actions, et que nous sommes sollicités de nous repérer quant aux valeurs ». On sait que, selon Aristote, la tragédie compose un « système des actes » (*sustasis tôn pragmatôn*) rigoureusement enchaîné, et qui se joue en trois temps : le *nœud* qui se serre depuis longtemps (*desis*), le *coup de théâtre* (*peripeteia*) qui renverse le sens de l’action et le *dénouement* (*lusis*) qui voit naître un monde nouveau sur les ruines de l’ancien monde, trois moments qu’il est possible de lier aux trois passions tragiques, la *terreur* pendant le nouement, la *pitié* quand tombe le coup de la justice divine avec le coup de théâtre, et enfin la *purification* qui apaise les craintes d’un autre temps et nous apprend à nous réjouir de celui qui vient. Ce schéma tragique nous permet de comprendre que toute tragédie consiste en la mise en scène d’un retournement de situation, qui renverse l’ordre du monde et inverse le signe que les dieux affectent aux mortels, faisant passer les uns du malheur à la félicité, et les autres de la fortune à l’infortune. La tragédie met en scène le retour du refoulé (il y a toujours, dans la tragédie, un cadavre dans le placard), dans la mesure où elle nous fait assister à l’émergence de l’Evénement en ce qu’il a de plus essentiel, à la croisée des mondes et des destins, quand éclate enfin la vérité dont nous savons précisément que son essence est d’être événement et non simple discours. S’il n’est pas vrai, mais seulement exact, que deux et deux font quatre, il est en revanche bel et bien vrai qu’Œdipe a tué son père et épousé sa mère. Et c’est ainsi qu’en recourant à la ruse de la libre association, l’analyse débusque la vérité. Tandis que se brise en mille morceaux le miroir du fantasme, l’analysant découvre l’énigme de la vie, dans sa nudité, dans son indifférence et dans son inhumanité, au sein de laquelle tous les choix, s’il en est encore temps, sont encore possibles, selon que l’on prend le parti de renaître à la vie, ou de renoncer à vivre. [...] La leçon amère d’*Œdipe à Colone* : qu’il aurait mieux valu ne jamais naître et qu’il vaut mieux, une fois né, mourir au plus tôt. Lacan n’est pourtant pas sans savoir que la fin de la tragédie est plus complexe, ambivalente, à la fois désolante par l’effondrement de ce que l’on croyait être, et enivrante par l’espérance de ce qu’il est encore permis de devenir. [...]

Exister, est-ce agir ?   
Exister est-ce profiter de l'instant présent ?  
Le bonheur est-il le but de la philosophie ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?   
Peut-on être heureux dans un monde injuste ?  
Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?  
Pouvons-nous avoir "La conscience tranquille" de nos jours, indépendamment de la réflexion menée sur ce thème par Plutarque, il y a bientôt 20 siècles ?  
Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?  
Avons nous le choix d'être libre ?  
Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Que l’effet de vérité ait un lien intime avec le temps ne doit pas nous étonner, nous qui savons que la vérité est *événement*, donc inscription dans la trame temporelle, et non *discours*, soit un système formel régi par sa seule logique, sans considération d’espace ni de temps. Et cet événement de la vérité ne peut être vécu que sur le mode de l’anticipation, car la rupture, en tranchant soudain le nœud gordien du passé, ouvre brusquement le présent à un avenir jusqu’alors ignoré. Le renversement de la *peripeteia* (coup de théâtre) dont parle Aristote prend alors la valeur d’une inversion temporelle, un hiatus qui retourne le temps et fait que l’après précède l’avant. C’est ainsi que, quand l’analyste se saisissant au passage d’un lapsus ou d’un acte manqué, donne à l’analysant le mot qui délivre le sens latent et lance la chasse de la vérité, l’analysant éprouve un saisissement qui résulte de l’emprise soudaine que le passé refoulé exerce sur le présent, découvrant un avenir possible que le mur du fantasme masquait jusque là. [...] La chasse de la vérité commence nécessairement après coup, *nachträglich*, puisqu’il faut d’abord l’avoir rencontrée pour se lancer à sa poursuite, tant il est vrai qu’on ne cherche jamais que ce qu’on a déjà trouvé. Que la vérité soit événement et non pure démonstration, qu’elle s’inscrive nécessairement dans la trame temporelle, Lacan avait à cœur de le montrer à propos d’une petite énigme qu’on disait de pure logique et qui rencontrait un certain succès dans la bonne société de l’après-guerre [...]. Lacan a même rédigé sur ce thème un article pour les *Cahiers d’Art* de Christian Zervos, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée » (mars 1945), dans lequel il fait jouer l’opposition du logique et de l’anticipation, cette « pulsation temporelle » qui marque le temps de l’instant critique. Soit trois condamnés auxquels on accorde une chance d’échapper à la mort : on leur présente cinq disques, deux noirs et trois blancs, et l’on épingle dans leur dos et à leur insu trois disques blancs, laissant de côté les disques noirs, et chacun ne pouvant voir que les disques que portent les deux autres sans connaître le sien propre. Celui qui le premier saura nommer la couleur de son disque sera sauvé. Ego voit donc deux disques blancs, et raisonne ainsi : si je portais un noir, chacun de mes deux compagnons verrait un disque noir et un disque blanc. L’un ou l’autre pourrait alors, en supposant à son tour qu’il porte un disque noir, en déduire que l’autre prisonnier portant le blanc verrait deux disques noirs, et pourrait ainsi immédiatement en déduire qu’il est blanc (puisqu’il n’y a que deux disques noirs). S’il ne dit rien, c’est donc qu’il voit deux disques blancs. Or, ils se taisent. C’est donc qu’Ego est blanc et non noir. Telle est la solution qu’on proposait dans les salons. Elle ne prend pourtant pas en compte un fait, remarque Lacan : c’est que les trois prisonniers étant dans la même situation (les trois voient deux blancs), chacun doit accorder aux deux autres le délai nécessaire pour achever le raisonnement qu’on vient d’énoncer. Si Ego s’empresse de donner la réponse, il peut se tromper du fait que l’un de ses compagnons a l’esprit particulièrement lent, et qu’il ne lui a pas laissé le temps de la réflexion ; si inversement il laisse trop passer le temps, il donne occasion à l’autre de ses concurrents de le précéder dans sa décision, et donc de perdre la partie. Il y a donc un risque dans la gestion du temps du fait que la certitude du choix doit anticiper sur le choix des deux autres (ce que Lacan nomme « l’assertion de certitude anticipée »). Le problème n’est donc pas simplement logique, il est politique, ou du moins tactique, en ce sens qu’il dépend de la bonne estimation du moment décisif. Ce qui intéresse Lacan, dans cette petite fable, c’est bien entendu non la fable elle-même, mais son analogie avec la stratégie de l’analyse : quand l’analyste doit-il pointer le mot qui fait hiatus, l’acte qu’on ne dit manqué que parce qu’il réussit à être vrai, le lapsus qui convoque la vérité refoulée ? La vérité n’est effective qu’à la condition de saisir l’instant propice, le *kairos* qui l’actualise. Et plus important que de dire la vérité, ou de se lancer dans des interprétations que la suite de l’analyse révélera hasardeuses, est l’art de connaître le moment de dire, en ce point de « pulsation temporelle », de syncope ou de contretemps, où la bascule tragique fera tout son effet. [...] C’est en effet tout l’intérêt de l’apologue des trois prisonniers de montrer comment la connaissance de la vérité de l’un d’entre eux passe nécessairement par la connaissance de la connaissance de chacun des deux autres. Sans cette aliénation, c'est-à-dire sans associer sa décision à la décision de ses compagnons, il n’y a pas de salut possible, et ce n’est pas par hasard si l’énigme met en jeu et la mort et la vie.

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?   
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Illustration – GrapheDesirLacan

Schéma de « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans Lacan, *Ecrits II*, Seuil, 1999, p. 297 : [...] Le mouvement d’aller-retour de la pulsion qui dessine en creux la forme de l’objet du désir, raconte l’histoire du petit d’homme, nul par l’effet de sa prématuration, qui ne peut se forger une identité qu’en s’aliénant à la parole de l’Autre. C’est en effet tout l’intérêt de l’apologue des trois prisonniers de montrer comment la connaissance de la vérité de l’un d’entre eux passe nécessairement par la connaissance de la connaissance de chacun des deux autres. Sans cette aliénation, c'est-à-dire sans associer sa décision à la décision de ses compagnons, il n’y a pas de salut possible, et ce n’est pas par hasard si l’énigme met en jeu et la mort et la vie. Tout commence donc avec le saisissement de l’enfant par la sonorité de la voix de l’Autre – mise en présence du grand Autre, « A », posé en absolu, et sans relation avec un autre terme ; au point suivant du mouvement ascendant du capitonnage linguistique, le sujet comprend non seulement que l’Autre parle – c'est-à-dire qu’il ne profère pas des bruits insignifiants, mais semble faire signe on ne sait où – mais encore qu’il s’adresse à lui, l’*enfant* (ce qui désigne précisément le sujet privé de la parole). Le voici mis en demeure de répondre, lui qui ne comprend pourtant pas ce qu’on veut de lui, ou plutôt auquel de ses désirs on lance un appel : non pas « que me veut-il ? », mais, en inversant la question dans l’écho de sa réponse : « que veut-il que je veuille à mon tour ? ». Lacan aime à rapprocher ce moment crucial de l’entrée du petit d’homme dans le Symbolique d’un épisode d’un roman faussement léger ou libertin : *Le Diable amoureux* de Jacques Cazotte (1772). Un jeune homme en garnison à Naples, désireux de sensations nouvelles, se laisse conduire, par curiosité, à une fantasmagorie diabolique où l’on convoque par magie Belzébuth en personne. Le Diable se montre à lui sous la forme d’une tête de chameau horrible, aux oreilles démesurées, et qui n’ouvre la gueule que pour proférer ces mots : *Che vuoi ?* *Que veux-tu ?* Il prendra par la suite une forme plus agréable, sous l’aspect enjôleur de Biondetta, une courtisane experte qui lui promettra de coupables délices et, au moment de passer à l’acte, reprendra son aspect répugnant de chameau monstrueux pour articuler à nouveau, d’une voix de tonnerre, le sépulcral « Che vuoi ? ». Le sujet se trouve ainsi traversé par le point de capiton du désir de l’Autre, qui fait écho à son désir, et le terrifie par cette intime aliénation, non par remords, mais parce qu’il se sait maintenant créature de cet Autre qui détient désormais le secret de sa jouissance comme de son être tout entier. Ainsi s’érige la statue de Commandeur du grand Autre qui m’élève, par l’intensité de sa demande, à la conscience du désir qui est en moi. Ce qui s’écrit en langage lacanien « $◇D », soit le sujet évanouissant (le moment de l’*aphanisis*), anéanti et comme pétrifié par la voix de tonnerre qui interroge son désir, mis en présence de la demande indéchiffrable que tourne vers lui la voix. L’enfant ne comprend pas encore ce que l’Autre profère, mais il comprend que c’est à lui que ce discours s’adresse, et que c’est son désir qu’on interroge. Nous avons oublié l’effroi de cette scène primitive, mais il suffit d’imaginer l’effet considérable que produirait l’une des sondes que nous envoyons aux confins de notre monde, si elle émettait un jour un message en guise de réponse : *Che vuoi ?* A ce mouvement ascendant de la progression du désir, répond alors le mouvement descendant du point de capiton qui s’éloigne maintenant de l’idolâtrie muette et pénètre progressivement dans le système des échanges : l’enfant reconnaît bientôt, par les gestes d’affection, par la voix que l’habitude apprivoise et dont l’accent n’est pas sans douceur, que Belzébuth est moins terrible qu’on ne croit, qu’il ne reste pas inaccessible à la séduction. Le premier moment de ce second temps est, dit Lacan, celui de la jouissance, dont la formule en son algèbre, est : « S(Ⱥ) » : le sujet s’affirme en prenant plaisir à gazouiller avec l’autre, ou le Grand Autre destitué de la majesté absolue qui fut d’abord la sienne, ce qui s’écrit en algèbre lacanien, « grand A barré ». La jouissance procède donc de la « castration », le moment précédent, celui du sujet pétrifié, anéanti par la violence de la demande originaire, qui est désir de désir (« je désire que tu me livres le secret de ton désir »). Puis, dans un rythme à deux temps, la tension médusante de la demande s’efface pour laisser la place à la jouissance d’être reconnu par la voix aimante qui se penche sur le berceau. Dès lors peut commencer l’introduction dans le langage, ce que symbolise le quatrième et dernier point de capiton sur le graphe du désir, qui s’écrit « s(A) », soit le signifiant orienté vers la demande venue de l’Autre, qui suppose désormais l’intelligence de la demande adressée. Elle n’était connue à l’étape précédente que comme demande de reconnaissance, simple jeu d’écho de la musique des voix – elle est maintenant entendue comme demande articulée, au contenu déterminé, qui impose au sujet l’apprentissage des codes et la complexité sans limite de la grammaire des échanges. Ainsi paraît la vérité sur le théâtre du monde, vérité qu’il faut concevoir comme un événement, non encore comme un discours, la précipitation chimique de l’identité du sujet placé dans le champ magnétique du désir de l’Autre. Si l’on suit la courbe fléchée du point de capiton – ce n’est pas une simple ligne, mais un vecteur qui a commencement et fin, le fil d’une histoire – on remarque encore qu’il part du néant, soit le sujet comme n’existant pas encore, non encore éveillé au sentiment de son existence *($)*, et qu’il se termine en *I(A)*, soit l’image du sujet réfléchie dans le miroir du grand Autre, ou l’Idéal du moi, modèle d’identification par lequel l’enfant apprend le rôle qu’il est appelé à jouer sur la scène de la comédie humaine. On constate donc que le Symbolique ne détruit nullement l’Imaginaire, mais lui est au contraire associé, la symétrie spéculaire réglant le jeu des échanges en raison d’un leurre qui est constitutif de la nature même de l’homme, animal doué de parole. La relation imaginaire du Sujet à son semblable structure et fonde l’articulation des désirs et des reconnaissances : c’est ainsi que l’articulation signifiante qui fait réponse à la voix de l’Autre, terrifiante en son premier surgissement, prend appui sur la relation *m* ↔ *i(a)*, soit la relation spéculaire qui lie le moi à son image dans le miroir ; l’autre relation, au-delà ou en-deçà du langage, dans l’ambivalence du désir, entre castration et jouissance, s’appuie à son tour sur une symétrie en miroir entre le Sujet barré par le signifiant (puisqu’il se définit maintenant en écho à la demande amoureuse de l’autre), en rapport à son image spéculaire réfléchie dans ce miroir vivant qu’est la demande de l’autre, et ceci par la seule résonance de la reconnaissance des désirs, sans qu’aucun contenu déterminé soit pour autant articulé. Ce qui s’écrit : *$◇a*, qui est la formule du fantasme, le sujet s’évanouissant amoureusement devant son double spéculaire, mis en relation avec la demande (*d*), non du grand Autre terrifiant, mais de cet autre moi-même qui me sourit et fait écho à ma voix : *$◇a* ↔ (*d*). Ainsi c’est bien la relation imaginaire qui rend possible l’échange symbolique, et je ne pourrais m’entretenir avec l’Autre (*A*) si je ne reconnaissais aussi en lui mon semblable (*a*). [...]

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?  
Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Peut-on être soi-même devant les autres ?  
S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?  
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?   
Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?  
Que gagne-t-on à échanger ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

C’est seulement sur la fondation que nous offre la parole de l’Autre qu’il nous est possible à notre tour d’entrer dans l’univers du signifiant. Ce n’est qu’en me risquant à croire que l’Autre n’est pas trompeur que je peux m’aventurer à prendre à mon tour la parole. Rien d’humain ne serait possible sans ce pacte de confiance, sans qu’il soit fait foi en la parole donnée : « C’est pour autant que l’Autre est un sujet comme tel que le sujet s’instaure, et qu’il ne peut s’instituer lui-même comme sujet dans un nouveau rapport à l’Autre, à savoir qu’il a, dans cet Autre, à se faire reconnaître comme sujet – non plus comme demande, non plus comme amour, mais comme sujet […] Quelle garantie toute espèce de fonctionnement de l’Autre dans le réel, comme répondant à la demande, peut-il trouver ? Le comportement, quel qu’il soit, de l’Autre, qu’est-ce qui peut attester de sa vérité ? Qu’est-ce qui est au fond concret de la notion de vérité comme de celle d’intersubjectivité ? Qu’est-ce qui donne son sens plein au terme de *truth* en anglais, qui exprime simplement la Vérité avec un grand V ? Tout est suspendu à ce que nous appelons en français, dans une décomposition du langage qui se trouve être le fait d’un système langagier, la foi en la parole. En d’autres termes, en quoi peut-on compter sur l’Autre ? C’est de cela qu’il s’agit quand je vous dis qu’il n’y a pas d’Autre de l’Autre ». Cette prise de conscience entraîne la déchéance de l’Autre et oriente la quête d’un Maître dont nous ne pourrions plus mettre en doute la véracité. Le problème est ici semblable à celui de Descartes, quand il émet l’hypothèse d’un Malin Génie qui emploierait toute son industrie à me tromper. Si Dieu même est trompeur, où est le chemin du salut ? Le *cogito* – qui n’a certes rien à voir avec l’aliénation désirante dont Lacan fait le socle de l’entrée dans le monde du langage – m’assure de mon existence ponctuelle, mais dès que je m’aventure au-delà de cet îlot d’évidence, je me perds aussitôt dans la nuit universelle et rien ne peut me convaincre que je ne tombe pas à nouveau sous l’empire du Grand Trompeur. L’hypothèse du Malin Génie n’est autre que le postulat du délire paranoïaque, que je suis la proie d’un complot universel, et qu’il n’y a pas moyen de m’arracher à cette suspicion puisque, si un homme de bonne volonté entreprenait par aventure de m’en dissuader, je le compterais aussitôt parmi les membres du complot : s’il cherche ainsi à me mettre en confiance, c’est qu’il compte par cette ruse faire plus aisément de moi sa victime. Les victimes d’une agression ont un temps de convalescence pendant lequel toute proximité est menace de mort : le passant qui me frôle ne va-t-il pas soudain sortir un poignard, celui qui entre avec moi dans l’ascenseur ne va-t-il pas m’étrangler entre deux étages, celui qui prétend m’instruire ne vise-t-il pas à m’égarer ? Nous comprenons par là que toute vie sociale suppose à son fondement un pacte tacite de confiance mutuelle, une garantie mutuelle de non-agression. [...]

La vérité dépend-elle de nous ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

L’analyste, selon Lacan, doit savoir se faire discret : à l’affût du mot qui fait mouche, invisible aux yeux de l’analysant, il se contente de mettre le doigt sur le point de capiton qui fixe le désir, sur ces noyaux de sens qui font se converger les plis du fantasme, provoquant ainsi la libération de la parole, et abandonnant aux soins de l’analysant l’art d’échafauder un nouvel édifice de mots où il fera meilleur vivre. La vérité n’est pas dans l’interprétation, elle réside dans le discernement des points sensibles qui donnent lieu à une parole pleine, qui met en jeu l’identité du sujet et lui permet de se reconstruire. [...]

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?  
Savons-nous toujours ce que nous désirons ?  
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?  
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?   
Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?  
Que gagne-t-on à échanger ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

**5- Le Maître**

Ce texte sera publié le 1er juin 2019.

**6- Le Désir**

Ce texte sera publié le 1er juillet 2019.