

REVUE INTERNATIONALE DE PSYCHANALYSE



LA CRUAUTÉ DU COLLECTIF

io N° 6

ÉDITIONS
ères

« io, c'est la pérégrination qui ordonne le monde »



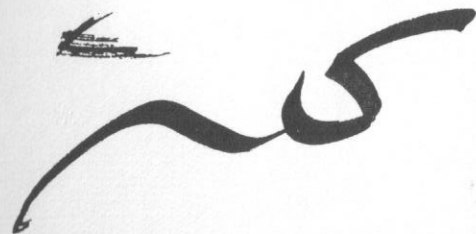
LA CRUAUTÉ DU COLLECTIF

sommaire

- Claude Rabant : *Préambule, Aux lecteurs*
Françoise Nielsen : *L'écume des jours*
Solal Rabinovitch : *Collectif et folie*
Patrick Landman : *Quelques éléments cliniques de l'exclusion*
Olivier Grignon : *La haine dans les associations analytiques*
Francis Cohen : *L'avenir d'une liaison*
Chawki Azouri : *Dialogue fictif entre Freud et Jones en 1939*
Dominique Batude : *Silence de voiles*
Claude Rabant : *Pour l'avenir*
Claude Maillard : *Menuet interassociatif*
Monique Tricot : *Mort, où est ta victoire ?*
Jean-Mathias Pré-Laverrière : *Domination, pouvoir, sexuation*
Jean-Michel Vappereau : « *Seuls les idiots se précipitent où les anges redoutent de s'aventurer* »
Jacques Ascher, Daniel Weiss : *De l'un à l'autre. La psychanalyse est-elle une histoire goy ?*
Jean-Pierre Winter : *Tyrannie du désir et démocratie*
Thierry de Rohegonde : *L'acte psychanalytique ou le droit ?*
Paola Mieli : *Verde : Notes sur les implications actuelles de la reproduction assistée*
Michèle Dolin : *L'oiseau de Bel-Air*
Jean-Louis Blaquier : *Prière d'insérer : comment ne pas se défaire d'un corps sans organe ?*
Daniel Dobbels : *Oubliant doucement le blanc*
Patrick Avrane, Jean-François de Sauverzac, Claude Rabant :
Cabinet de lecture



9 782865 863884



REVUE INTERNATIONALE
DE PSYCHANALYSE

Rédaction et publication : Claude Rabant

Comité de rédaction : Daniel Dobbels, Olivier Grignon,
Françoise Nielsen, Claude Rabant

Comité scientifique : Jean Bollack, Jacques Derrida,
Dominique Julia, René Major, Jacques Nassif,
Jean-Marc Rennes, Elisabeth Roudinesco, Monique Schneider,
Paul Virilio, Iannis Xenakis

Conseiller d'édition : Jean-François de Sauverzac

Conseiller pour l'histoire et les sciences sociales : Vivi Perraki

Comité international :

Athènes : Athanase Tzavaras

Boston : William Richardson

Buenos Aires : Isidoro Vegh

Canberra : Marika Moisseeff

Londres : Daniel Gunn

Milan : Franco Baldini

Montréal : Jean Imbeault

Moscou : Alexandre Stroeve

New York : Paola Mieli

Graphisme, maquette : François Eisenmann, Claude Jaubert

Rédaction

1, rue du Pont de Lodi
75006 Paris
tél. et fax 01. 43 29 62 79

Administration, abonnements

Editions érés

11 rue des Alouettes

31520 Ramonville Saint-Agne

tél. 05 61 75 15 76

fax. 05 61 73 52 89

Abonnement 1995 : 200 F

Abonnements 1995-1996 (deux ans) : 400 F

Abonnement de soutien 1995 : 500 F

Prix du numéro : 120 F

N° 7 à paraître

L'écart



N° 6

LA CRUAUTÉ DU COLLECTIF

Préambule, Aux lecteurs, <i>Claude Rabant</i>	7
<i>Françoise Nielsen</i> , L'écume des jours	13
<i>Solal Rabinovitch</i> , Collectif et folie	17
<i>Patrick Landman</i> , Quelques éléments cliniques de l'exclusion	27
<i>Olivier Grignon</i> , La haine dans les associations analytiques	35
<i>Francis Cohen</i> , L'avenir d'une liaison	43
<i>Chawki Azouri</i> , Dialogue fictif entre Freud et Jones en 1939	47
<i>Dominique Batude</i> , Silence de voiles	63
<i>Claude Rabant</i> , Pour l'avenir	65
<i>Claude Maillard</i> , Menuet interassociatif	71
<i>Monique Tricot</i> , Mort, où est ta victoire ?	75
<i>Jean-Mathias Pré-Laverrière</i> , Domination, pouvoir, sexuation	79
<i>Jean-Michel Vappereau</i> , « Seuls les idiots se précipitent où les anges redoutent de s'aventurer »	87
<i>Jacques Ascher</i> , <i>Daniel Weiss</i> , De l'un à l'autre. La psychanalyse est-elle une histoire goy ?	109
<i>Jean-Pierre Winter</i> , Tyrannie du désir et démocratie	125
<i>Thierry de Rochemonde</i> , L'acte psychanalytique ou le droit ?	143
<i>Paola Mieli</i> , Verde : notes sur les implications actuelles de la reproduction assistée	153

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction pour tous
procédés réservés pour tous pays sauf autorisation du directeur de la revue.

Publié avec le concours du Centre national du livre

ISBN : 2.86586.388-3
© 1997 Editions Erès
11 rue des Alouettes, 31520 Ramonville Saint-Agne

Michèle Dolin, L'oiseau de Bel-Air	173
Jean-Louis Blaquier, Prière d'insérer : comment ne pas se défaire d'un corps sans organe ?	179
Daniel Dobbels, Oubliant doucement le blanc	189
Patrick Avrane, Jean-François de Sauverzac, Claude Rabant, Cabinet de lecture.....	193

Préambule Aux lecteurs

Claude Rabant

« [...] tout cela en tant que langue pour un
monde [...] »
Hölderlin¹

Quel site se tisse d'intervalle à intervalle, et aussi de revue en revue, site qui serait en même temps celui de l'histoire ? Quelle histoire vivons-nous aujourd'hui, selon quelle actualité, et dans quel site ? En quoi consiste notre actualité, ouverte sur quelle sorte de corps ? Le long intervalle de parution qui sépare les « États de corps » de « La cruauté du collectif » n'est pas simple anecdote. Entre ces deux noms, ces deux titres, ces deux énergies, dans leur intervalle invisible ou invisitable, il est question de notre vie et de notre site, de notre actualité que place peu à peu sur abîme une phénoménalité historique plus qu'in vraisemblable. Nous baignons, en cette fin de siècle, dans une invraisemblance croissante ; invraisemblance dans le sens d'une déperdition du poids historique qui affecte de proche en proche les sujets, les communautés, les pratiques, les lieux mêmes. Par ces deux points d'impact et d'énergie de notre projet, les « États de corps » et « La cruauté du collectif », nous devrions être en mesure de pressentir ou d'apercevoir les lèvres ou bords de cette invraisemblance — à la fois dans les corps singuliers et dans

Claude Rabant, psychanalyste, directeur de Io, membre du Cercle freudien.
1. Hölderlin, « Remarques sur Œdipe », dans : *Œuvres*, Pléiade, p. 958.

les agencements collectifs qui incisent les éléments d'une douleur perdue et comme sans contexte, du moins sans contexte vrai, puisque tout est pris dans une semblance où percent des concentrations d'énergie qui ne parviennent pas à trouver leur exacte inscription, comme si elles attendaient le siècle prochain pour découvrir leur éditeur et leur parchemin.

Entre ces deux numéros, un autre, sur « L'animal », a failli voir le jour, a été programmé, puis s'est heurté à une impossibilité sourde, à la non-visibilité de cet animal même, comme si toute la métaphore qui en découlait s'effondrait provisoirement dans une absence de métaphore, dans un antitexte. Il est certain que l'animal concerne la jointure des états de corps au collectif, une iconicité encore possible de l'invisible et de l'inconnu, la mise en intervalle de l'abîme même, l'écart de l'humain à soi-même et la possibilité de représentation de cet écart. Serions-nous dans un espace où cette possibilité a failli jusqu'à ne plus pouvoir se représenter ? L'humain désarçonné de lui-même jusqu'à défaillir de son animalité iconique ?

Du même coup, nous sommes rejetés vers les pressentiments du siècle précédent, ou des débuts du nôtre, ceux de Nietzsche et de Kandinsky, fulgurants, les états de corps de Nijinski, les cris d'espoir désespérés de Crevel, jusqu'à cette sorte d'injonction que présente l'œuvre de Bataille, pour nous retenir à la limite du déchirement définitif entre l'image et l'icône, entre les corps et le signifiant.

L'icône n'est pas l'image manquante dans le tapis de l'avenir, mais l'antidestin, comme on a pu dire l'anti-œdipe, le grave antérieur qui nous frappe de son sceau d'absence, fragment de déclin buriné dans la chair. L'icône aura à voir toujours avec la disparition, l'escamotage d'un corps, le talisman du non-vu. Et l'émergence d'une surface diaphane — glacié de la voix, urgence du papier. L'effacement précieux qui se transmet, topé de main en main. On peut prouver, machine en main, que la métaphore brode sur de la matière, du non-sens brut. Brut ? Non pas, puisque la machine a déjà une voix, un regard en dessous, regard sonore, trait de nuit noire dans l'encre du délire. Vertige d'avant le vestige — d'avant tout cataclysme. Qu'est-ce donc que l'icône, sinon l'image que subvertit, à l'instant de son surgissement, son retour au rien ? Et le vertige de l'ascension qui nous emporte alors ? Nous sommes les oiseaux vertiginés d'une disparition de la trace dans la trace, de

l'ombre dans l'ombre. Et ce vertige a nom : sonorité, envol du son, vol de la lettre. Nous grimpons nappés par la sonorité, dans l'air chaud de la langue, sur l'air raréfié du poème. Au-dessus du respirable, quand l'air bourdonne de néant, nous apercevons la loi, et lorsque nous redescendons, si nous ne devenons pas fous ou mutiques, traces et gravures peuvent se réclamer de nous : se décliner en nous, scènes d'actes en cours, après-corps...

Aux bouleversements près de l'icône, *Io-Isis*, la génisse sacrée, peut joindre sa requête, par-dessus un bon demi-siècle, à celle du *Minotaure*, dont le numéro 12-13, en mai 1939, s'ouvrirait sur cet avertissement : « Un des reproches auxquels, dans ces conditions, nous pouvons nous montrer le moins sensibles est celui de paraître à trop longs intervalles. En effet, dans la période présente où universellement la vie intérieure est quelque peu sacrifiée, nous ne nous croyons pas tenus à une périodicité très rigoureuse. Nous préférons attendre que la documentation qui nous parvient se filtre et se distille jusqu'à se réduire à un témoignage homogène et essentiel dans le sens de l'action que nous avons entreprise et au-delà du point où nous avait menés jusque-là cette action. Nous pensons mettre de notre côté toutes les chances de durée en obtenant de chacun de nos collaborateurs un concours d'ordre parfaitement original et exceptionnel, équivalant sur le plan mental à la découverte et à l'indication d'un nouveau gisement ».

Toute revue est une action. Sans doute est-ce, entre le temps du *Minotaure* et le nôtre, une différence décisive que la force, voire la « toute-puissance du désir », qui jaillissent de l'intimité du texte avec l'image, et de leur regard réciproque, non seulement se soient éloignées de nous, mais soient devenues comme inaccessibles à notre propre désir. La polymorphie de l'animal devient une sorte de hors-texte qu'aucune communauté ne peut plus recevoir, à force de chercher des identités, des coïncidences avec la représentation collective et l'arcane scientifique. L'animal, c'est bien, notamment, cette forme de toute-puissance du désir où se joignent, dans une fulgurance mythique ou allusive, toujours vertigineuse, le texte et l'image. Une fulgurance qui rend l'animal à lui-même sacré dans une célébration à la fois humaine et surhumaine. Nous avons comme oublié ce que peut être la toute-puissance du désir dans la dimension politique de la création. *Io* est marquée de cette faille

les agencements collectifs qui incisent les éléments d'une douleur perdue et comme sans contexte, du moins sans contexte vrai, puisque tout est pris dans une semblance où percent des concentrations d'énergie qui ne parviennent pas à trouver leur exacte inscription, comme si elles attendaient le siècle prochain pour découvrir leur éditeur et leur parchemin.

Entre ces deux numéros, un autre, sur « L'animal », a failli voir le jour, a été programmé, puis s'est heurté à une impossibilité sourde, à la non-visibilité de cet animal même, comme si toute la métaphore qui en découlait s'effondrait provisoirement dans une absence de métaphore, dans un antitexte. Il est certain que l'animal concerne la jointure des états de corps au collectif, une iconicité encore possible de l'invisible et de l'inconnu, la mise en intervalle de l'abîme même, l'écart de l'humain à soi-même et la possibilité de représentation de cet écart. Serions-nous dans un espace où cette possibilité a failli jusqu'à ne plus pouvoir se représenter ? L'humain désarçonné de lui-même jusqu'à défaillir de son animalité iconique ?

Du même coup, nous sommes rejetés vers les pressentiments du siècle précédent, ou des débuts du nôtre, ceux de Nietzsche et de Kandinsky, fulgurants, les états de corps de Nijinski, les cris d'espoir désespérés de Crevel, jusqu'à cette sorte d'injonction que présente l'œuvre de Bataille, pour nous retenir à la limite du déchirement définitif entre l'image et l'icone, entre les corps et le signifiant.

L'icone n'est pas l'image manquante dans le tapis de l'avenir, mais l'antidestin, comme on a pu dire l'anti-œdipe, le grave antérieur qui nous frappe de son sceau d'absence, fragment de déclin buriné dans la chair. L'icone aura à voir toujours avec la disparition, l'escamotage d'un corps, le talisman du non-vu. Et l'émergence d'une surface diaphane — glacié de la voix, urgence du papier. L'effacement précieux qui se transmet, topé de main en main. On peut prouver, machine en main, que la métaphore brode sur de la matière, du non-sens brut. Brut ? Non pas, puisque la machine a déjà une voix, un regard en dessous, regard sonore, trait de nuit noire dans l'encre du délire. Vertige d'avant le vestige — d'avant tout cataclysme. Qu'est-ce donc que l'icone, sinon l'image que subvertit, à l'instant de son surgissement, son retour au rien ? Et le vertige de l'ascension qui nous emporte alors ? Nous sommes les oiseaux vertiginés d'une disparition de la trace dans la trace, de

l'ombre dans l'ombre. Et ce vertige a nom : sonorité, envol du son, vol de la lettre. Nous grimpons nappés par la sonorité, dans l'air chaud de la langue, sur l'air raréfié du poème. Au-dessus du respirable, quand l'air bourdonne de néant, nous apercevons la loi, et lorsque nous redescendons, si nous ne devenons pas fous ou mutiques, traces et gravures peuvent se réclamer de nous : se décliner en nous, scènes d'actes en cours, après-corps...

...

Aux bouleversements près de l'icône, *Io-Isis*, la génisse sacrée, peut joindre sa requête, par-dessus un bon demi-siècle, à celle du *Minotaure*, dont le numéro 12-13, en mai 1939, s'ouvrirait sur cet avertissement : « Un des reproches auxquels, dans ces conditions, nous pouvons nous montrer le moins sensibles est celui de paraître à trop longs intervalles. En effet, dans la période présente où universellement la vie intérieure est quelque peu sacrifiée, nous ne nous croyons pas tenus à une périodicité très rigoureuse. Nous préférons attendre que la documentation qui nous parvient se filtre et se distille jusqu'à se réduire à un témoignage homogène et essentiel dans le sens de l'action que nous avons entreprise et au-delà du point où nous avait menés jusque-là cette action. Nous pensons mettre de notre côté toutes les chances de durée en obtenant de chacun de nos collaborateurs un concours d'ordre parfaitement original et exceptionnel, équivalant sur le plan mental à la découverte et à l'indication d'un nouveau gisement ».

Toute revue est une action. Sans doute est-ce, entre le temps du *Minotaure* et le nôtre, une différence décisive que la force, voire la « toute-puissance du désir », qui jaillissent de l'intimité du texte avec l'image, et de leur regard réciproque, non seulement se soient éloignées de nous, mais soient devenues comme inaccessibles à notre propre désir. La polymorphie de l'animal devient une sorte de hors-texte qu'aucune communauté ne peut plus recevoir, à force de chercher des identités, des coïncidences avec la représentation collective et l'arcane scientifique. L'animal, c'est bien, notamment, cette forme de toute-puissance du désir où se joignent, dans une fulgurance mythique ou allusive, toujours vertigineuse, le texte et l'image. Une fulgurance qui rend l'animal à lui-même sacré dans une célébration à la fois humaine et surhumaine. Nous avons comme oublié ce que peut être la toute-puissance du désir dans la dimension politique de la création. *Io* est marquée de cette faille

qu'ignorait encore le *Minotaure*. Une des questions à poser dans notre dépression « fin de siècle » concerne la nature énigmatique de ce qui peut relier la fracture de l'icône à la question de la féminité, au sein de cette polymorphie perdue.

Où seraient alors nos gisements ? Ils sont comme exportés hors icône, tangents à de nouveaux abîmes. Mais aussi livrés à un acte de foi dans les « nouveaux territoires ». Des territoires dans une large mesure encore incalculables. Nous pourrions en tout cas faire nôtres, à peu de chose près, ces lignes où s'achève l'avertissement plus haut cité du *Minotaure* : « Devant la faillite incontestée du rationalisme, faillite que nous avons prévue et annoncée, la solution vitale n'est pas dans le recul mais dans l'avance vers les nouveaux territoires. Ces territoires, notre ambition a été de les désigner, de les définir. Notre rôle est à tout prix de maintenir, de continuer à améliorer cette position ». Notre acte de foi dans les nouveaux territoires porte sur une pensée qui ne se sait pas et une énergie des corps qui dépasse le mal et la misère actuels. Quelque chose nous pousse à nous situer résolument hors texte, mais depuis ce hors-texte nous devons filtrer les événements de pensée et de création jusqu'à pouvoir leur donner cette concentration sculpturale qu'Hoffmannsthal attribuait à Nijinski, au-delà même de la musique (un peu à la manière dont Novalis situait la Nuit au-delà de la puissance universelle de la lumière), comme une opacité pure, une densité d'énigme : « Ce sont ce degré extrême de concentration, cette concentration sculpturale, ce bas-relief que je retrouve dans le travail de poésie mimique de Nijinski. [...] Un lever, une approche aux aguets, le bond d'un faune, un seul [...] »². Si nous devons affronter, au-delà des phénomènes de mode, une chose essentielle, c'est aujourd'hui encore cette « grande tache noire morte » dont parlait Kandinsky dans *Du spirituel dans l'Art* — et qui pourrait être pour nous un des noms de la cruauté du collectif. Parlant du « mouvement », qui serait celui d'une ascension lente et permanente de la création (un « Triangle » qui avance et monte lentement), il ajoute : « Cette représentation schématique ne donne évidemment qu'une image imparfaite de la vie spirituelle. Entre autres, elle n'en montre pas le revers, une grande tache noire morte »³. À cette grande tache

2. Hugo von Hofmannsthal, *Lettre de Lord Chandos, et autres essais*, Paris, Gallimard, NRF, 1980, pp. 247-248.

3. Kandinsky, *Du spirituel dans l'art, et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël, 1989, Folio essais, p. 63.

noire morte nous sommes affrontés, ou plutôt nous y sommes tramés comme à notre texture même, à notre âme. L'art, la philosophie, la psychanalyse peuvent focaliser des points de concentration comme autant de trouées vers quelque *outré* au sein même de la matière brute que nous vivons quotidiennement.

La cruauté du collectif est alors la trame à la fois ouverte et résistante à ces trouées.

C.R.

L'écume des jours

Françoise Nielsen

La chute des murs et des rideaux nous a fait découvrir qu'il n'y a pas d'autre côté. Le devenir n'est plus là-bas ; l'adversaire n'est plus en face, son visage s'efface et se démultiplie quand l'espoir et la haine perdent leur adresse. L'Est n'est plus à l'Est et la ruée vers l'or insituable, n'est qu'un cliquetis d'ordinateurs dispersés. Les affrontements entre opposés se délitent, alors même que l'intérêt commun n'a plus d'énonciateurs crédibles qui puissent, une fois encore, nous persuader d'une convergence possible entre les finalités des sociétés et celles de chacun, qui y aurait sa place.

L'homme est un loup pour l'homme : équivalence de la force latière redevenue sauvage, image d'une lutte animale allant jusqu'à la mort solitaire sans vainqueur.

La mort sophistiquée nous est aujourd'hui largement offerte : description clinique des fractures de tous ordres, explosions urbaines de clous minutés ; exécution sommaire et publique de l'ennemi dont on abandonnait la traque ; prise et reprise d'otages tenant lieu d'un rituel sacrificiel où le politique fait l'archange : Dieu s'est absenté cependant que des guerres saintes voilent des femmes et des corps torturés.

La représentation du tragique par l'art, la pluralité de sens qu'elle produit s'édulcorent par la consommation d'images du

Françoise Nielsen, psychanalyste, membre du Cercle freudien, membre du comité de rédaction de *Io*.

« vrai ». À ces images en temps réel où la force agit UN droit, la cruauté du collectif et notre convoitise du meurtre se satisfont.

L'événement permanent de la mort de l'autre, en isolant le peu de valeur de la vie, conforte le déni de la mort propre : au regard de la mort spectaculaire, c'est une mort d'esclave, d'usure biologique, de perte de substance : elle n'est plus un passage pour l'éternité ; interdite dans le groupe, elle est moins subjectivable que jamais.

Dans cet espace sans ailleurs, présent déserté d'avenir, la course à la dépense pour de perpétuels démodables cherche à masquer le deuil impossible de l'immortalité. Chaque objet vendu ne l'est-il pas pour arrimer notre errance avide du chacun pour soi dans le vain refus de la perte ?

Que les figures surplombantes s'étiolent, qu'il n'y ait plus d'autre côté vient peut-être accidenter le processus primaire, raviver la menace exquise enfouie, d'un chaos initial d'avant le verbe, compact où les contraires ignorés s'étreignent.

La psychanalyse peut avoir à dire sur ces maux en empruntant *Les clefs pour l'imaginaire* d'Octave Mannoni et susciter le « quand même » de la *Verleugnung* dont il donne un commentaire. « Il n'y a de fétiche, écrit-il, que par l'amnésie traumatique emportant le souvenir ; le fétichiste répudie l'expérience de l'absence de phallus maternel (premier modèle des répudiations de la réalité), le fétiche en prend la place. Il ne conserve pas la croyance que les femmes ont un phallus mais érige le fétiche parce qu'elles n'en ont pas. L'expérience est ainsi indélébile, alors que le souvenir en est effacé. »

La mort spectaculaire de l'autre, fétiche insistant nécessitant une mise en scène toujours élaborée ne vient-elle pas nous dire « un autre est mort » pour maintenir clivée, hors jeu, la croyance en la mort propre ?

Les découvertes techniques (mondes virtuels, transplantations, souris transgéniques, etc.) semblent assurer que tout est possible contre notre finitude. La croyance en la mort, paradoxale certitude dont nous ne savons rien, en est d'autant fragilisée. « S'il faut croire à la mort, c'est qu'il n'y a pas de pensée qui en réponde », écrit Claude Rabant.

« Autrefois, on croyait aux masques », dit le Hopi indien d'Amérique parlant de son enfance. Les Katcina (les masques) menacent de dévoration les enfants effrayés qui les détournent par des offrandes ménagées par leurs mères. C'est le temps de la mystification. L'initiation est le temps traumatique où il est révélé aux en-

fants que les Katcina sont les pères et les oncles masqués, officiants de ce qui transcende le groupe. Le Hopi ne croit plus aux masques, mais aux vrais Katcina invisibles dans un défi à la réalité. L'arrachement à la mystification lui permet un franchissement symbolique qui découvre un autre côté des masques. « Je sais bien, dit le Hopi, que les Katcina sont quand même dans la cérémonie masquée. » Il remplacera lui-même son père et ses oncles et reviendra après sa mort danser en Katcina : la croyance se fait engagement sur l'invisible.

Entendons le Hopi. Ainsi pourrions-nous consentir à avoir chacun un nénuphar dans la poitrine comme le chuchotait poétiquement Boris Vian. Peut-être alors pourrions-nous traverser l'écume des jours, sans nous repaître de mort carnassière.

BIBLIOGRAPHIE

GRIGNON, O. 1985. *Clefs pour l'imaginaire*, Paris, Le Seuil.

MANNONI, O. « Le corps des larmes », dans : *Patio*. N° 12, Éditions de l'Éclat.

RABANT, C. 1992. *Inventer le réel*, Paris, Denoël.

Collectif et folie

Solal Rabinovitch

Penser que le collectif peut soigner la folie, dérive de l'idée pinélienne que l'asile soigne. Penser que la folie pourrait traiter le collectif, dérive du renversement qu'a opéré la psychothérapie institutionnelle : c'est l'asile qui est malade, c'est le collectif qui est malade, c'est lui qu'il faut soigner.

Les grands rassemblements inaugurés par la *Nef des fous*, continués par les asiles, modifiés par nos modernes centres d'aide par le travail, poursuivent l'idée pinélienne d'un « transfert paternel ». En revanche, s'évertuent à rassembler les psychotiques dans des institutions dites soignantes tout en sachant que cet assemblage n'est autre que ségrégation, dérive de l'idée *psy*¹. Or, parce qu'elle vide de sens le collectif, la folie subvertit cette idée *psy*. Non seulement la folie est hors discours, non seulement elle est au-dehors des discours qui organisent le lien social, mais elle met en cause le point d'identification du collectif et dénonce ce qu'il entreprend avec elle. Les modes de ségrégation agissant au sein d'un collectif sont inhérents aux signifiants-mâtres qui y règnent : handicap, réadaptation, folie, asile, déchet, étrangeté. Ce serait donc la ségrégation, cette fra-

Solal Rabinovitch, psychiatre, psychanalyste, membre de l'École de psychanalyse Sigmund Freud.

1. Cf. Anne-Lise Stern, « PSY : notion ou sigle ? Fallait-il faire breveter... ? », *Carnets*, n° 6, de l'École de psychanalyse Sigmund Freud.

ternité haineuse, qu'il faudrait traiter à l'aide de la folie. Car, lorsque le collectif prétend soigner la folie, c'est avec des idéaux dont elle fait un *rien* impartageable ; et, du maître qui gouverne le collectif, elle fait un lieu non identifiable. Soigner le collectif avec la folie serait alors *dé-faire* ses idéaux et *dés-identifier* son maître. Devant le danger de sa dissolution, le collectif a deux réponses : soigner ou enfermer les fous. S'il soigne, il fait nom propre pour le fou avec le signifiant-maître régnant. S'il enferme, il fait du fou un déchet du collectif. Ces deux modes de rangement, ces deux modes d'inclusion du fou dans le collectif non seulement prouvent l'existence du collectif, mais augmentent sa cohésion.

Si le fou est déchet, il produit l'aversion ; pour mettre la raison du collectif à l'abri de la folie, il faut enfermer la folie avec ceux qui la pratiquent. Est-ce un savoir impossible des fous sur le sexe et sur le père qui est contenu dans ce déchet et rejeté à l'extérieur ? Est-ce que dans cet extérieur à eux-mêmes les soignants peuvent à la fois reconnaître et dénier dans ce savoir impossible leur propre objet d'aversion ?

La double idée de soigner la folie par le collectif et de traiter le collectif par la folie reflète l'impasse par où la raison du collectif protège l'insensé mais fait obstacle à le soigner. Est-ce parce que toute impasse recèle la force vive de l'invention que nous avons conçu l'expérience d'un groupe de psychotiques en institution ?² Serait-ce alors pour redoubler au-dedans la ségrégation subie du dehors que les praticiens de la folie imagineraient de faire un groupe avec les fous ? Ce redoublement est-il un artifice pour traiter la ségrégation ?

Artifice certes, car nous savions que les psychotiques n'ont aucun appétit à s'assembler ; nous savions qu'ils ne font pas groupe.

2. Ce texte fait état d'une réflexion issue d'un travail avec un groupe de patients psychotiques en hôpital de jour durant une année. La question posée par l'intitulé de ce numéro « La cruauté du collectif » ne me semble pas pouvoir appeler d'autres réponses que politique ou clinique. Le reste est littérature. Cette cruauté du collectif a été bien nommée, et déjà prophétiquement, par J. Lacan dans le séminaire *Les non-dupes errent* (séance du 19 mars 1974) par ce qu'il appelait la dégénérescence catastrophique des noms du père (leur *Verwerfung*) et leur retour sous la forme d'un ordre de fer du social.

Ils n'ont pas d'objets à échanger ni à mettre en concurrence, car leurs seuls objets, les voix, ne sont pas à vendre ni à offrir. Ils n'ont pas de leader auquel s'identifier, ni d'ennemi contre lequel s'unir, car les persécuteurs délirants suffisent à leur signifier la haine qui s'adresse à eux. S'ils pouvaient constituer une communauté, ce serait une communauté négative au sens où l'entendait Georges Bataille : la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté. Car, qu'allons-nous partager dans un groupe de psychotiques, qu'allons-nous partager d'autre que l'impartageable d'un réel, d'un impossible à dire, d'un impossible à savoir ? Si ce groupe ne se fonde pas sur la ségrégation subie du dehors, il nécessite un dispositif artificiel qui s'impose du dedans. Artifice n'est aucunement dérision, mais il est accès à un réel, inaperçu sans lui ; il s'agit de savoir de quel *faire* nous nous faisons l'artificier ; de quel réel cet artifice d'un groupe peut rendre compte. Quelle sorte de réel tentons-nous de passer ainsi au signifiant par l'intermédiaire de la scène du groupe ? Quel bout de réel l'artifice du groupe veut-il faire accéder au langage ?

Le réel d'un groupe ne peut que s'imaginer, d'abord. Tout groupe, même d'artifice, comporte des effets mesurables « à ce qu'il rajoute d'obscénité imaginaire à l'effet de discours »³. Or, ici, ces effets n'affectent que les soignants, névrosés, qu'ils peuvent conduire à des passages à l'acte et amener, en démentant leurs engagements dans le groupe, à inscrire à leur corps défendant le point de réel de cet engagement avec les patients. Ces effets débordent le discours dont est issu le groupe, jusqu'à le faire perdre de vue. De quel discours s'agit-il ? Lacan précise qu'« il est historiquement vrai que ce soit l'entrée en jeu du discours psychanalytique qui a ouvert la voie aux pratiques dites de groupe et que ces pratiques ne soulèvent qu'un effet, si j'ose dire, purifié du discours même qui en a permis l'expérience » ; et il ajoute : « Aucune objection là à la pratique dite de groupe, pourvu qu'elle soit bien indiquée (c'est court) »⁴. Si l'idée qu'un groupe puisse soigner vient de l'intrusion de la *psy* dans le social et dans les institutions, toute pratique de groupe, même et surtout si elle s'en défausse, dérive du discours psychanalytique. L'expérience d'un groupe de psychotiques ne s'origine pas d'autre part que de ce discours, même si les effets qui le débordent n'affectent pas les psychotiques et les laissent *libres* dans le langage.

3. J. Lacan, « L'Étourdit », *Scilicet*, 4, Paris, Le Seuil, p. 31.

4. *Ibid.*

Ce groupe, nous l'avons nommé « groupe de soins » pour laisser jouer une double équivoque : qui soigne-t-on ? Quel est l'objet chéri de ces soins, le fou, l'institution, ou le soignant ? Et quels sont ces soins ? Sont-ils nourriciers ou thérapeutiques, maternels ou paternels ?

Si Pinel a pensé le premier que l'asile pourrait soigner au moyen d'un « transfert paternel », c'est beaucoup plus tard, dans un temps où l'on a pu savoir que les premières victimes des chambres à gaz avaient été les malades mentaux, qu'on a pensé que l'asile, malade d'une société ségrégationnaire où le progrès social a pour corollaire le déclin du père, était à soigner d'abord pour pouvoir soigner ensuite les malades. Ce renversement opéré par le mouvement de psychothérapie institutionnelle est né en France, pendant la dernière guerre, à l'hôpital psychiatrique de Saint-Alban ; ce fut le lieu d'un nouage assez serré entre la folie, la psychanalyse et la guerre. Fuyant la guerre d'Espagne, Tosquelles arriva à Saint-Alban avec dans la poche la thèse de Lacan qui dormait depuis dix ans ; les malades de l'atelier de reliure la ronéotèrent et la relièrent ; ce fut le début de sa diffusion. À Saint-Alban également, passèrent pendant la guerre Tristan Tzara et Paul Éluard. Leur passage rappelle un premier nouage, plus ancien, entre folie, guerre et poésie ; André Breton, interne à l'hôpital psychiatrique de Saint-Dizier en 1916, fut à la fois le témoin des blessures de guerre et le lecteur fasciné des écrits des malades mentaux ; *L'immaculée Conception* en fut un *remake* un peu raté. Or ce premier nouage, comme l'aura fait le second, a donné lieu à des expériences collectives inédites ; le surréalisme fut à l'origine de tentatives de groupes constitués non pas sur le modèle de la *Masse* avec identification verticale au leader, mais sur le principe d'identifications horizontales à un objet ou un concept (*Contre-attaque*, *Acéphale*, *Collège de sociologie*)⁵. *Acéphale* fut une communauté qui consistait à maintenir le partage de quelque chose de déjà soustrait à un partage, tels que la parole ou le silence ; c'était l'expérience commune de ce qui ne pouvait être ni mis en commun, ni gardé en propre, ni réservé pour un abandon ultérieur.

Pourquoi ces rencontres qui nouaient ensemble folie, langage et guerre ont-elles produit ces tentatives inédites d'un collectif ? Était-ce une parade à la défaillance paternelle, avérée dans la folie, soutenue dans le langage, évidente dans la guerre ? Depuis que la guerre

5. Cf. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Éditions de Minuit.

de 14-18 a mis à mal les structures familiales et que celle de 39-45 a pu mesurer, dans le drame nazi, les conséquences d'une conception bouchère de la filiation⁶, les guerres ne constituent-elles pas désormais, pour tout sujet, la représentation incontournable d'une scène primitive meurtrière d'où il aurait pu n'être jamais né ? Le quotidien de la parole des psychotiques, particulièrement en groupe, s'en nourrit ; les guerres sont, dans le langage, des représentations de mots⁷ préconscientes en balade dans le monde ; parce qu'elles sont centrées par le déclin du père, elles reviennent dans les voix hallucinées, comme un retour du père forclos. Il ne s'agit pas là d'une façon de canaliser et d'orienter l'agressivité flottante d'un groupe, il s'agit du transport d'un réel : les voix transportent les énoncés les plus collectifs, ceux qui font lien entre les hommes ; or ces énoncés sont frappés du sceau de la guerre.

Si l'initiative d'un groupe dit « de soins » rouvre la question amorcée par le débat entre la psychothérapie institutionnelle et Pinel, c'est au sens où elle est induite par le retour de ces inventions collectives que furent ces petits groupes constitués pour parer à l'idéologie de masse⁸. Des petits groupes, c'est précisément ce que nous voulions obtenir à partir du groupe de soins : des petits groupes identifiés par leur objet, un objet occupationnel. Nous n'avions pas pensé que seul un *rien* pouvait s'y partager. Nous n'avions pas pensé que l'objet auquel s'identifier, dans un tel groupe, pouvait être *rien*, comme le proposaient les surréalistes. Or c'est ce *rien* qui fait l'air de liberté qu'on respire dans un groupe de psychotiques ; là où ne peut se partager le réel de l'hallucination ni la signification de la télépathie, il y a à partager *rien*, un rien qui vient modaliser le réel de l'objet retrouvé. Si l'idée de fabriquer des petits groupes répondait à l'impossibilité de constituer un groupe sur le modèle de la horde paternelle, horde dont le fou est exclu, elle s'est pourtant, en subvertissant de façon heureuse la visée du soin, enlisée dans une impasse. Cette impasse est celle de l'incompatibilité de la folie et du groupe ; la confection de petits groupes n'aurait pu fonctionner que comme un signifiant-maître imposé par les soignants sous lequel se seraient rangés les patients, c'est-à-dire à contre-courant de sa visée. Ranger les psychotiques dans le discours

6. Cf. Pierre Legendre, *Le crime du caporal Lortie*, Fayard.

7. *Wortvorstellungen*.

8. Cf. les groupes de surréalistes, ainsi que, un peu plus tard, les groupes initiés par Bion et Rickmann dont parle J. Lacan en 1945 dans *La psychiatrie anglaise et la guerre*.

du maître *fait semblant* de guérison parce que ça fait injection de père ; cela fonctionne à rebours de la structure, à laquelle il s'agit de se plier. Injecter du père, c'est ce que fait tout collectif ; c'est méconnaître que, dans la psychose, manque la place à occuper par le père, cette place vide que Lacan écrit S(A).

*
* *

L'expérience de ce groupe de soins se révèle, après coup, comme celle de l'écart entre ce qu'est la folie et ce que nous voulions en penser et en traiter. Si les règles qui ont régi son dispositif formulent nos hypothèses de travail, chacune des deux règles a rencontré sa propre impasse, qu'elle a produite.

La première règle est celle de l'unité de temps, de lieu et d'action, *comme au théâtre*. Le groupe se réunit le jeudi et le mardi de 11 h à 11 h 45 pendant un an. Ouvert d'abord aux patients pris en charge par les médecins du groupe, il s'ouvre spontanément à tous les patients qui y viennent ; les patients ne disent pas vouloir venir, simplement ils viennent. Déjà, le dire est superflu ; il suffit de venir sans dire, car venir *est* dire. La règle *théâtrale* fait du groupe une scène actuelle où s'actualise ce qui ne peut pas se remémorer. Ce qui ne s'inscrit ni ne se remémore chez les patients est mis en scène par la parole du groupe, cette parole supportée, incarnée par les corps des soignants. On pourrait s'attendre à ce que le groupe, par ces corps de soignants, fasse mémoire : au lieu d'actualiser, les soignants pourraient se souvenir. Or il n'en est rien ; l'oubli nous a tous frappés : chaque séance du groupe équivaut à toute autre séance du groupe ; rien ne s'inscrit de façon durable, tout se reproduit dans un présent chaque fois reconduit. Les fous parlent, et leur parole revient toujours à la même place dans le groupe ; il y a celui qui cherche à comprendre, il y a celui qui fait appel à la loi pour pénaliser le délire, il y a celui qui ne peut dire que la vérité, il y a celui qui ne parle que par la bouche de sa bien-aimée, il y a celui qui ne l'ouvre pas, il y a celui qui imite le discours du maître et celle qui imite celui de l'hystérique. La règle théâtrale a permis l'actualisation d'un réel et non pas la remémoration d'un savoir impossible. Les fous parlent, et ceux qui les écoutent reviennent toujours à la même place dans le groupe.

La seconde règle est de *ne pas entendre n'importe quoi*. Cette règle opère un double renversement par rapport à celle de l'association

libre — *dire tout ce qui vient*. *Entendre* au lieu de *dire* souligne le désir côté analyste, côté *entendre*, face au *dire* côté patient ; or cet *entendre* est négativé, cette fois encore côté analyste ; *tout* n'est pas à entendre. Si la règle de l'association libre consiste à demander au patient de *tout* dire pour tirer le fil des associations refoulées, c'est que, dans la névrose, les associations ne sont pas du tout libres, mais complètement enchaînées. Par contre, dans la psychose, il n'y a pas de tissu représentatif refoulé à déchiffrer, il n'y a que des représentations de mots préconscientes, il n'y a que des mots-choses ; il n'y a donc rien à déchiffrer, mais il y a à construire à partir de *rien*. Ce *rien* n'est pas rien ; autour de lui se réunit, ou se désunit le groupe ; sur ce point de réel venu de l'étrange, et attrapé chez l'interlocuteur, on prend appui pour construire. *Ne pas entendre n'importe quoi* est une règle qui demande aux soignants de savoir qu'il n'y a pas d'autres associations libres que les leurs ; il s'agit de ne pas mettre du sens, du sens sexuel, là où existe la liberté du non-sens ; il s'agit de ne pas mettre du père alors que s'épuise jour après jour l'effort d'en fabriquer, là il n'y a jamais eu de place pour lui. Ni sens, ni père ; mais il y a l'épaisseur des mots, leur texture sonore, il y a la voix des mots. Parce que les mots c'est le corps, les fous peuvent être transformés en femme ; les fous peuvent avoir une moitié du corps habitée, incarnée par leur thérapeute, ce qui leur donne une démarche un peu chaloupée. *Ne pas entendre n'importe quoi*, c'est ne pas chercher à donner du sens aux pensées imposées, qu'elles soient préconscientes, baladeuses ou massmédiateuses ; étrangères à l'histoire du sujet, leur hétérogénéité ne permet aucune reconstitution mais elle marque le point de rupture avec cette histoire. L'accroc d'un réel rompt la trame signifiante. Ces pensées imposées, en revenant du dehors, ramènent avec elles un bout de réel arraché autrefois au sujet, celui du fragment de corps qui les perçoit (le vu, l'entendu, le senti). Comment entendre ce bout de réel, cette part de la jouissance perdue et récupérée dans l'hallucination, comment l'entendre ailleurs qu'au niveau de l'implication réelle des soignants, qui le redouble ? Pour s'en laisser affecter, il ne faut ni fascination par le délire ni congruence avec le discours du maître (« comprendre et travailler »), il suffit de faire crédit à ce que disent les psychotiques.

Cette deuxième règle constitue une offre d'amour. La règle de l'association libre dans les cures de névrosés situe au départ l'analyste comme aimé, *eromenos*, puisque, en s'offrant à tout entendre, il

s'offre à l'amour du patient, il s'offre à être aimé par lui ; parce qu'il s'offre à tout entendre, il est supposé savoir ce que le patient ne sait pas qu'il sait, et c'est à ce savoir supposé chez l'analyste que s'adresse l'amour du patient. À l'inverse, la règle dans la psychose de *ne pas entendre n'importe quoi* opère un choix dans ce qui est à aimer chez le patient ; ce choix situe l'analyste comme aimant, *erastes*, face au patient *eromenos*. Choisir ce qui est à aimer chez le patient peut conduire à aimer le savoir inclus dans la vérité énoncée. Le choix opère une rencontre non seulement entre amour et savoir, mais entre savoir et réel. C'est parce que la règle du *ne pas entendre n'importe quoi* ne vaut pas toute, que la parole a des conséquences : lorsqu'un patient raconte qu'à 17 ans il dit à sa famille réunie autour de la table : « Vous n'êtes pas mes parents », il est obligé d'ajouter que, depuis cette parole, sa famille n'a rien fait d'autre que d'essayer de se débarrasser de lui, c'est-à-dire de prendre sa parole à la lettre. En somme cette règle met en pratique l'effort de constituer un lien de parole entre les patients au lieu même où ils sont étrangers les uns aux autres ; leur peu d'aliénation dans leur propre image les place en effet dans une telle *liberté* qu'ils n'ont aucun point de « contact » les uns avec les autres, excepté l'artifice d'une règle. Artifice qui fabrique un *savoir-choisir* ce qui est à entendre pour servir le réel de la voix.

Ces règles minimales d'un dispositif de groupe tentent de fabriquer un lien social de parole entre les patients qui puisse tempérer le lien d'affiliation hallucinatoire à l'Autre énigmatique de la psychose. Certains patients, nous en avons tous l'expérience, ont un savoir-faire tel avec l'énigme de l'Autre qu'ils font de cette énigme, vérité ; c'est un savoir-faire avec le *rien* à partager avec les autres, un savoir-faire qui consiste à faire de ce *rien* vérité, une vérité qui soulage du réel dont elle borde et masque en même temps l'accès. Un lien de parole fabriqué par le groupe réuni-désuni autour de ce *rien* pourrait-il produire un tel soulagement ? La vérité que recèle la parole échangée permettrait-elle de partager des bribes de l'impartageable du réel touché par la vérité ?

Ne pas entendre n'importe quoi est une règle qui comporte un enjeu : il ne s'agit pas de déchiffrer un texte absent, mais de construire une mémoire, une histoire, un corps ; trois choses actualisées dans le groupe grâce à l'unité de temps, de lieu et d'action. Comment le groupe peut-il, dans la scène présente, actuelle et consciente, les incarner ? L'histoire n'est autre que celle de l'institution, chahutée par

les effets du groupe qui rompt les liens entre les soignants ; le corps n'est autre que celui des parents que *font* les soignants ; la mémoire tissée dans le groupe s'engloutit dans l'eau profonde de l'oubli. En incarnant mémoire, histoire et corps, le groupe tente de suppléer à ce qu'il pense ne pas fonctionner. Ainsi, à l'histoire manquante du sujet pourraient faire suppléance nos histoires de collectif soignant ; à la mémoire absente pourrait faire suppléance celle du groupe qui pourtant défaille ; à la famille insuffisante à constituer un réseau langagier pourrait faire suppléance la présence des soignants dont l'absence est négativée par les patients, comptée pour rien, ou plutôt valant pour leur propre absence. Or ces suppléances attendues par le groupe imposent de sa part une permanence sans faille — sous peine de voir se refermer les failles de la présence, et dans leur bord à bord la suspension de l'absence rester à jamais innommée.

L'impasse qui a empêché de constituer une mémoire manquante, qui a empêché d'entendre dans le *rien* qui désunit le groupe un réel impossible à dire, est-elle la même que celle où s'est enlisée la confection de petits groupes ? Est-ce un échec si le dispositif n'a pas obtenu les effets attendus ? Ne pas obtenir les effets attendus, n'est-ce pas plutôt une façon non délibérée de se plier à la structure, ici à la psychose ?

Non seulement les psychotiques ne font pas groupe, mais leur assemblage dans un dispositif de groupe tend à dissoudre le groupe déjà existant : celui des soignants. En ce sens la folie traite le collectif : par sa dissolution. Or si le groupe des soignants s'est ainsi laissé dissoudre par l'absence de lien inhérente à la psychose, c'est qu'il n'a pas fonctionné à l'envers de ce à quoi nous le destinions : en entendre le réel. C'est parce qu'il touche au réel de la psychose que le dispositif ne peut pas servir de mémoire ; il est aussi actuel dans sa dérélition le dernier jour que le premier ; rien ne s'y est inscrit, tout s'y est dit et, à peine dit, oublié ; d'où la nécessité que ça se redise, séance après séance. C'est parce qu'il touche au réel de la psychose que le dispositif ne peut pas mettre en mots son réel ; dans sa sollicitation scénique exclusive d'une inscription, comme l'hallucination est exclusive d'une inscription mnésique, il fait même barrage à une inscription supplétive là où toute inscription aura manqué.

Si le fou est hors du groupe que clôture le Père, nous pouvons dire après-coup que ce groupe de soins se sera retrouvé en dehors de la clôture, dans les trouages et les impasses que la structure de la psychose produit en tout collectif.

Quelques éléments cliniques de l'exclusion

Patrick Landman

Je voudrais faire part de mon expérience de plusieurs années de travail comme psychiatre psychanalyste dans le cadre du dispositif Paris-Santé. J'ai ainsi été amené à recevoir nombre de patients dans mon cabinet d'analyste ; tous ceux avec lesquels un travail analytique a été mené sont hors circuit du travail, parfois SDF, en invalidité ou RMistes, tous marginaux, avec des fixations plus ou moins anciennes soit à l'alcool soit à la drogue, ou des problèmes de petite délinquance. Ils m'ont été adressés par des travailleurs sociaux en vue d'une psychothérapie. Certains sont séropositifs ou contaminés par le virus de l'hépatite C. Voici les réflexions tant théoriques que cliniques que la pratique analytique avec certains exclus du progrès m'a inspirées.

La misère et l'exclusion sont malheureusement des fléaux installés durablement dans le champ social. À chaque coin de rue, dans tous les endroits publics, on rencontre des misérables, des exclus, des mendiants. Ces corps de miséreux provoquent chez les passants des sentiments divers, de peur, d'angoisse, de dégoût, de culpabilité, d'indifférence ou de révolte, selon les circonstances ou

Patrick Landman, psychiatre, psychanalyste, maîtrise en droit, ancien président de la Convention psychanalytique.

l'humeur, car leur présence trouble non seulement la conscience de ces passants mais aussi bien souvent leur idéal de bon ordonnancement de la réalité sociale qu'ils voudraient toujours narcissisante. Par ailleurs ces miséreux sont une insulte vivante aux règles du fonctionnement social que l'on souhaite fondées sur la justice et la raison sociale, ils représentent une « peste » interne au champ social, leur existence est assimilée à une agression.

Toutes ces réactions affectives sont légitimes, quoique souvent éphémères ou superficielles, mais il convient de les resituer dans un cadre plus vaste que j'appellerais « les effets de langage de la misère et de l'exclusion ». Ce cadre est plus étendu si on accepte l'hypothèse que les effets de langage concernent tout un chacun des membres de la communauté sociale, le champ social se définissant comme lieu où des êtres de langage, des êtres parlants c'est-à-dire parlés par le langage et parlant des langages ont à vivre en commun.

Dans un souci de clarté, je me propose de diviser l'exposé de ces quelques effets de langage que j'ai pu repérer en deux parties : la première partie sera consacrée aux effets du côté des exclus, la seconde du côté du champ social.

Tout d'abord les exclus socio-économiques. Ceux que j'ai reçus étaient bien souvent des RMistes. Au principe de leur exclusion, il y a le facteur socio-économique, le chômage, et bien sûr, d'autres facteurs se surajoutent comme la « maladie mentale », la drogue, les pratiques sexuelles déviantes parfois, ou bien d'autres choses... En fait, ce que j'entends par exclu socio-économique est simple : une exclusion toujours posée dans les termes d'une question socio-économique individuelle ; la demande de parole, au départ, est présentée dans le cadre d'une possible réinsertion sociale. C'est sur cet aspect que je centrerai ma réflexion, laissant délibérément de côté les autres aspects.

Très vite, dans l'approche de ces exclus, la question qui vient pour l'analyste n'est pas : « Que demandent-ils ? » mais : « Où sont-ils ? » Cette question du lieu est essentielle, car de son ouverture comme question dépendent deux conditions du travail analytique, le nouage du transfert d'une part, qui n'est possible que si l'analyste peut ne pas faire a priori du sujet qui lui parle un exclu, et d'autre part, l'initiative de parler qui ne peut se concevoir, pour le sujet, qu'à partir d'un lieu psychique possible, lieu qui sera mis en question par le cours éventuel de l'analyse.

Or le lieu, le seul lieu qui vaille pour ces exclus, c'est leur corps. À cet égard, l'analyste se trouve dans une situation inhabituelle, car d'ordinaire la question qui se pose face à un patient, tout au moins à l'initium de la cure est plutôt : « Que demande-t-il ? » question à partir de laquelle la problématique du désir peut surgir, pour peu que l'analyste soit attentif à ne pas répondre à cette demande. L'exclusion donne au corps une place centrale, il devient un lieu qui condense espace physique, espace psychique et surtout espace social du sujet, même si l'exclu n'est pas SDF. Cette confusion des espaces est constitutive d'une misère particulière, une misère de « position », toute demande, voire toute parole n'est plus rapportée à une énonciation subjective seulement, mais elle est, par exemple, interprétée comme plainte somatique ou revendication d'un droit.

Je me suis demandé si cette misère de position ne provenait pas de la place de la jouissance, au sens lacanien, dans la vie de ces patients. Cette place de la jouissance tenant non seulement au fait que beaucoup ont recours à des produits artificiels pour survivre, mais aussi à la fonction qui est assignée à leur corps : véritables déchets, objets *a* soumis au regard des autres, sous le regard de l'Autre, ils sont comme Noé dont la nudité s'est trouvée dévoilée sous le coup d'un désir incestueux d'un de ses fils. Cette misère de position n'est d'ailleurs pas éloignée d'une position incestueuse dans le sens où la loi symbolique n'est plus articulée à la loi du droit commun.

La loi symbolique ne s'énonce pas. Par exemple on n'énonce pas l'interdit de l'inceste dans une famille, il va sans dire ; c'est quand il ne va pas sans dire que le symbolique s'énonce en loi — que l'on songe par exemple à Hamlet et le « petit mois seulement » qui sépare la mort suspecte de son père du remariage légal de sa mère. Ce « petit mois seulement », dans la bouche d'Hamlet est l'indice que l'entorse au symbolique lui impose, au prix d'une certaine folie, d'énoncer une loi symbolique supérieure à la loi de l'État, et c'est cette loi symbolique qui a été violée. Mais quand un sujet est contraint, pour se soutenir, d'invoquer la violation de la loi symbolique, et pas seulement les principes de l'équité ou du droit des gens, il se rapproche d'une position délirante, sans pour autant, comme Hamlet, être fou.

La position qui consiste à énoncer le symbolique en loi est, depuis l'avènement de la science moderne considérée comme pseudo-délirante, elle n'a plus rien à voir avec la prophétie. Elle s'impose à celui qui, exclu, tente de fonder en raison son parcours existentiel.

Pourquoi ? Parce qu'il n'est pas possible à un sujet de fonder sa position d'exclu en raison sociale dans un quelconque de ses aspects qu'il soit religieux, politique ou idéologique ; s'il y parvenait, il s'agirait d'une conversion ressemblant à une guérison, mais un exclu n'est a priori ni un prophète, ni un ascète, ni un militant d'une quelconque cause, il est exclu et son identité symbolique en est entamée gravement ; ce qui s'inscrit sur son corps, à part les tatouages peut-être, n'a pas fonction symboligène, n'est pas la marque d'une ascèse, mais du manque d'argent, de la privation des biens de première nécessité.

L'articulation entre ce que j'ai appelé « loi symbolique » et la loi au sens commun, est garante du lien entre l'identité symbolique d'un sujet et son identité en tant que sujet désirant. Un acte de demande de reconnaissance peut être entendu comme reconnaissance demandée et satisfaite dans le symbolique (une place, un statut, une fonction) et tout à la fois émergence d'un désir qui veut seulement être reconnu indépendamment de la satisfaction. Or, pour un sujet exclu du champ social, ce lien entre identité symbolique et identité du désir est rendu presque impossible.

Par exemple, quand un exclu fait un passage à l'acte agressif, en particulier à l'égard d'un agent de la force publique, les agents du droit médical et social vont tout faire lors des poursuites judiciaires — et comment les en blâmer — pour atténuer la responsabilité pénale de l'individu, quitte à exercer une pression morale sur son analyste s'il est psychiatre, en réclamant au juge, certificat médical à l'appui, l'application de l'article 122.1 du nouveau Code pénal. Cet article spécifie, en résumé, que la personne atteinte, au moment de faits délictueux, d'un trouble psychiatrique ayant altéré son discernement, peut voir sa responsabilité pénale atténuée. Mais bien souvent un passage à l'acte agressif révèle précisément plus une crise de l'identité symbolique qu'un trouble du discernement. En admettant que le juge prononce un jugement de clémence, un jugement humain, la personne incriminée va éviter la prison ou même l'amende, mais dans le même temps ce jugement vaudra réponse à une demande inconsciente, réponse que l'on pourrait formuler ainsi : « Vous voulez que l'Autre incarné par l'autorité sociale reconnaisse votre identité de désirant, c'est impossible. Nous, autorité sociale pouvons seulement admettre un désir d'identité symbolique, la loi vous reconnaît ce désir, même si vous ne la respectez pas totalement, elle vous protège en vous offrant le statut de RMiste, mais

vous identité de désirant, la loi la nomme absence de discernement ». Ce mode de réponse risque d'enfermer le sujet dans une répétition dont il ne sortira pas facilement : plus il veut faire reconnaître son identité de désirant, plus on entame son identité symbolique. La multiplication des passages à l'acte s'avère alors trop destructive, le sujet se situant dans une position de jouissance masochiste, ayant renoncé à son identité de désirant, il devient le parfait sujet du droit médical et social, identifié à la place que le social lui assigne, mettant à son tour en échec toute tentative de réinsertion vécue comme acting out de la part des agents médicaux et sociaux. Le sujet annule les acting out des agents sociaux en réponse à l'annulation par ces mêmes agents de la dimension désirante de ses passages à l'acte. Cette situation est souvent relativement stable, l'analyse ne pouvant s'envisager qu'à partir de moments de crise qui surviennent sous le coup d'accidents de vie ou de remaniements internes.

Dans mon expérience, le travail analytique ne se poursuit que si une certaine évolution se fait jour. En tout premier lieu, une modification de la place du savoir, dès que le sujet réinvestit le savoir, même avec l'ambiguïté d'une recherche de vérité, il passe ses journées dans une bibliothèque de la ville de Paris, il reprend une partie de son histoire, sa mémoire revient, il est par exemple surpris de constater que son père est mort bien plus tard que sa mémoire ne le lui laissait entendre, il peut encore aller jusqu'à vouloir reprendre contact avec un enfant qu'il n'a plus vu depuis des années, pour savoir ce qu'il est devenu.

L'irruption de la question du savoir est l'indice que la voie du savoir a existé mais a été coupée, et que sa réouverture va obturer la voie de la jouissance. La voie du savoir modifie aussi l'image du corps qui n'est plus seulement un territoire à défendre ; l'autre, le semblable n'est plus perçu comme un intrus possible dans l'image narcissique blessée, le sujet ne vit plus dans une paranoïa construite, le savoir devient lieu tiers. Le sujet modifie aussi son rapport au monde : il quitte une position purement contemplative en miroir avec sa situation d'être sous le regard de l'autre, passage du voir au savoir, le corps ne reste plus le gage qui garantit son statut au « regard » de l'administration, il y a réappropriation subjective du corps. Ces modifications sont souvent fragiles et peuvent être remises en cause, mais elles constituent un cheminement vers une réinsertion subjective dans le sens où le sujet peut envisager la possi-

bilité d'un lieu d'inscription du désir, un lieu de responsabilité. Cette responsabilité se manifeste, selon mon expérience, quand le sujet quitte par exemple le terrain du « pathos » pour renouer avec la dimension tragique de son existence.

Du point de vue du champ social, l'exclusion pose d'innombrables problèmes. Je n'envisagerai que ceux que ma pratique m'a conduit à affronter. En premier lieu le problème des fondements du droit médical et social.

Les exclus que j'ai rencontrés voient leurs vies presque totalement enserrées dans le cadre du droit médical et social, toute demande devient revendication de droit : « A-t-il droit ; n'a-t-il pas droit à telle ou telle prestation sociale ? » Toute démarche du sujet se voit imputer, au sens Kelsenien, une sanction sous la forme d'acceptation ou de refus d'une prestation sociale, mais la relation d'imputation se fonde sur une norme qui n'est pas juridique, il s'agit plutôt d'une norme sociale ou même biologique ; il y a confusion des différentes normes sociales, biologiques et juridiques, cette confusion est à son comble quand il est question d'accorder un statut d'invalidité à un sujet pour handicap mental.

Il me semble que cette confusion des normes qui opère dans le droit médical et social est aggravée par une certaine conception du droit qui est au fondement de la conquête des droits sociaux : droit liberté = droit créances sur l'État. Les exclus, en tout premier lieu ceux que l'on cherche à arracher de l'exclusion, les RMistes, sont des symptômes de l'État-providence.

En effet, à l'instar de Pierre Rosanvallon, il conviendrait de considérer les droits sociaux comme des droits à « l'utilité sociale », les exclus ont non seulement le droit de survivre, voire de vivre, mais ils ont surtout le droit de « vivre en société ». Le droit de vivre en société exige une implication réciproque de l'individu et du social. L'aide sociale ne devrait plus être seulement une solidarité abstraite, ou une charité, mais se rapprocher d'une institution contractuelle où sur le sujet du droit social et médical pèserait une obligation. La loi pourrait envisager l'implication contractuelle du sujet dans sa réinsertion sous la forme de travaux d'utilité publique comme contrepartie de la prestation sociale. Or cette implication est bien souvent impossible si une condition préalable n'est pas remplie : une réinsertion subjective avec réappropriation du corps.

Dans le cadre de cette vision un peu différente de la réinsertion, on perçoit, sans généraliser ou unifier les demandes, l'enjeu qui

peut se révéler pour un exclu dans la démarche chez un psychanalyste dans son cabinet privé, hors lieu administratif. Le passage chez l'analyste, quand il est possible, peut aussi permettre que le sujet accepte l'idée que pèse sur lui une sorte d'obligation de résultat car il en va de sa possible survie psychique, la dépendance totale à l'égard de l'administration risquant de conduire à une mort civile, une position « hors monde » alors que le RMI est plutôt conçu comme un droit à vocation universelle, un principe général de la vie sociale, comme le droit à la sécurité mais à application pratique. En fait il n'est pas possible de se maintenir subjectivement comme sujet d'un droit formel universel, l'aspect contractuel permettrait d'individualiser, de singulariser ce droit à la survie.

L'autre aspect que je voudrais développer pour conclure concerne les risques que l'exclusion fait peser sur le pacte symbolique qui est au fondement du pacte social. Nous devons aborder la question politique. L'analyste se doit d'aborder le malaise politique dans la civilisation car l'indifférence politique n'est bien souvent rien d'autre qu'une position de désaveu comme le désaveu de la différence sexuelle qui conduit à la perversion, ainsi que le montre le cinéma américain récent qui représente l'analyste comme pervers social. Par ailleurs rien n'indique que le sujet de l'inconscient n'enferme pas une part de collectif au sens de l'histoire collective. Comme preuve, le fait que dans certaines histoires, la cure ne suffit pas à faire advenir cette part collective du sujet de l'inconscient à une parole singulière ; il s'agit de certains symptômes névrotiques ou délirants dans lesquels le collectif est déterminant (collaboration, déportation, Algérie, communisme, etc.) ; les limites de la cure sont posées, certains symptômes ne se dénouent que dans la configuration où la violence criminelle au fondement des discours qui supportent ces événements historiques ou ces systèmes rationnels est dévoilée dans le champ social, au sens où des paroles peuvent circuler, s'échanger sur ces phénomènes autrement que dans le secret ou la dénonciation politique, ouvrant la voie à des effets de symbolisation.

Les médias grand public jouent un rôle souvent négatif, elles stigmatisent, produisant davantage de la matière conduisant au refoulement par le consensus plutôt qu'une ouverture sur la parole. La levée du refoulement, le retour de la mémoire est plus le fait d'une œuvre ou de plusieurs œuvres d'art, film, pièce de théâtre, livre, etc., surgissant dans l'occurrence d'une conjoncture favorable.

L'analyste, au cours des cures est directement confronté à cette part collective du sujet de l'inconscient par le biais des symptômes dont je parlais, mais aussi du fait que sa pratique est entamée par l'évolution du collectif. L'analyste aborde le malaise dans le champ social autrement qu'un sociologue qui mène des enquêtes scientifiques, il ne peut se référer qu'aux points de butée rencontrés dans sa pratique. À partir de ces points de butée concernant ma propre pratique, je voudrais faire quelques remarques concernant l'exclusion dans ses effets sur le pacte social.

Je pense que les exclus, en exhibant malgré eux leurs corps au regard des passants, les confrontent à l'horreur de la chose, car le corps ainsi exposé n'est pas un objet qui s'élève par métaphorisation à la dignité de la chose, mais bien plus un objet qui choit, dévalorisant la loi et montrant l'horreur de la chose. Il en résulte dans le champ social un délitement possible du pacte symbolique dont témoigne la montée de la haine dans son aspect haine du symbolique qui fait lien. Cette haine du symbolique, c'est la haine dont parle Shakespeare dans le *Marchand de Venise*, à propos du juif Shylock. Le juif concentre sur lui la haine car il est fidèle à la loi, à son peuple, à sa différence, à la mémoire, mais aussi parce qu'il ose révéler, lui le circoncis, qu'à la base de tout contrat social, de tout pacte symbolique, il y a une origine de chair.

Le corps des exclus n'est pas une totalité sous le regard, complaisant miroir des passants, ce qui ferait de lui un mauvais objet, il s'inscrit comme avatar, reste, objet *a* du progrès.

Mais le jeu métaphorique autour du corps des exclus est limité. Du côté du champ social on parle de « Restos du cœur », « SAMU social », etc. Du côté des exclus la présence d'un ou plusieurs chiens, « je ne suis pas un chien », « chair de ma chair ».

C'est cette haine du symbolique, effet de l'exclusion, qui me semble le plus grand risque pour le pacte social.

La haine dans les associations analytiques*

Olivier Grignon

Disons d'emblée qu'en tant que formations imaginaires, certaines haines sont évitables, que d'autres ne le sont pas et ne doivent pas l'être.

La haine primaire supposée par Freud n'est pas ce que nous appelons le sentiment de haine. C'est ce que nous a permis de saisir Franco Baldini avec l'usage du concept de *furor*. La haine primaire de Freud n'est pas une formation imaginaire : à ce titre, sur son versant imaginaire, elle pourrait tout aussi bien apparaître sous la forme de l'amour, de l'amour de l'inanimé — « comme de l'eau dans l'eau », disait Georges Bataille¹ à propos du mensonge poétique de l'animalité.

Partons donc de cette haine primaire qui se rebelle. Dans *Malaise dans la civilisation*, Freud en dégage l'hypothèse et l'articule au sentiment de culpabilité et au mécontentement. La civilisation nous en demande trop : toujours plus de savoir à acquérir, toujours plus de liaisons à effectuer, et toujours moins d'espace *heimlich*. On

Olivier Grignon, psychanalyste, membre du Cercle freudien, membre du comité de rédaction de *Io*.

* Article rédigé à partir d'une communication présentée au colloque de *Thelema* : « L'odio », Milan, 28 mai 1994.

1. G. Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, Collection Idées.

peut y lire les avatars associatifs de la haine de l'Autre, transposés dans ce qui constitue notre quotidien le plus banal : jalousie quant à la clientèle et au succès d'estime, rivalités diverses, notamment dès qu'il s'agit de publications. Que la chose écrite soit pour les psychanalystes un domaine particulièrement sensible est, comme nous le verrons, une indication de la force des enjeux.

Ou bien encore cette haine si « banale », celle qui est liée à l'amour : on se hait parce qu'on s'est aimé. Dans l'association psychanalytique comme dans la vie, on se met ensemble et puis la haine nous sépare ; c'est pourquoi avec le temps il devient plus facile de travailler avec des psychanalystes d'autres groupes... sauf dans les moments de fondation, quand cet objet d'« hainamoration » commun nous tient réunis — ce que Serge Leclair a appelé « agencement collectif des résistances »². C'est quand on résiste à l'analyse qu'on s'aime le plus en groupe. Le groupe, pour survivre comme groupe, doit faire obstacle à l'avancée du travail qui devrait être le sien car il met en danger sa cohésion.

Autant dire, avec certaines réserves toutefois, qu'une association psychanalytique peut ressembler à n'importe quelle communauté : le couple, le village, la région — et non à cette communauté paradoxale, la communauté des exilés en quelque sorte : ceux qui ne tiendraient leur jouissance que de l'acte analytique (qui est, du reste, une jouissance « déjouissée » en quelque sorte) et non de se tenir chaud ensemble ; une communauté qui ne chercherait pas à se mettre ensemble pour oublier la terreur d'être seul à soutenir le transfert dans la responsabilité de l'acte analytique, mais une communauté qui « présente à ses membres leur vérité mortelle »³.

Ce versant de la haine ne nous retiendra pas davantage. Constaté que les analystes en société ont un ego, qu'ils n'en sont pas débarrassés, n'a rien de surprenant. Du reste, ces composantes de la haine ne sont pas plus prégnantes dans les associations psychanalytiques qu'ailleurs. À mon avis, plutôt moins, mais on s'en émeut davantage en raison d'une croyance erronée : elles seraient paradoxales chez les psychanalystes, car la traversée des identifications devrait rabaisser les prétentions du narcissisme. Tout au contraire, nous devons constater que de ce fait même le narcissisme des psychanalystes est infiniment blessé ; ce qui n'est pas sans effets

2. S. Leclair, « De l'objet d'une formation sociale. Note sur le nom de rien ». *Io*, n° 1, Erès.

3. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, éditions de Minuit.

dans le collectif, d'autant que s'y surajoutent les effets pervers du groupe lui-même, qui a tout spécialement horreur de ceux qui semblent trop dégagés de leur moi.

*
* *

Attardons nous plutôt sur d'autres motifs de la haine, moins banaux et plus spécifiques des associations psychanalytiques. Il s'agit là de problèmes voisins de ceux qui agitent la communauté des artistes. Non pas qu'on s'y haisse plus qu'ailleurs, mais parce que chez les artistes se pose de la façon la plus nette la question de l'auteur, du nom d'auteur. Il va de soi que ces mécanismes de haine sont mêlés aux précédents, mais il est essentiel de les en différencier radicalement afin de s'orienter dans les difficultés de la didactique.

Nous entendons tout particulièrement surgir la haine moins dans la recherche des honneurs qu'à propos des citations ou de l'antériorité dans l'énonciation. La plainte haineuse du psychanalyste tourne fréquemment autour de ce constat : « On ne m'a pas cité... » Remarquons déjà qu'il s'agit là d'une blessure liée à un défaut de nomination — et pas au sens « d'être connu », comme on dit, c'est-à-dire pas au sens du nom comme totem, mais du nom d'auteur. On en rapprochera les haines qu'engendre pour chaque psychanalyste une certaine trahison de ce qui lui est le plus radicalement vital symboliquement.

Ici, deux remarques :

— tout d'abord la question de l'auteur semble inévitable en psychanalyse. Sans doute est-elle le corollaire de cette nécessité pour chaque psychanalyste d'avoir à réinventer la psychanalyse, c'est-à-dire de subjectiver le discours psychanalytique ;

— ensuite, la nécessité d'avoir à la résoudre sur le fond de la question centrale du semblant — à distinguer de l'apparence ou de l'imposture.

Les haines que nous évoquons maintenant ont un mécanisme commun : elles paient le prix de la *Verleugnung* infligée par l'autre. Ce qui n'est pas étonnant, car un réel démenti ou dénié revient dans l'imaginaire ; la seule forme représentable d'un retour du réel dans le symbolique ne peut être qu'imaginaire⁴.

4. Solal Rabinovitch, « Les démentis du réel », *Cahiers de lecture freudienne*, Paris, Lysimaque, p. 9.

Tenir compte de ces deux exigences, la fonction du semblant et la nécessité de ré-inventer la psychanalyse en passant par les signifiants des fondateurs, implique certaines orientations que nous résumerons dans les propositions suivantes :

- on ne traite pas tant le réel par du symbolique, que l'on crée du symbolique avec le réel ;
 — la Loi qui nous importe n'est pas la loi qui précède, mais la Loi en train de s'écrire ;
 — la Loi s'écrit à partir d'une épreuve de l'impossible comme tel. L'impossible ne se déduit pas de l'interdit, c'est au contraire l'interdit qui se déduit de l'impossible ;
 — il faut poursuivre dans la voie frayée par Lacan afin de débarrasser la psychanalyse de l'idéologie œdipienne ; la psychanalyse n'est pas au service du père.

Rappelons qu'il faut accomplir deux tours pour mener à terme une psychanalyse. Ce qui ne veut pas forcément dire qu'il y faut deux tranches d'analyse ; il en faut parfois plusieurs... Ce sont deux tours logiques pour que le sujet puisse accomplir et assumer le passage d'une division contingente, par le fantasme, à une division nécessaire, structurale. Soit, pour le dire vite, un tour de dénouage des résistances et des démentis, et un tour de renouage dans la structure — c'est là où on crée du Symbolique avec du Réel.

Il y a pour chacun dans ce trajet au moins un Réel en jeu, un bout de Réel propre à son histoire subjective, déterminant de sa singularité. C'est dire qu'il y a une vérité inaliénable pour chacun prise dans ce Réel, qu'il faudra passer au semblant d'un savoir en l'évitant de sa jouissance. Nous pointons là la matrice de cette opération de réinvention de la psychanalyse par chaque psychanalyste. Ce semblant est ainsi élevé à la dignité d'un bien très précieux, témoin de cette opération si fortement humaine, garante de la singularité d'un sujet.

Dès lors, nous ne serons pas étonnés que la fallace, les apparences en toute impudeur ou le cynisme produisent une flambée de haine par confiscation ou déni de ce vrai-semblant ; de même si le savoir qui emporte avec lui son bout de Réel, le savoir de l'auteur ou de l'inventeur, est dévalué à des fins douteuses (qu'elles soient de racolage, de propagande ou d'aliénation) par un collègue ou par le groupe. Et ceci se produit toujours, même si nous ne sommes pas une communauté d'imposteurs, car le groupe lui-même a horreur

de ce Réel, et tend à imposer à chacun de renoncer à la singularité de son désir.

Depuis Freud, et tout particulièrement depuis *Au-delà du principe de plaisir*, la fonction du semblant est centrée par la question du père. Mais le « père », en tant que nouage de la structure, est une instance complexe. Ainsi nous pourrions dire qu'il se divise en père réel (père nommant les nœuds, père qui jouit) et père symbolique en tant que père du nom⁵. Sans entrer dans la complexité de ce problème développé par Lacan dans les Séminaires des années 1975-1976, nous en retiendrons seulement que le Symbolique est divisé en une part symbolique (l'inconscient) et une part réelle (le *synthôme*) ; il y a donc une part réelle du Nom-du-Père qu'il faut passer au semblant : le signifiant-maître est passé au semblant de signifiants quelconques. C'est ce dont Lacan rend compte avec la formule : « La psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père, on peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir »⁶.

Voilà qui remet à sa place l'idéologie œdipienne.

*
* *

Reprenons maintenant, après ce passage par le semblant, les formes de la haine. Ce détour était nécessaire pour repérer quelques axes, aucune formation imaginaire n'étant en elle-même spécifique.

Il y a donc la haine liée au plagiat ou au défaut de citation. Une haine bien orientée si l'on peut dire, puisque là un désaveu ou un refus d'antériorité dans le savoir entraîne chez le sujet un désarroi entre le nom et le Réel dont ce nom est l'auteur. Mais sous le même prétexte, la haine peut tout autant être pure boursoufflure narcissique, promotion de son nom comme totem ; car il arrive souvent que la jouissance perdue dans l'opération symboligène se rembourse en prestance narcissique. Là, ce qu'on fait mine de perdre en idéologie du père (en idéal), on le récupère à faire de son nom un totem, c'est-à-dire un nom ravalé au sigle.

Il y a encore la haine face à l'imposture. Quand un analyste, au lieu de faire fonctionner le semblant tel que le discours psychanalytique l'écrit — soit l'objet (a) en position d'agent — fait semblant, et

5. Cf. Solal Rabinovitch, « Lettres de la folie », *Cahiers de lecture freudienne*, Paris, Lysimaque, p. 135.

6. Séminaire du 13 avril 1976, « Le Synthôme », *Ornicar*, n° 10, p. 10.

se présente en fétiche ; c'est-à-dire qu'il rabat le patronyme sur le Nom. Là, la haine répond à cette obscénité du jouir de la jouissance enclose dans le nom. Mais sous le même prétexte — l'imposture — méfions-nous qu'il ne s'agisse pas d'une haine pour le semblant lui-même, pour le « faire fonctionner le semblant » du collègue. C'est-à-dire une nostalgie pour le père vrai de vrai ; que la nomination soit parfaitement adéquate. Là, la haine s'adresse à la barre entre le signifiant et le signifié. C'est une haine de la castration.

Il y a enfin la haine pour la communauté psychanalytique. Une haine pour le rejet par le groupe de ce bout de Réel que le sujet est à la tâche de passer au savoir — c'est-à-dire de quelque chose dont le sujet ne démordra à aucun prix. Mais dans les mêmes termes, la haine du groupe peut signifier en fait une plainte et un espoir irrecevables : « Aimez ma jouissance, garantissez-moi dans ma jouissance ».

Ainsi, au bout du compte, tout dépend du reliquat de fétichisme et d'idolâtrie qui subsistent chez le psychanalyste. Tout dépend du niveau de passage au savoir des réels démentis par certains ou par le groupe. Et *in fine* ce qui distingue la « bonne » haine se mesure à la théorie (la version) du père que promet un psychanalyste — soit de quel côté du semblant il se tient. En tout état de cause, l'idéologie œdipienne fait bon ménage avec la haine narcissique.

*
* *

La haine est donc une formation équivoque. Nous pouvons seulement affirmer qu'il y a de la haine chez les psychanalystes qui n'est pas forcément narcissique au sens imaginaire du terme. Cette haine-là n'est pas forcément mauvais signe. Elle serait même, somme toute, un assez bon indice du désir de l'analyste quand elle témoigne de ce point où le trognon de son symptôme est devenu un équivalent de la structure.

Il n'y a donc pas de réponse univoque à la haine dans les associations psychanalytiques. Lacan avait tenté quelque chose avec la création de la revue *Scilicet*, tranchant radicalement dans la question : plus de signatures, plus de patronymes sinon le sien — ce qui n'allait nullement dans le sens de l'effacement du sujet, mais s'opposait au ravalement du nom comme label. Ce type de réponse est impossible aujourd'hui où il n'y a quasiment plus de communauté

psychanalytique digne de ce nom, et encore moins un maître — celui à qui on reconnaît sans haine son antériorité dans le savoir.

Un inter-associatif de psychanalyse, base future pour un nouveau type de lien social entre psychanalystes, semble actuellement le pari le plus pertinent. Remarquons toutefois que sa vertu ne tient pas vraiment de ce qu'il répond aux questions que j'ai soulevées, mais plutôt de ce qu'il les feinte en constituant de l'Autre pour chaque association. C'est dans ce cadre que la réponse la plus juste à la haine, à mon avis, est à trouver dans la fonction d'accueil que doivent exercer les associations psychanalytiques. Il s'agit de prendre chacun là où il en est dans son rapport à la Chose freudienne... alors que trop souvent on ne rencontre chez les aînés qu'oubli ou déni de ce par quoi ils ont dû en passer pour devenir authentiquement psychanalystes, que haine pour ces bouts de Réel que chacun a à passer. Il reste donc à repenser l'enseignement de la psychanalyse et nos appareils associatifs en fonction des temporalités subjectives dans la formation du psychanalyste — ce qui est bien différent d'un cursus. Il n'y a aucune nécessité psychanalytique à ce que nos associations soient plus cruelles encore que les exigences de la civilisation.

*
* *

À ce propos, nous pourrions dériver au-delà de la communauté des analystes nos considérations sur la haine.

Fanatisme et nationalisme ont un mécanisme semblable, c'est l'exacerbation du narcissisme de la petite différence. En ce sens, ce n'est pas lié à une problématique imaginaire : le lien, le rapport narcissique avec son semblable. C'est au contraire quelque chose d'éminemment symbolique, de trop de symbolique ou de symbolique trop réel pourrait-on dire ; l'effet d'une marque, d'un trait unaire, dirait Freud, écrite en nous. Quand ce trait d'identité est tellement surévalué, il est revendiqué contre tout Autre.

Mais pour commencer à penser les effets ravageants que l'actualité nous impose, il faut saisir que si, comme Freud le signale, rien de tel qu'un étranger, qu'un ennemi commun, pour souder l'identité du groupe, c'est qu'en même temps est ainsi apaisée ou refoulée une souffrance liée à ce trait d'identité lui-même. En effet, ce trait d'identité est loin de constituer le sujet comme Un. Et même,

bien souvent, ce trait d'identité nous le haïssons : français, garçon, psychanalyste, etc., ce ne sont pas des traits si aisés à supporter ; et pourtant je dois les soutenir, ceci m'est éventuellement rappelé par les tracas de la police des frontières, ou bien quand je dois communiquer avec mes collègues d'une autre langue.

Plus encore, ces marques se superposent. Et c'est ainsi que fondamentalement notre identité s'avère multiple et conflictuelle. Il y a donc une nécessité vitale de passer au semblant ces signifiants maîtres, en quelque sorte les rendre plus vrais et moins réels. Car évidemment, on ne peut s'espérer indemne du signifiant, sans marque aucune ; ce serait là une rêverie débile de renaturalisation complète.

En tant qu'humains parlant, nous devons donc cheminer entre ces deux pôles : le fanatisme ou la débilité.

L'avenir d'une liaison

Francis Cohen

LE LIEN SOCIAL

Le malaise n'est pas étranger à l'illusion, mais l'illusion n'est qu'une facette du malaise. « Malaise » et « illusion » s'entremêlent mais ne sont pas de même niveau, n'appartiennent pas au même registre. Freud travaille ses deux ouvrages dans la foulée, il enchaîne le *Malaise dans la civilisation* à *L'avenir d'une illusion* qu'il vient d'achever, sa démarche se précise et progresse. *L'avenir* opposait le religieux à la science, constatait le déclin irrésistible des religions et pariait — pari pascalien ? — sur les bienfaits de la science qui nous a « par de nombreux et importants succès, fourni la preuve qu'elle n'est pas une illusion »¹. Pour conclure en soulignant : « Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous puissions trouver ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner »². Ce qui ouvre directement sur des enjeux explicites dans le *Malaise*. La psychanalyse se voit convoquée au chevet de la civilisation pour « interpréter le malheur des humains »³, comme naguère la religion.

Francis Cohen, psychanalyste, membre du Cercle freudien.

1. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, PUF.

2. *Ibid.*

3. O. Mannoni, « L'athéisme de Freud », *Ornicar*, n° 6.

Le déploiement du débat est entravé par le clivage entre les deux ouvrages qui masque en partie la stratégie. Religion et psychanalyse sont aussi concurrents sur le même terrain qui n'est pas seulement spirituel, pour donner consistance au lien social. Ce qui fait la force de la religion, attestée par le succès des intégrismes contemporains, c'est que le lien social découle lui aussi naturellement de la croyance et assure la jouissance de la transcendance.

« Le transfert est transcendant », propose aussi Lacan mais dans le même texte⁴ il énonce aussi que : « Le discours psychanalytique est le lien social qui découle de la pratique d'une analyse ». Ces deux énoncés ne forment évidemment pas un tout... L'espace offert au lien social par la psychanalyse est curieusement fragmentaire et discontinu et « il semble impossible de se passer du religieux »⁵ pour le constituer.

CLINIQUE ET CLANIQUE

Cette démarche est entamée par Freud qui, à partir du transfert, oppose le profane de l'analyse à l'autorité du discours médical renvoyé par là-même au sacré. Et puis, bien sûr, Lacan qui avec la « Proposition du 9 octobre 1967 » soustrait complètement le transfert dans la cure à toute intervention de l'institution. Cette « désin-stitution » ouvre enfin pour l'institution, en traversant la question « religieuse » du fondement de l'autorité et du rapport aux fondateurs, sur le détachement de la clinique du clanique. Dans la production de Freud, *La question de l'analyse profane* qui précède de quelques mois et prépare *L'avenir d'une illusion*, provoque une véritable mise sous tension du sacré. La continuité de la pensée s'impose : substituer un comportement rationnel à une croyance... Et là déjà la relation du lien social au transfert est problématique.

Séparer la psychanalyse de la pratique médicale où elle s'est historiquement développée et où elle continue naturellement à recruter au nom d'une autre pratique, celle du transfert qui ne s'acquiert que dans l'analyse ; renoncer du même coup à la garantie dogmatique que l'autorité médicale confère aux activités qu'elle regroupe, c'est là le sacrifice qu'exige la cure, la « didactique » pour être protégée d'interventions extérieures à la vérité de l'analyse.

4. J. Lacan, *Télévision*, Le Seuil.

5. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, op. cit.

UN ACTE POLITIQUE

Freud introduit lui-même ainsi une faille dans la monumentale construction érigée à la continuité clanique depuis *Totem et tabou*. Oscillations sur le transfert qui dès le début n'a jamais cessé de déranger l'ordonnance des belles constructions, ce qu'Octave Mannoni épinglait comme « vérité de la folie »⁶. Or dans le même temps, Freud ne ménage pas son soutien au très orthodoxe Institut de psychanalyse de Berlin où les analystes non médecins sont sous tutelle, la formation est médicalisée et la Commission d'enseignement et de formation a tout pouvoir sur l'élève. Pourtant, avec *L'analyse profane*, Freud n'ouvre pas seulement une controverse théorique. Il fait intervenir un acte et cet acte est politique. Non seulement parce qu'il tente d'influencer les pouvoirs publics mais surtout parce que dans le champ de la psychanalyse, le primat du transfert l'emporte sur l'alliance avec la tradition médicale et la guérison.

La proposition originale de Lacan près d'un demi-siècle plus tard renoue cependant avec cette avancée de Freud. Originale, la « Proposition de 1967 » l'est à plus d'un titre. La réflexion de Freud sur le lien social, la formation, la transmission est éparse dans toute son œuvre et se poursuit jusqu'à la fin de sa vie où elle culmine avec *Moïse et le monothéisme*. Du même coup à l'intérieur de l'œuvre des tendances et des tentations divergent.

Au contraire, Lacan avec sa proposition, avance un texte systématique centré sur le lien social et ses modalités dans la psychanalyse, la mise en œuvre préconisée est souvent profondément nouvelle. Toutefois Lacan reprend la démarche de Freud là où elle s'est arrêtée après la publication de *L'analyse profane*. En raison du transfert, Freud avait soustrait l'analyse à l'autorité médicale. Au nom du transfert, Lacan cette fois arrache la didactique à l'autorité de l'institution. C'est par là ancrer, mais sans jamais le nommer, le politique comme articulation de la psychanalyse. Et en bonne logique freudienne, c'est de ce second temps que s'établit réellement la portée de *L'analyse profane*.

6. O. Mannoni, « L'athéisme de Freud », op. cit.

DE L'EXCOMMUNICATION À L'AVATAR

Il paraît évident que le renouveau du détachement n'est pas sans rapport à l'origine de la proposition avec ce que Lacan lui-même a si fortement connoté de religieux, son « excommunication » toute récente. La dénonciation du système qui prévaut à l'IPA, une cooptation qui conjoint la « prégnance narcissique à la ruse compétitive »⁷ s'accompagne d'une distinction fortement articulée, celle de : « La psychanalyse en extension, soit tout ce que résume la fonction de notre École en tant qu'elle présentifie la psychanalyse au monde et le psychanalyste en intention soit la didactique... »⁸. Lorsque plus tard, avec *Télévision*, Lacan rapproche transcendant et transfert, il en rappelle l'usage mathématique et n'en souligne que mieux de la sorte l'équivoque. Retournement du religieux, ce qui rassemble ou relie (*religere-religere*) est affecté à la liaison du transfert, à ce qui doit se détacher, tomber, la toute-puissance du sujet supposé savoir. Mais ce n'est pas sur la science, comme l'espérait Freud, que peut reposer l'avenir du lien social. Au contraire Lacan, après les camps de concentration voit dans « l'universalisation de la science »⁹ le risque « d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation »¹⁰. À rapprocher du religieux qui ferait plutôt agrégation. D'où le temps nécessaire à la désagrégation du lien au fondateur.

Avatar du « maître qui est dans la jouissance »¹¹, avatar, nom enfin donné par Lacan au discours politique¹² ; cette métamorphose serait l'alternative du politique au religieux dans le lien social.

7. J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Seuil.

8. J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1976 », *Scilicet*.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. C. Rabant, *Du sujet sans maître*, éditions C. Rabant.

12. J. Lacan, *Télévision*, op. cit.

Dialogue fictif entre Freud et Jones en 1939*

Chawki Azouri

« La haine envers une personne ou une institution déterminée pourrait tout aussi bien avoir une action unificatrice et susciter les mêmes liens affectifs que l'attachement positif. »

S. Freud

Freud, fatigué, malade, est assis devant son bureau. Devant lui, Analyse finie et analyse infinie. Jones est à côté de lui, agité, arpentant la pièce de long en large :

JONES : Je vous en supplie, professeur, n'en faites rien.

FREUD : Il le faut, Jones.

JONES : Non ! Non ! ne touchez pas à *Analyse finie, analyse infinie* !

FREUD : Si, Jones, il le faut.

JONES : Mais *pourquoi ? pourquoi ?*

FREUD : Après avoir écrit *Moïse*, j'ai réalisé la portée mutative de cette lettre que j'ai envoyée à Romain Rolland.

JONES : Mais, professeur, ce qui est écrit est écrit.

FREUD : Non, Jones, la lettre à Romain Rolland a eu un effet après coup.

Chawki Azouri, psychanalyste, membre de la Société de psychanalyse freudienne.

* Sous le titre « Institution idéalisée, parole sacrifiée », ce texte a été exposé par l'auteur aux deuxièmes journées de la Société de psychanalyse freudienne, les 25 et 26 novembre 1995 à Paris. À quelques détails près, concédés aux nécessités du scénario, les événements historiques dont il est question dans ce dialogue fictif sont tous véridiques.

JONES : Et alors ?

FREUD : Alors je ne peux pas laisser tel quel mon texte sur la fin de l'analyse.

JONES : Professeur, vous ne pouvez pas toucher à ce texte, c'est *dangereux*.

FREUD : Dangereux ?

JONES : Si vous touchez à ce texte, c'est...

FREUD : C'est quoi, Jones ?

JONES : C'est terrible, c'est...

FREUD : Je ne comprends pas, Jones.

JONES : ... Catastrophique...

FREUD : Catastrophique ?

JONES : Oui, catastrophique !... Pour tout le monde...

FREUD : Mais comment ça ?

JONES : Oui ! Catastrophique pour nos élèves... Pour l'Institution... et même pour vous !

FREUD : *Pour moi ?*

JONES : Oui, professeur, pour *votre théorie*.

FREUD : Jones... Je veux changer les deux derniers paragraphes, c'est tout.

JONES : Mais, monsieur, ce sont les plus importants.

FREUD : *Je ne peux pas* laisser ça comme ça.

JONES : Mais si, monsieur, il faut laisser ça comme ça !

FREUD : Jones... Vous vous rendez compte ? Le refus de féminité, un socle biologique indépassable ?... Freud qui écrit ça ?...

JONES : Eh bien oui ! *Freud écrit ça !* Freud écrit ça *pour contrer Ferenczi*.

FREUD : Contrer Ferenczi ! Et tout le reste du texte ? ... Je ne fais que ça !

JONES : Oui, monsieur, mais il faut contrer Ferenczi *sur ce point-là !*

FREUD : Mais pas au point de biologiser la fin de l'analyse, Jones... Allons...

JONES : Mais, monsieur... imaginez tous les risques qu'on court si les analystes suivent le chemin de Ferenczi !

FREUD : Je ne vois pas, Jones.

JONES : Aller *plus loin* que le *pénisneid*, vers des régions *inconnues ? Dangereuses ?*

FREUD : Allons, Jones, allons ! Pas de panique...

JONES : Mais je ne panique pas, monsieur, le danger est *réel*.

FREUD : Et puis, Jones... il y a *ce passage*...

JONES : Quel passage, monsieur ?

FREUD : Ce passage sur la soumission au père...

JONES, *affolé, interrompt Freud* : Quel passage, monsieur ?

FREUD : ... Non, Jones non ! Je ne peux pas laisser ce passage comme ça ! C'est comme si je condamnais ma descendance à ne pas aller plus loin que moi.

JONES : *Professeur ! De quel passage vous parlez ?*

FREUD : Mais ! Jones ! Vous avez peur ?

JONES : Monsieur, j'espère que...

FREUD : C'est là où je dis : « L'homme ne veut pas se soumettre à un substitut du père, il ne veut se sentir obligé à aucune reconnaissance... »

JONES : *Ah non !*

FREUD : Comment ça, non ?

JONES : Professeur, vous *ne touchez pas* à ce passage.

FREUD : Voyons, Jones, calmez-vous...

JONES : Monsieur, enlevez les deux derniers paragraphes si vous voulez, ou bien... je ne sais pas... détruisez tout l'article... mais *ne touchez pas à ce passage*.

FREUD : Voyons, Jones, il ne s'agit que de deux phrases et je veux les distinguer, c'est tout.

JONES : *Surtout pas !*

FREUD : Mais enfin...

JONES : Professeur, touchez à ce passage et c'est *l'anarchie*.

FREUD : L'anarchie ? Mais enfin, Jones...

JONES, *sur le ton du secret, en chuchotant* : Monsieur, non seulement les analystes doivent rester soumis, mais *surtout*, ils doivent prendre leur soumission pour de la reconnaissance envers le père.

FREUD : Mais, Jones, c'est précisément cette confusion que je veux dissiper.

JONES : Aïe... Aïe... Aïe... Aïe... Aïe...

FREUD : Jones, voyons... je me suis trompé.

JONES : Et alors ? Tout le monde se trompe ! Même Sigmund Freud.

FREUD : Non Jones, ce n'est pas une erreur banale, c'était une résistance.

JONES : Une *résistance ?* Vous ?

FREUD : Mais oui.

JONES : C'est pas possible...

FREUD : Et depuis que j'ai analysé mon trouble de mémoire sur l'Acropole, j'ai compris : la soumission *n'est pas* la reconnaissance.

JONES : Au fond, professeur, vous avez raison.
 FREUD : Ah... enfin... Jones... Je suis heureux de vous l'entendre dire.
 JONES : C'est même l'inverse : plus on est soumis au père, moins on lui est reconnaissant.
 FREUD, *à part* : Il sait de quoi il parle, le paillasson.
 JONES : C'est vrai, monsieur, on peut le dire...
 FREUD : Merci, Jones.
 JONES : *Mais vous ne devez pas l'écrire.*
 FREUD : Mais vous m'agacez à la fin, Jones, c'est mon texte et j'écris ce que je veux.
 JONES : Non, monsieur !
 FREUD : Comment ?
 JONES : Monsieur, ce texte est votre *testament*...
 FREUD : Mais... Retenez-vous, Jones... Je ne suis pas encore mort ! Si ce texte est mon testament, je peux encore le modifier.
 JONES : Pardon, professeur, ce n'est pas ce que j'ai voulu dire.
 FREUD : C'est bien ce que vous avez voulu dire, canaille, votre ambivalence vous étouffe.
 JONES : Non, monsieur, non ! J'ai voulu dire que ce texte doit rester *tabou*.
 FREUD : Mais c'est donc bien ça... Il veut me tuer, l'ingrat.
 JONES : Pardon, monsieur, pardon. Je voulais seulement dire que si vous dissipez la confusion entre soumission et reconnaissance, *nous ne pourrions plus constituer un Surmoi aux analystes*...
 FREUD : Ah... Je préfère ça !
 JONES : Et sans ce Surmoi, nous ne pouvons pas garantir la transmission de votre théorie.
 FREUD : Vous croyez, Jones ?
 JONES : Oui, monsieur. Il faut que le futur analyste reste *soumis au Maître*.
 FREUD : Ah... le maître... Bientôt il ne sera plus là, le maître.
 JONES : Qu'à Dieu ne plaise, professeur... *le Maître sera toujours là.*
 FREUD : Comment ça, Jones ?
 JONES : Oui, à travers sa *théorie* et *l'Institution* qui en est la gardienne.
 FREUD : Ah...
 JONES : Et comme du vivant du Maître, l'analyste continuera à se soumettre à l'Institution et à son président.
 FREUD : *Surtout à son président, Jones !*

JONES : Mais, monsieur, c'est absolument *nécessaire* voyons, *car sinon*...
 FREUD : Sinon... ?
 JONES : Sinon l'IPA subira le sort du Comité secret.
 FREUD : Allons, Jones, vous le savez : c'est la *férocity* du Surmoi qui a détruit le Comité secret.
 JONES : Pas du tout, professeur, c'est la *faiblesse* du Surmoi qui a détruit le Comité secret.
 FREUD : Ça vous va bien de dire cela, Jones, vous à qui j'ai confié le rôle de Censeur.
 JONES : Justement, professeur !
 FREUD : Comment ça, justement ?
 JONES, *méprisant* : Oui ! Car si pendant que vous laissez libre cours à votre imagination, (*excité*) vous m'aviez laissé exercer pleinement mes fonctions de Censeur...
 FREUD : Ouh, la, la, Jones, ouh, la, la. Si je n'avais pas limité vos ardeurs...
 JONES : *Monsieur, si vous m'aviez laissé exercer mes fonctions, nous n'aurions pas eu toutes ces trahisons.*
 FREUD : Ah bon, Jones... Et comment auriez-vous fait pour empêcher ces trahisons ?
 JONES : J'aurais *fusillé* les traîtres !
 FREUD : Mais...
 JONES : J'aurais fusillé les traîtres *avant* !
 FREUD : Avant ?
 JONES : Oui, avant ! Comme ça, ni traîtres, ni trahisons.
 FREUD : Ouh, la, la... Mon Dieu... Et dire que c'est vous qui allez écrire l'histoire du mouvement psychanalytique.
 JONES, *moquant* : Professeur ! Je vous rappelle que c'est *vous* qui avez commencé à voir des traîtres partout.
 FREUD : Et vous en avez *profité à fond*, Jones, à fond... Vous les avez tous éliminés... À commencer par Jung.
 JONES, *moquant* : Professeur ! C'est *vous* qui l'avez désigné comme *successeur*.
 FREUD : Ah... J'aurais dû écouter Ferenczi : « Pas de successeur désigné » et surtout pas de Comité secret...
 JONES : C'est une vision *idéaliste, utopique*...
 FREUD : Il voulait un Comité *officiel* de pionniers, *tous analysés par moi*.

JONES, *ironique et en colère* : Tous analysés par vous, tous analysés par vous hein, et moi... Vous m'envoyez me faire analyser chez Ferenczi !

FREUD, *méprisant* : Ça ! vous ne l'avez pas encore avalé, Jones, hein ?

JONES : Vous m'envoyez chez Ferenczi et vous prenez en analyse Loé, ma maîtresse de l'époque.

FREUD : Mais c'est vous qui me l'avez demandé !

JONES : C'est vrai, monsieur, mais *vous n'auriez pas dû accepter...*

FREUD : Ah..., Pauvre Jones... Vous ne vous êtes jamais vraiment senti dans la peau d'un *filis adoptif, d'un vrai paladin...*

JONES, *revendicatif* : Monsieur ! vous avez toujours préféré Rank et Ferenczi...

FREUD : Je comprends pourquoi vous avez voulu un Comité *secret...* qui domine tout le reste.

JONES : Bien sûr. Le Comité secret devait être *prioritaire* sur toute relation individuelle entre ses membres.

FREUD : Évidemment...

JONES, *méprisant* : Il n'y a que Ferenczi qui n'a jamais pu supporter ça.

FREUD : Et il avait raison.

JONES : Il n'avait pas raison du tout. Tout ce qu'il voulait, c'était que le Comité secret ne s'interpose pas entre vous et lui.

FREUD : Ah bon, Jones, et vous trouvez ça anormal ?

JONES : Bien sûr, que c'est anormal !

FREUD : Satané Jones... Même moi, vous vouliez me contrôler aussi.

JONES : Mais non...

FREUD : Mais si...

JONES : Non, monsieur... (*ironique*). D'ailleurs, si vous permettez, *c'est vous* qui avez contrôlé tout le monde.

FREUD : Ah bon ?

JONES : Oui, en restant en dehors du Comité ! C'est très malin.

FREUD : Ah oui ?

JONES, *fier de sa trouvaille* : Oui ! Pendant que je faisais mon analyse avec Ferenczi en 1913, il vous a *tout rapporté* de ce que je lui disais.

FREUD : Et alors ? Vous venez de dire que j'ai contrôlé tout le monde.

JONES : Monsieur, ne me prenez pas pour un con. Ce n'est pas du même contrôle que je parle.

FREUD : Allons, Jones, ça suffit ! Vous étiez *content* quand je vous racontais ce que me disait votre maîtresse, quand elle était sur mon divan.

JONES : Je n'étais pas content du tout... Je suis pour le secret des cures, moi.

FREUD : Tu parles... La seule chose qui vous a gêné Jones, c'est que je me sois *interposé* entre Loé et vous.

JONES : Ce n'est pas vrai, professeur, ça c'est *l'interprétation* de Ferenczi.

FREUD : Tu parles...

JONES : Mais, monsieur, Ferenczi n'a pas arrêté de me *rappporter* que vous la trouviez belle, séduisante, un « vrai bijou », disiez-vous.

FREUD : Ah... Elle était magnifique, Jones, magnifique. Mais rassurez-vous, ce n'est pas à cause de moi qu'elle vous a plaqué...

JONES : Et quand elle m'a plaqué et qu'elle n'a rien trouvé de mieux que d'épouser un autre Jones, vous étiez obligé d'aller à son mariage ?... et *officiellement* ?... et avec Rank et Ferenczi ?

FREUD : La rancune vous étouffe, Jones...

JONES : Mais monsieur, vous m'aviez réellement offensé.

FREUD, *en colère* : Et pour vous venger, vous avez *courtisé* ma fille Anna.

JONES : Ah non, monsieur ! Je ne vous permets pas Anna...

FREUD : *Anna est ma fille...* Et elle le restera... Jones.

JONES : Monsieur, mon amour pour elle était pur et dénué de tout intérêt.

FREUD : La pauvre petite...

JONES : Mais, monsieur...

FREUD : Allons Jones... vous avez failli réussir d'une pierre trois coups : remplacer Loé par Anna, vous venger de moi et vous assurer la direction du Mouvement.

JONES : Monsieur...

FREUD, *sur le même ton* : Monsieur... Il n'y a pas de monsieur... Vous avez réussi pour l'IPA mais heureusement, j'ai pu sauver Anna.

JONES : Monsieur...

FREUD : Et... avec cette fichue guerre de 14-18, vous avez failli l'avoir... la pauvre petite...

JONES : Monsieur...

FREUD : ... Elle était chez vous, en Angleterre, fragile, et sans défense.

JONES : Mais, professeur, j'ai voulu la garder pour lui éviter les dangers de la guerre.
 FREUD : Tu parles... Heureusement que j'ai préféré pour elle les dangers de la guerre...
 JONES, *pleurnichard* : Monsieur, pourquoi vous êtes si dur avec moi ?
 FREUD : Ça suffit, Jones ! Pendant que Loé était en analyse avec moi, vous n'avez rien trouvé de mieux que de sauter sa meilleure amie.
 JONES : Ça c'est de votre faute, professeur...
 FREUD : De ma faute ? Comment ça ?
 JONES : Oui. Vous n'aviez qu'à ne pas dire à Ferenczi qu'elle était « sexuellement anesthésiée ».
 FREUD : De ma faute, hein ?... Et après le retour d'Anna à Vienne, vous vous êtes précipité sur Mlle Owen, hein ?
 JONES : Monsieur...
 FREUD, *sur le même ton* : Monsieur... Vous la voyez deux fois, et à la troisième, vous demandez sa main ! C'est dégueulasse Jones, dégueulasse...
 JONES, *mal à l'aise, reste silencieux...*
 FREUD : ... et après la guerre, *coquin*, vous avez remis ça avec Joan Rivière... qui a été votre analysante, en plus.
 JONES : Ah non !
 FREUD : Comment ça, non ?
 JONES : Mais, monsieur, elle a *fantasmé* la scène...
 FREUD : Ça suffit, Jones... vous croyez que j'ai oublié... que j'ai la mémoire courte ?
 JONES : Non... malheureusement non...
 FREUD : J'ai encore en tête la lettre que je vous ai adressée le 25 juin 1922.
 JONES : La lettre ? Mais quelle lettre ? Je n'ai reçu aucune lettre de vous le 25 juin 1922.
 FREUD : Ah ! Quelle mémoire !
 JONES : Ah mais, monsieur, je ne sais plus, je ne me souviens plus...
 FREUD : Je l'ai toujours en tête, Jones. Joan Rivière venait juste de quitter mon divan.
 JONES : Ah bon ?
 FREUD : Je vous avais écrit que votre façon d'agir avec les gens était faite de « *distorsions* ».
 JONES : De distorsions ?
 FREUD : Oui, de distorsions et de « *faux-fuyants* ».
 JONES : De faux-fuyants ?

FREUD : De distorsions, de faux-fuyants et de « *trous de mémoire* ».
 JONES : Ouh, la, la...
 FREUD : Et de « *prédilections pour les à-côtés* ».
 JONES : Ouh, la, la, la, la...
 FREUD : Et de « *dénis entortillés* » Jones, vous avez oublié les dénis entortillés ?
 JONES : Aïe, Aïe, Aïe, Aïe, Aïe... Revenons au Comité, professeur, revenons au Comité...
 FREUD : Parce que vous avez été moins nocif pour le Comité ?
 JONES, *rouspétant* : Mais, monsieur ! Qui a voulu sauver le Comité en 1924 ?
 FREUD : Ah bon ? Et comment ça ?
 JONES : En l'agrandissant, souvenez-vous !
 FREUD : Tu parles... Vous vouliez y inclure votre bande : Glover, Alexander, Rado et Joan Rivière...
 JONES, *offusqué* : Monsieur... Vous oubliez que j'avais proposé aussi Anna !
 FREUD : La pauvre petite, votre bande l'aurait complètement étouffée.
 JONES : Mais, monsieur, c'était le seul moyen de sauver le Comité...
 FREUD : Pyromane et pompier, va ! Vous n'aviez qu'à ne pas le détruire, le Comité, Jones.
 JONES : Mais je n'ai rien détruit, moi.
 FREUD : Vous avez réussi à saper ma confiance en tout le monde... Même Rank et Ferenczi...
 JONES : Mais, monsieur, ils vous ont trahi tous les deux.
 FREUD : Qu'est-ce que vous n'avez pas fait pour les pousser à ça...
 JONES : Mais je n'ai rien fait, moi... C'est leur *paranoïa*...
 FREUD : Nous y voilà à nouveau, leur *paranoïa*.
 JONES, *méprisant* : Oui, monsieur, leur *haine pathologique* à votre égard.
 FREUD : Assez, Jones... C'est *votre hostilité* à mon égard qui vous a fait tout saboter.
 JONES : Monsieur...
 FREUD, *sur le même ton* : Monsieur, encore monsieur... D'ailleurs, vous avez perdu l'anneau secret que je vous ai offert.
 JONES : Ah non ! on me l'a volé.
 FREUD : Jones... vous l'avez laissé traîner dans votre voiture ouverte...

JONES : Ah oui, c'est vrai... vous veniez de m'enlever le droit de vente de vos livres pour les États-Unis... et vous les aviez transférés à votre neveu... *sans m'en avertir.*

FREUD : Ah... Mes livres... Au moins mes livres ont échappé à votre contrôle hostile.

JONES : Hostile, hostile... Et pourquoi vous ne parlez pas de l'hostilité de Ferenczi, hein ?

FREUD : Lui au moins, il a reconnu son hostilité comme du transfert négatif... Et il m'a demandé de l'analyser, le pauvre...

JONES, *méprisant* : Transfert négatif, transfert négatif... C'est du *délire de persécution, oui !*

FREUD : Jones...

JONES : Mais, monsieur, vous l'avez dit vous-mêmes, Ferenczi n'a pas réussi à sublimer *toute son homosexualité.*

FREUD : Et vous Jones, vous avez réussi à sublimer *toute* votre homosexualité ?

JONES : Moi ! Monsieur ! *Je n'ai pas* développé un délire de persécution.

FREUD, *gentil* : Ça c'est vrai, Jones, vous n'avez pas développé un délire de persécution.

JONES : Merci, monsieur !

FREUD, *en colère* : *Et tous les membres du Comité qui se sont persécutés les uns les autres, hein ? C'est de la faute de qui ça ? Hein ?*

JONES : Mais, monsieur, je ne comprends pas !

FREUD : Vous ne comprenez pas, hein ? Vous êtes kleinien quand ça vous arrange.

JONES : Monsieur...

FREUD : Et Mélanie Klein vous sert à vous opposer à ma petite Anna !

JONES : Mais, monsieur, ça n'a rien à voir...

FREUD : Elle vous mène loin votre hostilité, Jones...

JONES : Monsieur ! J'ai soutenu Mélanie Klein théoriquement.

FREUD : Taisez-vous, Jones... J'aurais dû comprendre quand vous avez traité Rank de « filou de juif ».

JONES : *Professeur ! Je n'ai jamais dit ça.*

FREUD : Vous l'avez dit à Brill !

JONES : Mais, mais... Ce n'est pas vrai, monsieur. C'est Brill qui a mal interprété mes propos et qui les a rapportés à Ferenczi.

FREUD : Vous êtes un vrai fouteur de merde, Jones.

JONES : Monsieur, je vous en prie.

FREUD : Censeur, hein ? Censeur pour insulter vos camarades... et moi à travers eux.

JONES : Mais, professeur... je n'ai parlé à Brill que... que de la façon *orientale* dont Rank gérait notre argent.

FREUD : Assez, Jones ! Assez... Vos collègues n'ont pas eu tort d'attribuer toute cette affaire à *votre névrose.*

JONES, *méprisant* : *Mes collègues, mes collègues...* Ils ont voulu me soumettre à une analyse *collective*, mes collègues !

FREUD : Ils auraient dû le faire, Jones, cela nous aurait évité plein d'ennuis.

JONES : Mes collègues ! hein ! ma névrose ! hein ! Et la *psychose* de Rank et Ferenczi, hein ? Qu'est-ce que vous en faites ?

FREUD : Taisez-vous, Jones. À travers Rank, c'est moi que vous avez insulté.

JONES : Monsieur... il n'y avait rien de sérieux dans ce que j'ai dit à Brill.

FREUD : Ça suffit, Jones.

JONES : Seulement, il faut être *paranoïaque* pour mettre la vie du Comité secret en danger à cause de ça.

FREUD : Ça suffit, Jones, vous avez toujours été *raciste.*

JONES : Moi ?

FREUD : Oui, vous !

JONES : Mais, monsieur, qu'est-ce qui vous fait dire ça ?

FREUD : Votre lutte acharnée contre les analystes non médecins...

JONES : Mais ce n'est pas du racisme, ça !

FREUD : ... l'homosexualité que vous qualifiez de « *crime répugnant* »... et...

JONES, *interrompant Freud* : Monsieur, vous le savez bien, je l'ai dit dans un contexte polémique... il fallait empêcher l'admission des analystes homosexuels...

FREUD : ... Et nos collègues juifs allemands qui sont obligés par les nazis de démissionner... alors que *vous présidiez* une séance de la Société allemande !

JONES : Mais, monsieur, il fallait sauver la psychanalyse en Allemagne...

FREUD : Ça suffit, Jones, votre racisme à l'égard de vos collègues est *écœurant.*

JONES : Monsieur, je vous en prie...

FREUD : Pauvre Rank, pauvre Ferenczi... Quand je pense à toutes les *rumeurs* que vous avez fait circuler à propos de leurs livres.

JONES, *cassant* : Ils n'avaient qu'à ne pas dévier ! Et si le Comité avait bien fonctionné...

FREUD : Allons, Jones, allons. Le Comité secret a mis neuf ans avant d'avoir sa première réunion scientifique.

JONES : Quand je vous dis que Rank et Ferenczi étaient persécutés ! Toutes nos réunions tournaient autour de ma *soi-disant* insulte à Rank. Ils ne parlaient que de ça.

FREUD : Ça suffit, Jones...

JONES : D'ailleurs, leurs livres sont le pur produit de leur psychose.

FREUD : Ça suffit, Jones...

JONES : Non ! Ça ne suffit pas ! J'en ai marre ! Rank l'a reconnu dans sa lettre de 1924.

FREUD : Quelle lettre, Jones, quelle lettre ?

JONES : Ah ! Vous l'avez oubliée, celle-là !

FREUD : Pardon !

JONES : Elle n'est pas du tout à votre honneur, *hein* ?

FREUD : Comment ?

JONES : Pardonnez-moi, monsieur... mais *vous m'obligez* à être franc.

FREUD : Pour une fois, soyez-le !

JONES : Cette lettre de Rank, c'était une « confession *rampante* ».

FREUD, *silence* : ...

JONES : C'est une auto-critique de type...

FREUD : De quel type, Jones ?

JONES : C'est une auto-critique de type *stalinien*.

FREUD, *silence* : ...

JONES : Monsieur, vous m'avez dit d'être franc.

FREUD : Ça vous va bien de parler de méthodes staliniennes, vous qui avez cuisiné les analysants de Rank pour savoir comment il pratiquait.

JONES : Vous vous trompez, professeur ce n'est...

FREUD : Vous vouliez vous assurer de sa technique, *hein* ?... Et la mienne de technique ! Je faisais ce que je voulais. Est-ce que ça vous a autorisé à cuisiner mes analysants ?

JONES : Mais, monsieur, vous ne m'avez pas laissé continuer, je vous dis que ce n'est pas moi qui ai fait ça, c'est Abraham et les Berlinoises.

FREUD : Et les *saloperies* contre Ferenczi, c'est bien vous ?

JONES : Mais, monsieur, il est devenu fou. Il faut donner l'exemple.

FREUD : Vous l'avez rendu fou, oui.

JONES : Monsieur, Ferenczi est dangereux. Il avait plein de succès auprès des jeunes... même encore maintenant.

FREUD : Ah bon ?

JONES : Mais oui, monsieur, je vous le dis... C'est pour cela qu'il ne faut pas toucher à votre texte.

FREUD, *silence* : ...

JONES : Votre texte *démolit* sa théorie sur la fin de l'analyse.

FREUD, *silence* : ...

JONES : Vous vous rendez compte, *le prétentieux* ! « Analyser d'abord nos résistances... jusqu'où a été l'analyse de l'analyste »...

FREUD, *silence* : ...

JONES : C'est catastrophique pour l'Institution.

FREUD, *silence* : ...

JONES, *en douceur* : C'est pour ça, professeur, que non seulement vous ne devez rien enlever à votre article, mais vous devriez *y ajouter* quelque chose.

FREUD : Ah bon ? Et qu'est-ce que vous voulez que j'y ajoute ?

JONES : Heu... je ne sais pas, moi... quelque chose qui... qui invalide définitivement les théories de Ferenczi.

FREUD : Non, non et non ! Je ne dirai pas que Ferenczi était paranoïaque, vous avez compris, Jones ?

JONES : Ah, monsieur... Ce serait tellement bien si vous le disiez...

FREUD : D'abord, c'est malhabile politiquement... Et puis, on n'en a aucune preuve.

JONES : Pardonnez-moi, professeur, mais des preuves de la paranoïa de Ferenczi, il n'y a que ça.

FREUD : Ah bon, et quelles preuves ?

JONES : D'abord, toutes ses élucubrations sur la structure de l'IPA en 1910 : « *Surveillance mutuelle* » entre les frères pour mieux « contrôler leurs affects égoïstes »... les obliger à entendre « la vérité en face »... « surveiller la piraterie scientifique » pour lutter contre le plagiat, *c'est pas de la paranoïa, ça ?*

FREUD : Jones ! Je vous rappelle que Ferenczi et moi avons écrit ce texte ensemble...

JONES, *précipitamment* : Et toutes ces histoires qu'il vous a faites lors de votre voyage en Italie la même année, quand vous avez discuté du cas Schreber, *c'est pas de la paranoïa, ça ?*

FREUD, *silence* : ...

JONES : Vous voyez, vous ne répondez pas !

FREUD, *silence* : ...

JONES : Il vous a même écrit, après le voyage, *qu'il n'était pas paranoïaque*.

FREUD : Et alors ?

JONES : Mais ça prouve qu'il l'est, pardi !

FREUD, *médusé* : Ça, alors !

JONES : Et quand on a voulu exclure Rank, hein, qu'est-ce qu'il a trouvé de mieux que de *s'identifier à la victime* ? Hein ? C'est pas de la paranoïa, ça ?

FREUD : Pauvre Ferenczi... Il aurait mieux fait de s'identifier au bourreau...

JONES : Ah oui ! Là, on ne pouvait plus rien dire.

FREUD : Pauvre Ferenczi... Heureusement que vous avez démissionné... Heu pardon, Jones, je voulais dire heureusement qu'il nous a quittés à temps.

JONES : Ce n'est rien, c'est la fatigue.

FREUD : Je suis fatigué, Jones...

JONES : Mais pourquoi remonter si loin, monsieur ? En 1933 ? Sa méfiance accrue après l'incendie du Reichstag, il voulait vous faire quitter l'Autriche, il voyait des nazis partout.

FREUD : Mais il y avait des nazis partout, Jones, Ferenczi n'était pas persécuté... voyons.

JONES : C'est pas une raison...

FREUD : Pauvre Ferenczi... J'aurais mieux fait de l'écouter, au lieu de moisir quelques années de plus à Vienne.

JONES : Et les derniers jours avant sa mort, il n'a pas eu des éclats de violence *typiquement paranoïaques* ?

FREUD : Ah bon ?... Vous êtes le seul à avoir constaté cela, Jones. Balint l'a vu juste avant sa mort... et il n'a rien trouvé d'anormal, lui !

JONES : Monsieur, Balint a un sens de l'observation très aiguisé. Seulement, Ferenczi a pu très bien lui *camoufler sa pathologie*.

FREUD : Parce que devant Balint, il aurait caché sa pathologie, alors que devant vous il l'aurait laissé éclater ?

JONES : Mais oui, monsieur, *apparence lucide, apparence lucide*, c'est le mot d'ordre des paranoïaques, vous les connaissez mieux que moi.

FREUD : Jones... Jones... comment pouvez-vous penser un instant que quelques jours avant sa mort, un homme, tout paranoïaque qu'il puisse être, ne songe qu'à tromper ses visiteurs ?

JONES : Bien sûr, professeur, Ferenczi savait que j'allais écrire l'histoire de la psychanalyse.

FREUD : Ah bon ? Et alors ?

JONES : Monsieur, comme moi, j'aurais dit *de toute façon* qu'il était paranoïaque, il se laisse aller devant moi et il se retient devant Balint...

FREUD : Mais pourquoi ? Je ne comprends pas, Jones.

JONES : C'est pourtant simple, monsieur. À travers Balint, il pouvait contredire ma version de l'histoire !

FREUD : Vous êtes tordu, Jones, complètement tordu... Et vous me fatiguez, vous me fatiguez.

JONES, *sadique* : Ah tiens, c'est l'heure de vos médicaments...

FREUD : Je n'en veux pas de vos médicaments, Jones, je n'en veux pas.

JONES : Mais si, mais si. Il faut les prendre.

(*Freud, résigné, avale les cachets que lui donne Jones.*)

JONES : Bien, monsieur, c'est très bien. Maintenant, si vous ne voulez pas ajouter que Ferenczi était paranoïaque, ne le faites pas.

FREUD : Merci, Jones, merci.

JONES : *Mais vous ne touchez pas au passage sur la soumission*. Laissez les analystes croire que la soumission et la reconnaissance, c'est la même chose.

FREUD : Bien, Jones, bien. Je ne toucherai pas à ce passage.

JONES : C'est très bien, monsieur, je vous promets en échange de ne rien dire sur la paranoïa de Ferenczi lorsque j'écrirai votre biographie.

FREUD : Cause toujours, Jones, cause toujours.

BIBLIOGRAPHIE

AZOURI, C. 1991. *J'ai réussi là où le paranoïaque échoue*. Paris, Denoël.

FERENCZI, S. 1982. « De l'histoire du mouvement psychanalytique ». Dans : *CŒuvres complètes*, tome 1, Paris, Payot.

FERENCZI, S. 1977. « Le problème de la fin de l'analyse ». *Ornicar*. N° 12-13, Paris, Lyse, décembre.

FREUD, S. 1981. « Psychologie des foules et analyse du moi ». Dans : *Essais de psychanalyse*. Nouvelle traduction, Paris, P.B. Payot.

FREUD, S. 1985. « Un trouble de mémoire sur l'Acropole (Lettre à Romain Rolland) ». Dans : *Résultats, idées, problèmes*. Paris, PUF.

- 02 La Gazette du psychanalyste
- FREUD, S. *L'analyse finie et l'analyse infinie*. Traduction M.L. Lauth-Wagner, S. Feitel, B. Simonnet, La Bibliothèque freudienne, Paris.
- FREUD, S. ; JUNG, C.G. 1986. *Correspondance*. Paris, Gallimard.
- FREUD, S. ; ABRAHAM, K. 1969. *Correspondance*. Paris, Gallimard.
- FREUD, S. ; FERENCZI, S. 1992. *Correspondance*. Paris, Calman-Lévy.
- GROSSKURTH, P. 1995. *Freud, l'anneau secret*. Paris, PUF.
- JONES, E. 1970-1972-1975. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. Paris, PUF.
- ROUDINESCO, E. 1994. *Généalogies*. Paris, Fayard.

Silence de voiles

Dominique Batude

De la terrasse de ma mère, j'ai vu un oiseau posé sur une branche de saule, l'arbre avait une force qui pouvait se faire souple et légère, le vent balançait l'ensemble.

J'ai pensé à cette étrange alliance des présences, des absences dans l'espace ouvert avec l'analyse : les souvenirs, les mots revenant, se réinventant.

Nageant dans l'océan... un oiseau... un bateau, un peu de bois transfiguré, la houle balançait...

J'ai pensé au nom qui me portait, au prénom qui planait, entre l'un et l'autre, balance, balancelle...

L'oiseau s'est envolé, ma mère m'avait bien dit que mon père était parti au ciel. Au-delà de cette image insensée, je jouais à le retrouver dans le chant des sons et des couleurs.

J'ai enfin reconnu le mot à défaut de l'oiseau, il en a amené d'autres, le souvenir s'est allégé. « Asia »...

J'ai retrouvé ma voix, je savais à qui chanter. J'avais parlé sa langue sans le savoir, il n'a pas su comment mais m'a laissée venir, c'était la même depuis toujours, de toutes mes forces, tambour battant.

Il a fallu, petite « oizelle » lovée dans son bois, quitter l'arbre foudroyé.

Dominique Batude, psychanalyste, membre du Cercle freudien.

Le feu volant déjà avait passé ; sous le mystère de ma mère, je l'ai tenu au secret, j'en ai vraiment brûlé mon corps de toutes les colères.

Je l'ai reconnu, feu du regard, mais apaisé, feu de l'absence du feu, mais vent de mort qui me fait parler, au risque de souffrir, au risque de vivre.

Alors je peux être l'oiseau et le bois, bateau volant, relever seule la voile sous le vent, à d'autres allures, vers d'autres vents, la prêter en silence parfois pour y entendre leurs voix s'approcher de la vérité de leurs langues premières.

Pour l'avenir

Claude Rabant

D'innombrables questions nous hantent, dans le sommeil et dans la veille. Le sommeil des peuples qui nous traverse rejoint celui de la nature, ce sommeil sans rêve fait d'un bloc minéral, d'un horizon cosmique éparpillé. Le désert nous hante, comme la germination confuse d'un appel. Le sommet nous hante, comme, au sortir d'un portique ou d'un nuage inaccessible, le nom divin, le nom de l'inconnu. L'inconnu lui-même nous hante, comme la trace (pure) perdue à chaque pas, et toujours revue en rêve, revisitée par le songe, aléatoire jusqu'au tréfonds, à la limite de toute beauté.

Voici désormais que la beauté défaille jusqu'au sublime dans la poudre et le masque, dans le sable entraperçu au-delà des lumineux portiques mouvants. Ici revenir pour ne jamais plus être, que dans l'annonce d'une fugitive disparition ! J'ai longtemps vécu sous de vastes portiques — non, cela n'est plus. Les peuples sommeillent en nous jusqu'à mourir dans d'affreux cauchemars. Seul le regard des masques ou des pierres anonymes, arrachées provisoirement au mouvement incessant de la mer, peut peut-être redonner vie à ce passé sans visage d'une infinie absence d'histoire, jusqu'à la prochaine et peu probable réincarnation.

Pour l'avenir ! Voilà ce qu'il faudrait crier de toute la force inconnue des énergies que nous n'avons pas encore réussi à faire

Claude Rabant, psychanalyste, directeur de Io, membre du Cercle freudien.

naître. Voilà ce qu'il faudrait crier jusqu'à la déraison, jusqu'à l'amour de la folie, puisqu'il est clair désormais que nous avons fait des enfants sans savoir quelle image d'avenir nous pouvions leur transmettre ni même, inconsciemment, de quelle espérance nous étions porteurs malgré notre désespoir. Et maintenant nous attendons stupidement, animaleusement, qu'ils répondent à la question que nous leur avons léguée en laissant fuir et fuser la jeunesse jusqu'à eux, jusqu'en eux.

Il nous reste en effet, comme unique planche de salut, l'amour de la folie, l'amour des masques, l'amour des sables à l'usure presque infinie de la raison, à sa permanente et profuse érosion. Comme si, dans ces jets qui nous aveuglent à force de lancer violemment nos pieds nus dans la matière inerte et meuble, nous voulions faire jaillir, avec le tremblement concentré de l'espérance sans espoir, les formes les plus violentes et les plus graves de la vie, les fantasmagories les plus réelles de ce qui fut à l'origine de tout jusqu'à nous-mêmes, dans cette espèce de cri muet, déployé jusqu'à l'inaudible des confins universels, le cri cosmique sans fin, jusqu'à la littéralité silencieuse d'un graphe obscur et nerveux sailli de nos mains, jusqu'au travesti trouble de la trace.

Trait pour trait, rien ne reste, rien ne vit que dans cette érosion sublime du sable, dans l'entre-deux tribal du double travesti, par cette émotion pure et troublée du geste amoureux qui a fui devant le visage incertain de l'autre, la détresse de la bouche qui s'ouvre et se tait jusqu'à l'éternité du trait, trace pour trace face au néant, fragile pont vers l'ouverture enfin donnée du rien.

Mais non, il y a toujours cette croûte presque desséchée de la couleur, cette poudre en train de craqueler, de s'envoler comme la queue d'une comète que nous n'aurions jamais vue, parce que nous n'étions pas nés, jamais, aucun d'entre nous ici vivants, malgré tout, malgré nous. Il y a toujours cet assèchement de la soif dont nous ne savons pas le nom — ou si dérisoire, si immense dans son impossibilité dérobée à toute prise réelle : la paix !

Éternel est l'étranger que nous affrontons dans l'intime de nous-mêmes, la face vivante et inaccessible de la montagne intérieure, l'aigu de la face de l'autre, sa face de mots et de nuages, d'appels et de mirages striés, de cris perdus et disséminés à travers le shofâr cosmique — la grande corne de brumes de l'origine, là où le transcendant se joint à l'impossible, dans l'infini et infime recueillement d'un corps humain, tout juste replié sur son secret, dans

ce repli inconnu et vacillant à lui-même tel l'instant du sortir maternel, de l'abîme néant de la naissance, quand le rien se détache au-dedans du regard qui s'ouvre et ne perçoit encore nul monde, sinon l'infime et éternelle simplicité à conquérir, l'unique trait de pinceau du tout déjà fui. Oh ! l'infini repos de ce regard en deçà de la détresse imminente, l'interrogation incommensurable à tout infini même, tel que reconstitué ensuite à grand-peine dans toutes nos douleurs, les mains tendues et les appels désespérés ! Oh ! l'infini repos de ce qui n'a pas encore de nom, à peine un corps qui tremble dans le sable qu'il est lui-même, au bord éternel de l'érosion. Oh ! cesser de vivre pour perdurer à cet instant où la guerre s'ouvrirait à la paix, où la guerre naissante n'était pas encore issue de la paix qu'elle allait tuer ! Car, avant, c'était déjà la guerre, l'abîme et l'éclair, la nuit infinie d'une mort où nous n'étions pas mais que nous sentions déjà, débordant tout le passé jusqu'au fin fond de l'avenir.

L'avenir, ce nom si beau qui dort sous tous les noms et ronge le présent comme une rouille immense jamais apaisée ! Le désert fuit devant nous à mesure de l'érosion même, et la germination nous précède dans l'infini de notre ignorance. Nous ne sommes pas ici, et pourtant chaque pas arrache un peu de poudre au passé pour le lancer en défi à cet avenir qui ne vient pas, sinon dans la sombre déréliction du présent. Oh ! l'arrondi des angles de l'impossible, notre éternel présent ! Théâtre que tout cela, dans la dilection noire de la scène, lorsque les éclairages se sont tus, et les rages de la diction. Prédire, non, cela sort de toute compétence humaine, puisque nous vivons au bord de cet abîme invisible où nous ne sommes pas, un pied sans cesse enfoncé dans ce noir. Et donc *dire* devient ce dieu sans nom que nous adorons du fait même de vivre, dans la détresse de notre recueillement. Si humbles soyons-nous, nous sommes toujours en trop pour laisser éclater la fanfare d'un si profond silence — où l'avenir se dévoilerait comme notre vraie place, celle de notre éternité enfin précise.

Fuir, oui, nous le savons, de ce groin qui cherche la truffe, de ce flair à la recherche du talisman d'un fatum ancestral, toujours déportés comme des revenants vers l'arrière du sol, fantômes d'un tapis roulant rétrograde, à replier le ciel comme un décor inutile, fin d'univers, défaits sans jugement dernier, triés sans volets, apartheid d'une couleur inhumaine.

Ah ! la pâle immobilité transcendantale du scribe, blanchi sous le harnais du temps qu'il n'a pas écrit, au vrai rongé du sel d'un

remords inutile, les yeux toujours tournés fixement, hardiment, vers cet avenir qu'il n'aura jamais vu, et où pourtant nous sommes, victimes et tributaires de sa loi, de son texte, de son calame détruit, dans l'infini pointillement et poudroïement de ce vent insensible de la transmission tutélaire et du souffle secret. Ésotérique passation de ce qui n'a pas lieu d'être.

Assis sur le roc de l'inconnu. Fidèles à la posture d'attente, comme ces guerriers chinois, de terre, enfouis innombrables autour du prince, dans l'attente sacrée de l'impossible. Et nous, de nos regards immondes, avides de formes et de sens, les détignons comme des racines de manioc, des patates comestibles, des fruits vénéneux de l'absence, les vénérons comme signes élevés à jamais au-dessus de notre déchéance. Car nous ne sommes pas l'impossible qu'ils attendaient, l'avenir rongé de temps pour lequel ils s'étaient enfouis comme des bêtes souterraines, des guetteurs d'infini dans le sol. Nous, sous leur regard de jugement dernier, ne sommes que restes d'un avenir à jamais défunt, d'une espérance détruite : le dieu qu'ils attendaient, entre eux et nous, n'est pas venu. Et de nouveau nous devons nous enfouir pour espérer ce qui ne viendra pas, mais résister d'un martèlement encore inouï.

Cela n'a pas de nom, cette attente qui passe de main en main, de regard en regard et se perd sans se taire, s'adapte sans être vendue, se donne sans pouvoir se prendre. Cela n'a pas de nom, cette espérance qui borde tous les noms, garde toutes les frontières et les vide de leur vigilance, les déborde vers l'infini de l'inconsistant, le monde vide de ce qui n'a pas de lieu. Cela n'a pas de nom, cette senteur de terre retournée vers l'avenir, cette pierreuse confusion des genres qui torture nos sentiments au-delà de toute limite, cette trame douloureuse de la sensation d'être qui se mêle aux jours infinis de notre inexistence, cet élan sans force qui allie le sperme de notre désespoir au bleu du ciel lointain, à la lumineuse explosion de l'impossible réverbérée sur la face frissonnante des eaux, et fait tomber, soudain, la nuit d'un au-delà du monde. Oh ! les œuvres détruites, les oublis forcenés, les forêts innombrables enfoncées dans l'absence de mémoire, l'absence d'œuvre qui nous enlace de son immensité !

Paix : ce mot a la blancheur translucide de la larve, la lenteur de reptile des pensées arrêtées sous le front de marbre, il a la montée sans force du linceul vers le nuage, la flamme de lin arrachée du cadavre par le vent d'un cyclone minuscule, mais il a aussi la ténacité

sans faille du filet de sable dans le sablier, du filet d'eau de la cascade qui creuse le roc et nourrit la mousse, pousse le tremblement du temps au-delà de lui-même. Il arrache comme une prière l'élan ovoïde des mains altérées par l'œuf néant, appelle le face à face des paumes à tenir dans leur écart la germination du vide, l'annonce du rien qui tient le monde. Il plante la tête comme une hostie sur le corps, yeux fermés, pâle comme la pierre farineuse sous le soleil avide du désert, oscillant doucement dans le vent de sable, sous la pluie fine de l'incertitude, les fines étoiles de néant s'évaporant au contact du mirage, la gravité imperceptible et implacable du rien finissant par envelopper, comme une nymphe, le corps recroquevillé dans la limpidité de son rêve. À jamais...

À jamais — le rien d'où naît le monde avec l'avidité du rêve, peuplé des êtres prodigieux de notre espérance, irradié des aurores boréales créées dans cet arrêt du temps, dans cette immobilité serene d'un pôle magnétique oscillant légèrement à travers les millénaires, s'inclinant doucement et alternativement sous la caresse des années-lumière. Doux et ample balancement, sous les astres, de siècles innombrables.

Passé blanc comme une feuille blanche, vierge comme une neige vierge, un linceul antérieur, une mort jamais née, jamais foulée, jamais écrite. Blanc originant depuis toujours le néant, les néantes étoiles de nos jours, passé blanc comme nuit blanche, passé vierge dont notre parthénogenèse affolante est née. Blanc affolant de ne pas être né, de ne pas avoir rêvé. Jusqu'à ce que la frêle pelure de l'œuf craque sous nos doigts et répande la violence de l'invisible comme une irradiation de mort, un virus térébrant, une onde grosse de soubresauts et de larmes, de cris et de halètements, de déchirements, de convulsions.

La feuille boréale se déchire, laissant apercevoir le cauchemar du non-dit, la chute du frère parmi les frères, la tête fracassée, l'universel tomahawk frappant les crânes tour à tour. Violence blanche sur les chairs blanchies jusqu'à l'os, brûlées par le vent de la blancheur.

Paix : comme un pied marquant le midi de l'eau, avançant dans les interférences interminables de son propre sillage, frayant avec l'éternité fluide de l'insaisissable frémissement, sable enfiévré ou miroir d'air chaud, détruisant à chaque pas le mirage même. Paix comme la peau froissée du monde, la pellicule d'interférence de toutes nos soifs bues, paix comme le rien qui passe et s'écrante, le

piquet vertigineusement planté au milieu du vertige, avec un mouvement qui s'auto-engendre en chute ou lapsus infini. La paix, l'être du mouvement dans sa douceur de vertige, sa chute caressée et voulue, inondée, arrêtée.

Portant, dans le nuage strié, la griffe d'un invisible fauve — une fois passés le portique et l'ironie de l'inconsistance, une fois trompé le veilleur du doute, une fois élevé le regard vers la nuit des temps, vers la transparence inhabituelle de ce qui n'a pas de forme — la chose est là, l'abîme d'incertitude dans la certitude du sommet, le noir parfait du sommeil dans la lumière étale, la gravure insistante du trait raréfié par-delà l'inconnaissance.

C'est là, tout court, comme le murmure du gong au vent, la flammèche de l'ex-voto, un lapsus d'éternité sur le toit du monde, la certitude auréolée de vide du passant, l'apparition sans paraître du dedans des masques à celui qui ne regarde plus — mais s'assied à même le sol.

Paix : apparition sans trace de l'inattendu, veille éclair au-dessus du rêve et de son dépouillement. Conscience à l'orée de sa transpiration.

C'est là.

Peu de chose sinon rien, au-delà du nuage, dans le nuage même, sa fine fracture, son égriffement.

Espace temps brûlent à jamais.

Est-ce (déjà) la parfaite conscience du don ?

Menuet interassociatif

Claude Maillard

Claude Maillard, psychanalyste, écrivain, membre du Cercle freudien et de Psychanalyse actuelle.

Mort, où est ta victoire ?

Monique Tricot

« C'est précisément l'accent mis sur le commandement : tu ne tueras point, qui nous donne la certitude que nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers, qui avaient dans le sang le goût du meurtre comme nous l'avons peut-être encore. »

S. Freud, *Actuelles sur la guerre et la mort.*

« Finis-le, finis-le ! » aurait-on entendu lors de la mise à mort de Khaled Kelkal.

Légitime défense des forces de l'ordre.

Pour s'assurer de cette mort, une botte, d'un coup de pied a retourné le corps encore chaud.

Qu'un sang impur abreuve nos sillons.

« Vous voulez de la violence, eh bien vous aurez de la violence, on parle de nous seulement quand il y a de la violence, alors on fait de la violence », aurait confié ce garçon il y a trois ans lors d'une interview par une sociologue allemande.

Violence pour violence.

Meurtre pour meurtre.

Jusqu'à cette fin de partie.

Tandis que dans l'océan Pacifique — *noir humour des noms de lieux : n'est-ce pas déjà sur la place dite de la Paix céleste, Tien-an-men, que mourut dans le sang le printemps de Pékin* —, nous faisons valoir nos droits aux armes de destruction absolue, ici la mort menace là-

Monique Tricot, psychanalyste, Dijon, membre du Cercle freudien.

chement les écoles, trouble la paix bon enfant des marchés, déchiquette les corps du RER.

Une expression nouvelle a surgi dans notre langue : « Avoir la haine », la haine, ce n'est pas nouveau, elle est même, nous dit Freud, plus ancienne que l'amour.

Selon le mythe freudien, la vie en société fonde son origine sur un meurtre, « action interdite individuellement, mais qui est justifiée dès que tous y prennent part... personne n'a d'ailleurs le droit de s'y soustraire ».

Ce meurtre touche au sacré.

Meurtre : deuil et fête qui « fortifie l'identité ».

La cruauté du collectif génère à notre époque des formes nouvelles de misère et d'exclusion que, ni le social, ni l'économique, ni le politique ne parviennent à endiguer. Mais sa forme la plus insidieuse en même temps que la plus radicale ne porte-t-elle pas sur l'identité ? Débat sans fin entre droit du sang et droit du sol, l'identité devient alors une affaire de « contrôle » policier quand un collectif en proie à la désidentification n'a plus les moyens d'assurer à ses membres cet élémentaire droit de l'homme.

Meurtre d'âme où une humanité bâclée à la 6-4-2 serait livrée sans défense au « goût du meurtre que nous avons dans le sang ».

Commise d'office, il y a une vingtaine d'années, comme expert au tribunal des mineurs, j'avais eu à entendre un jeune homme, coupable d'un crime au scénario particulièrement dérangeant. Non content d'avoir occis sauvagement une vieille dame avec un complice, pour une poignée de billets de banque, il avait, comme pour tenter de conclure, consommé, seul, assis sur le cadavre, le contenu relativement indigent du frigidaire. L'écoute clinique écartait la débilité, et momentanément la psychose, rien ne permettait non plus de rendre compte d'une structure perverse constituée. Malgré la relative froideur des propos, l'acte lui restait comme à moi incompréhensible, coupable certes à ses yeux, sans qu'il semble vraiment en mesurer l'horreur ou l'étrangeté. Un élément de sa biographie avait retenu mon attention. Né des hasards de la sexualité, et d'un père non identifié, il avait été laissé dès les premiers jours par sa mère dans une famille inconnue, quasi oublié par elle et caché jusque dans son existence à la famille de celle-ci. Retrouvé ensuite par ses grands-parents, il avait dû faire sa vie avec cette sorte de blanc dans son existence, atteinte grave à l'identité qui semblait n'avoir donné son poids ni à la vie, ni à la mort.

Le commandement : « Tu ne tueras point », s'il vient interpréter le désir — c'est le sens, semble-t-il du commentaire freudien —, lie du même coup ce désir à la loi.

Si l'on peut supposer la transmission d'un réel du désir meurtrier, peut-on supposer également la transmission du réel de son interdit ? L'inscription de ce commandement dans le décalogue témoignait chez le peuple élu d'un long chemin civilisateur par rapport auquel notre modernité semble en recul, comme si nous avions perdu les termes mêmes de l'alliance...

Dans l'admirable séquence du *Décalogue* de Kieslowsky, nous voyons un de ces « exclus » des mirages du néo-capitalisme aux prises avec une exclusion plus radicale : l'exclusion de l'inscription du commandement. Non seulement, comme le jeune homme de mon expertise, il tue pour presque rien, mais il n'en finit pas de tenter de tuer comme s'il cherchait à épuiser le meurtre lui-même, pour reconquérir peut-être une ligne de partage entre la mort et la vie qui ne soit pas ce *no man's land* de l'exclusion.

Les travaux sociologiques récents nous donnent à entendre que les systèmes symboliques visant à générer la civilisation portent en eux-mêmes leur propre mise en échec. Ainsi l'école, inscrite dans une culture démocratique, issue d'une longue tradition de droits de l'homme, alors qu'elle se veut facteur d'intégration, génère dès l'enfance l'exclusion. Bourdieu, dans son livre *La misère du monde*, a une formule fort heureuse. Évoquant le dépérissement des instances de mobilisation donnant sens non seulement à la révolte mais à l'existence (instances politiques, syndicales), il dit qu'elles constituaient une sorte « d'enveloppement continu de toute l'existence ».

L'on n'est pas sans penser à ce que Lacan dans les séminaires des dernières années de son enseignement avançait de la cure comme réalisant « un enveloppement dans le symbolique ». (Pas de fin néanmoins de la cure lacanienne sans l'acte d'une coupure qui renoue la structure RSI.) Le saut est périlleux de l'individuel au collectif, aussi nous ne nous risquons pas au-delà de cet écho sans négliger pour autant la métaphore de l'enveloppe dans son lien au symbolique. Peut-on penser l'inscription du commandement dans le seul « enveloppement continu de toute l'existence » ?

L'enveloppe circonscrit un espace où Éros peut inscrire son travail de liaison en même temps que séparant cet espace des autres lieux, elle instaure de la différence. Freud déjà dans le *Malaise...* faisait l'hypothèse que le narcissisme des petites différences ferait ré-

gulation de l'instinct agressif. Cette régulation n'est rien moins qu'assurée, différence qui n'est parfois rien d'autre qu'une sorte de différence de potentiel, d'ordre purement quantitatif, ordre qui fait le lit des passions et de leur cortège meurtrier. L'enveloppe peut nourrir les causes qui certes font vivre mais aussi mourir et tuer tout autant.

Une autre hypothèse freudienne est que renonçant à ses instincts meurtriers, l'homme civilisé « a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité ». Sommes-nous sûrs que la civilisation triomphe à ce marché ?

Dans un article récent du journal *Libération*, Jean Baudrillard écrit que « si la violence traditionnelle était à la mesure de l'oppression et du conflit, la haine, elle, est à la mesure du consensus et de la convivialité » et il ajoute : « La haine [...] tient, comme beaucoup de maladies modernes, de l'auto-agression et d'une pathologie auto-immune [...] sorte de stratégie fatale contre la pacification de l'existence [...] Elle cherche à ressusciter l'altérité, fût-ce pour la détruire ».

Nous partageons le pessimisme freudien qui veut que la société civilisée soit constamment menacée de ruine.

Nous sommes en outre amenés à penser que le processus de désymbolisation qui menace sans cesse les collectifs de la modernité ruine les bases mêmes du processus civilisateur car, mettant en péril l'identité, il ôte toute valeur à la mort comme à la vie.

Le texte freudien est clair, les progrès de la civilisation supposent une opération de coupure, il faut sacrifier une part brute de la pulsion. Le sujet peut-il assurer seul ce sacrifice si le collectif ne lui assure plus ni l'enveloppe symbolique, ni les conditions du retranchement ?

BIBLIOGRAPHIE

- BAUDRILLARD, J. 1995. « Le degré xerox de la violence ». *Libération*, 2 octobre.
BOURDIEU, P. 1993. *La misère du monde*. Le Seuil.
FREUD, S. *Totem et tabou*, PBP.
FREUD, S. 1971. *Malaise dans la civilisation*. PUF.
FREUD, S. 1988. *Actuelles sur la guerre et la mort*. T. XIII, PUF.
LACAN, J. « L'unebévée », *Séminaire 76-77*, inédit.

(À relire une fois de plus)

LECLAIRE, S. « De l'objet d'une formation sociale », « Note sur le nom de rien », *lo n° 1, Le refolement des lois*.

Domination, pouvoir, sexuation

Jean-Mathias Pré-Laverrière

La chose est maintenant établie, toujours vérifiable dans la clinique : tout être humain est bisexuel, tout être humain est porteur à la fois de caractères masculins et féminins. Mais leur rapport diffère d'un individu à l'autre, qu'il soit porteur d'un sexe d'homme ou de femme ; et la désignation d'un individu comme mâle ou femelle peut être difficile, comme l'ont montré certaines affaires sportives, non seulement parce que ses caractères primaires et secondaires peuvent relever des deux sexes, mais parce que son sexe chromosomique et le dosage de ses hormones sexuelles peuvent être si ambigus que seul un coup de force permet la décision. De plus, un sexe anatomique même non ambigu, peut ne pas être reconnu comme sien par son porteur ; les transsexuels en sont l'exemple le plus frappant, qui, pensant être des femmes, croient que le fait d'avoir un pénis est une erreur de la nature.

Cette difficulté n'est pas nouvelle. Depuis longtemps, Freud avait relevé que « ce qui fait la masculinité ou la féminité est un caractère inconnu que l'anatomie ne peut saisir ». Ainsi, le recours à l'anatomie nous abandonne, et il nous faut néanmoins poursuivre la tâche de définir ce qui permet à un individu de se penser comme sexué. La clinique analytique montre qu'une de ses principales conditions est la reconnaissance par l'autre. Or la différenciation des

Jean-Mathias Pré-Laverrière, psychanalyste, membre du Cercle freudien.

rôles et des statuts, dans ce cas comme dans tous, la définition de la façon dont un être humain doit se conduire avec ses semblables est culturelle. De nombreux traits définissant l'un et l'autre sexe diffèrent d'une culture à l'autre, et ce qui est interdit ici pour avoir droit au titre d'homme ou de femme peut être accepté, ou même exigé, là. La question demeure donc difficile, et pourtant, en première analyse, un invariant semble exister. Freud, qui nous avait mis au défi de donner un contenu nouveau aux notions de masculin et de féminin, pense l'avoir trouvé dans l'opposition entre activité et passivité.

Mais la réponse se dérobe encore. Les notions actives et passives, nous dit-il, préexistent à la différence des sexes ; et la libido, à laquelle on ne peut donner de sexe, « représente aussi des aspirations aux buts passifs ». Il est en effet aisé de constater que la petite fille est active, alors qu'il arrive au garçon d'être passif. Cependant elle l'est d'une façon qui diffère de celle du garçon. Très tôt leurs intérêts divergent, au grand étonnement des parents dépourvus de préjugés sur la répartition sexuée des activités ; l'un s'intéresse aux outils — marteaux et perceuses — aux voitures, aux soldats, alors que l'autre porte activement son attention sur les vêtements, les poupées et les bijoux.

De plus, une nouvelle difficulté surgit, car Freud nous invite à ne pas oublier que la mère est, dans tous les sens du terme, active face à l'enfant : elle nourrit, protège, incite, interdit ; il oublie cependant que, pour l'allaitement, sauf dans sa phase initiale, c'est la composante passive qui est dominante chez elle. D'ailleurs, du point de vue de la sexualité, il faudrait faire un cas particulier de la position maternelle — l'examen de ce point dépasserait le cadre de cet article — position dont on ne devrait pas poser a priori, comme on le fait trop souvent, qu'elle est identifiable à la position féminine.

Comme l'opposition activité/passivité ne paraît pas convaincante pour les humains, nous nous demandons s'il faut renoncer à comprendre la différence des sexes. Pourtant l'opposition reste pertinente en biologie, comme Freud l'a lui-même noté : la cellule masculine est activement mobile, alors que la cellule féminine est immobile, passivement dans l'attente. De plus, ajoute-t-il, le mâle poursuit la femelle, il l'attaque et la pénètre. Voyons donc si un examen plus poussé des conduites sexuelles chez les animaux peut éclairer notre lanterne.

« Tiendrions-nous enfin dans la violence le critère de la différence des sexes ? Le fondateur de la psychanalyse pose que « l'accomplissement du but biologique a été confié à l'agression de l'homme, et a été rendu, dans une certaine mesure, indépendant du consentement de la femme ». Ceci semble déjà vrai au niveau biologique, où la violence mâle apparaît dès le processus de fécondation, dont la condition nécessaire est que le spermatozoïde fasse effraction dans l'ovule. Dans les conduites, elle est repérable très tôt dans le règne animal, bien avant les vertébrés, puisqu'on observe chez les arachnoïdes, où pourtant la fécondation s'accomplit à l'aide d'un spermatophore, que le mâle maintient la femelle ou la dirige vers le spermatophore, en utilisant ce que les éthologues, selon leur inclination, désignent comme des « coups » ou des « caresses ». Assez tôt d'ailleurs, les psychanalystes, à la suite de Ferenczi, avaient proposé de distinguer activité et agressivité. Ainsi Imre Hermann relevait que le chimpanzé mâle est agressif, autoritaire : il se met facilement en colère, frappe les objets, frappe la femelle, la retient, la mord, la griffe.

Un nouveau problème surgit alors : la femelle s'enfuit, mais, curieusement, cette conduite n'exclut pas que l'initiative vienne d'elle. L'éthologue Wickler insiste sur la conduite des femelles en rut chez les grands singes : « Elles fuient, s'arrêtent, reviennent si le mâle ne les suit pas, l'excitent par de brefs mouvements de fuite successifs pour les amener à les suivre et à les monter ». La difficulté réside en ceci que la conduite agressive vient du mâle, les conduites de fuite et de soumission, de la femelle à qui, pourtant, elles pourraient sembler imposées. Mais on ne peut dire pour autant que le mâle, bien qu'agressif, a le monopole de l'activité, puisqu'il arrive que celle-ci provienne de la femelle, dont le mâle peut avoir besoin pour soutenir la sienne. L'attitude de la femelle, qu'il faut bien appeler séductrice, nous amène ainsi à la fois à remettre en cause la passivité comme pure soumission à une force imposée, et à maintenir la passivité de la femelle comme complémentaire de la violence du mâle.

On peut être tenté d'aborder les choses par une autre voie, celle des rapports de pouvoir. Les phénomènes de dominance ont une grande importance dans de nombreuses sociétés de vertébrés. L'interaction avec un animal dominant provoque une conduite de fuite ou d'évitement, ou déclenche une posture de subordination « parfois inverse de celle qui constitue la menace » (Bouissou). Une

de ces postures caractéristiques est la « présentation », par exemple chez les singes, où l'animal dominé, qu'il soit mâle ou femelle, présente à l'autre ses organes génitaux, tout en écartant les cuisses ; or, il s'agit de la même posture adoptée par la femelle avant le commerce sexuel. On la considère comme exprimant l'acceptation de la dominance, et elle a pour effet d'interrompre l'attaque. Pour Hermann, il s'agit de « désarmer l'agressivité de l'autre en la transformant en sexualité » ; cette interprétation est malheureusement insuffisante, car il n'en résulte pas toujours un accouplement.

D'une manière générale, dans ces sociétés hiérarchisées, on pourrait penser que la dominance ainsi que la compétition qui y est attachée sont réservées aux mâles, qui sont dominants parfois pendant toute l'année, parfois seulement pendant la période de reproduction. De plus, il arrive souvent que l'accès aux femelles soit réservé aux mâles placés au sommet de la hiérarchie (Signoret) ; chez les otaries, par exemple, les mâles qui ne parviennent pas à contrôler un territoire sont écartés des femelles en œstrus.

Or la sexuation des conduites en fonction du rang affecte également les femelles. Dans de nombreuses espèces, les femelles dominantes adoptent un comportement de monte, qu'elles soient en œstrus ou non. Une poule de rang social élevé a moins tendance à adopter devant un coq la posture accroupie qui permet la copulation (Bouissou). Chez les mouflons big-horn, les deux sexes jouent le rôle du mâle dominant et du jeune mâle dominé (Wickler) : quand elles ne sont pas en rut, les femelles fuient devant le bélier qui les attaque ; autrement, ce sont elles qui attaquent, et elles ne se laissent monter que si elles sont vaincues.

Là aussi, et pas seulement chez les humains, il nous faut d'abord renoncer à définir la sexuation en fonction du sexe anatomique. Mais, plus encore, il nous faut renoncer à considérer les notions de masculinité et de féminité comme univoques. Si l'on convient d'appeler « mâle » l'individu le plus agressif, comme le propose Wickler, alors la femelle en rut, chez les mouflons, est mâle pour les jeunes mâles, eux-mêmes femelles devant elles et devant les mâles dominants. Chez les cichlidés, lorsque deux individus de même sexe, mâle ou femelle, sont mis dans un même aquarium, l'un d'eux, généralement le plus gros, adopte un comportement et une parure de mâle, et l'autre de femelle.

On peut énoncer qu'il y a une corrélation forte entre la capacité d'agression, la place dans la hiérarchie et le comportement sexuel,

tellement que les éthologues ne savent pas s'ils doivent qualifier de « sexuelle » ou de « pseudo sexuelle » une relation de dominance qui ne trouve pas son terme dans un accouplement. Et pourtant on ne peut en conclure que, lorsque la femelle est violentée, ce soit uniquement l'effet d'une conduite passive de sa part, ni que la passivité en soit la pure conséquence ; pour avoir du succès, il suffit à un hamadryas mâle d'attaquer et de mordre une femelle pour qu'ensuite elle le suive pas à pas, au lieu de fuir comme on pourrait s'y attendre (Wickler). Bien plus, comme l'avait remarqué Hermann, la passivité de la femelle ne peut être considérée comme toujours imposée, puisqu'il arrive que l'initiative vienne d'elle ; c'est pourquoi, il propose de remplacer « passivité » par « volonté active de réception ». Chez de nombreux mammifères femelles, comme les rongeurs, les porcins, les ovins, il y a recherche active du mâle (Signoret) ; en outre, l'excitation sexuelle du mâle dépend souvent de la réceptivité de la femelle, encore que chez les porcins et les ongulés, par exemple, l'immobilisation de la femelle soit une réaction aux signaux émis par le mâle avant la copulation.

Il faut donc conclure de tout ceci :

- que l'existence d'une structure hiérarchique caractérisée par des relations de dominance contraint à qualifier certaines conduites de « mâles » ou de « femelles » indépendamment du sexe de ceux qui les adoptent ;
- que les conduites dites mâles sont caractérisables par l'agression, l'immobilisation de l'autre, la posture de monte ; les conduites dites femelles par la soumission et la réceptivité ;
- qu'on ne peut dire passive la conduite de la femelle qu'à la phase terminale de la relation sexuelle, celle du coït, alors qu'à son début il lui arrive fréquemment d'être active.

Est-il possible, avec certaines précautions, d'exporter ces conclusions dans l'espèce humaine, comme avaient commencé à le faire, au moins partiellement, Freud, Ferenczi, Hermann et d'autres ? Il en résulterait une conclusion qui n'est pas triviale. Si l'on définit en effet le pouvoir comme la capacité d'amener l'autre à ses propres fins, alors *la structure de pouvoir ne recouvre pas la structure hiérarchique telle qu'elle se déduit des rapports de dominance*. Ceci, pour les êtres humains, ne peut se comprendre qu'en faisant appel à la notion de jouissance. En effet, même si, dans la meilleure hypothèse, les buts du pouvoir peuvent être considérés comme complé-

mentaires, les jouissances et les moyens sont différents, ce qui rend hétérogènes les positions masculine et féminine.

Les moyens du pouvoir masculin sont simples et patents : il s'agit de frapper, retenir, entamer, pénétrer. Ce pouvoir est séducteur par sa capacité à montrer ou à laisser supposer sa force. Il tire sa jouissance relationnelle de se prouver être le détenteur de l'agent de la jouissance de l'autre. Quant au pouvoir féminin, il est complexe et caché. Pour Ferenczi, « le sexe féminin a été vaincu », affirmation qui est reprise par Freud : « L'un (des sexes) s'est développé davantage et a contraint le plus faible à supporter l'union sexuelle ». Or c'est précisément la supposition de cette défaite et de cette contrainte qui est contestable. Celui, celle qui est en position féminine attire, provoque, et cherche à séduire à sa façon. Séduire de façon féminine est amener l'autre à se comporter en porte-agent de la jouissance. Cette forme de séduction suppose une anticipation, une initiative et une dépense d'énergie. Mais, à partir de là s'ouvrent plusieurs voies.

Ou bien l'exercice de ce pouvoir consiste à refuser d'être affecté sexuellement par ce qu'on met en place et à démontrer la nullité du pouvoir masculin ; c'est la conduite, dite hystérique, de l'allumeuse et de l'enfant provocateur et désobéissant. Le propre de cette jouissance est « d'impuissanter » et sa visée peut être de nature perverse quand elle naît de la déception de l'autre. Ou bien, accepter d'en être affecté, et alors tenter de maîtriser le processus [d'affectation] selon la formule : « Où, quand et comme je veux ». Dans la troisième voie, celui qui exerce le pouvoir de laisser à l'autre la disposition de son affectation peut se fixer comme objectif d'en être dépossédé en un point non anticipable du processus. C'est cette acceptation de la déprise qui serait caractéristique de la jouissance tirée de [l'assomption de] la position féminine, à la différence des autres qui tentent de la nier.

Dans ces trois cas, la jouissance naît de la mise en enjeu de la soumission. Le pouvoir féminin déboucherait donc sur deux jouissances hétérogènes, l'une simple, visant à déloger l'autre de la position masculine, l'autre, complexe, visant à l'amener à être cause de la jouissance et à subir masochiquement cette jouissance. Cependant il conviendrait, à mon avis, de distinguer la position féminine de la position masochiste primaire sur laquelle elle repose (Freud), où la satisfaction vient d'être soumise à la volonté de l'autre. De plus il faut noter que, non seulement il y a souvent dans les relations ho-

mosexuées et hétérosexuées échange des positions masculine et féminine, mais qu'il y a aussi intrication de ces positions, entre elles et avec les positions infantile et maternelle.

La position féminine est dangereuse quand le pouvoir qu'elle donne à l'autre risque d'aboutir à une pénétration qui mettrait en péril l'intégrité du corps ; chez de nombreux animaux, mêmes grégaires, le contact qui précède le coït est vécu comme dangereux par la femelle, qui ne l'accepte qu'à des conditions très strictes, notamment hormonales et rituelles — la parade par exemple, étant interprétée par Lorenz comme visant à rendre moins dangereuse l'agressivité intra-spécifique. Une trop grande puissance d'appel à la sexualité peut entraîner la peur de plaire « malgré soi » qui n'empêche pas le déploiement d'une séduction dont la réussite a une valeur de réassurance narcissique. Chez les humains, la question du forçage dans la pénétration est particulièrement problématique pour ceux qui ont subi dans l'enfance des soins invasifs ou des traumatismes sexuels. Il peut en résulter soit un refus du coït, dont les manifestations cliniques peuvent être diverses (dispareunie, vaginisme, frigidity, efforts pour rendre les hommes impuissants), soit des conduites de recherche du danger et de violences subies, comme chez les femmes d'alcooliques ou chez certains homosexuels.

Ainsi, la jouissance de la position féminine, communément appelée « jouissance phallique », définie à partir de l'offre d'un corps pénétrable, offre qui lui est commune avec les espèces animales qui pratiquent le coït, résulterait de cette jouissance du pouvoir qui lui est propre combinée avec la jouissance masochiste de la soumission et la jouissance tirée des effets de la pénétration. On ne peut d'ailleurs dire cette jouissance pleinement phallique que si elle est supportée par la fonction symbolique de la rencontre. Enfin, il conviendrait, dans un autre travail, de distinguer la « jouissance de la position féminine », telle que je viens de la décrire, de la « jouissance de la féminité », celle que Lacan appelle « jouissance de la femme » entendue comme jouissance de soi à soi, jouissance de la corporéité auto-jouissante.

« Seuls les idiots se précipitent
où les anges
redoutent de s'aventurer »

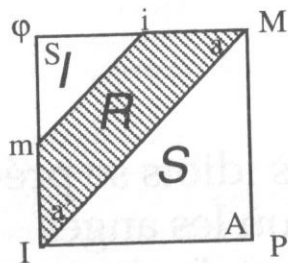
Jean-Michel Vappereau

Les femmes et les hommes qui passent pour responsables ont tort de se complaire dans l'idée un peu facile selon laquelle les choses du monde seraient régies par une pensée vigile soumise aux lois bien connues de la logique classique, et que la confusion produite par le conflit mental pourrait être tenue à l'écart dans une sphère intime.

En montrant ici que le conflit dont il s'agit dans l'intimité du sujet est celui qui s'impose entre l'espace public et la sphère privée, nous démontrerons que la rationalité étend son règne beaucoup plus loin qu'on veut bien l'admettre, et que par contrecoup la débâcle mentale s'étend très facilement pour les mêmes raisons à l'ensemble des liens sociaux et des institutions.

Lacan a tracé l'esquisse de la structure du sujet à un moment de son enseignement, en 1956, avec le graphique dit par lui schéma R que nous reproduisons ici.

Jean-Michel Vappereau, psychanalyste, membre de l'École de psychanalyse Sigmund Freud.



Nous voulons montrer comment il est possible de s'en servir dans l'observation de la cité, sans tomber ni dans la psychanalyse sauvage, ni dans le détournement de ses catégories.

Nous voulons montrer où se place rigoureusement la « monnaie névrotique » dont parle Freud.

À cela s'ajoute que nous sommes voués de plus en plus, avec la science et la technique, au même monde, pas seulement géographique, mais culturel et familial. Et que par conséquent, cet impérialisme fait, de l'autisme au racisme, la poudrière de l'immonde contemporain.

LA TRAHISON DES CLERCS

On se souvient du titre de l'ouvrage de Julien Benda, en 1927. Il s'agissait d'une défense de l'abstraction face à l'affaiblissement du style : l'annonce que l'écrivain était mort à toute activité intellectuelle. Moqué par Jean Paulhan, comme une pièce de son dossier pour et contre la rhétorique, à une époque où il était encore commun de rabaisser ses fleurs à la pâle notion d'images. Il ne s'agit plus, de manière simple, de cela, aujourd'hui.

Invité à participer, à Montréal, en 1994, à un colloque organisé par mon ami J.P. Gilson, j'ai pu entendre là-bas une dénonciation de la démission des clercs.

La première session fut marquée par une interpellation, amusante et polie — il faut cela pour ne pas paraître délirant —, à l'adresse des intellectuels, de la part du dramaturge québécois R.D. Dubois, qui constate l'absence de parole dans le monde où il se débat. Il diagnostique à ce propos qu'il y règne un principe qui veut

que « la peur vaut mieux que tous les discours ». Cette absence est accompagnée selon lui de quelques conséquences : politique vaseuse, agora désertée, analphabétisme violent, intellectuels silencieux.

En somme, c'est comme chez nous, auquel cas, en tant qu'intellectuel, j'ai cru bon de lui répondre, en lui accordant la démission effective des savants et aussi — ce qui est plus grave — des tenants du discours analytique. Depuis quelque temps, ils sont, les uns et les autres, prisonniers d'un pacte, aujourd'hui dominé par la victoire politique de l'épistémologie de K. Popper.

LE PACTE D'UNE PRÉTENDUE OUVERTURE...

Se trouvera-t-il un J. Paulhan aujourd'hui pour nous démontrer que cette sorte de dénonciation se retourne en son contraire et que celui qui s'y adonne tombe sous le coup des reproches qu'il prétend dénoncer chez les autres ? Forme élémentaire de la folie, sous l'aspect de la politique de la belle âme.

Mais peut-être s'agirait-il d'autre chose ?

Cette *idéologie soft*, issue de la théorie de la recherche scientifique, conduit, de la concurrence des théories en vue de leur falsification, seul moyen, selon Popper, d'éviter la métaphysique, à la justification de la concurrence économique et sociale la plus sommaire. Le politique étant rabaissé à la fonction de régulation, comme disent les tenants de cette idéologie, ne laissant place qu'aux techniques comportementalistes d'aménagement mental et de market-dingue.

Nous vivons donc cela tous les jours des deux cotés de l'Atlantique.

... PUIS UN ENFERMEMENT

Ajouter à cela la dernière proposition du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein qui se réfère à ses six propositions précédentes, définissant le monde par la logique vérifonctionnelle classique et qui affirme que : « Ce que l'on ne peut pas dire, il faut le taire ».

Il faut l'entendre comme : ce que l'on ne peut pas dire dans les termes du *Tractatus*, et il est bien sûr qu'il y a beaucoup de choses qui ne se peuvent dire dans ces termes, il faut le taire. Wittgenstein

appelle éthique les énoncés qui y échappent. Il s'agit d'une éthique de joueur de tennis à la façon de M. Hulot¹ version J. Tati.

L'enfermement dans ce monde clos n'exclut pas qu'il y ait autre chose à dire, mais le rejette du fait qu'il soit impossible à dire dans les termes de ce monde. Laissant de plus entendre à nos contemporains, imbus de sérieux et de responsabilité, avec la garantie du savant, qu'il n'y a rien à dire en dehors. En dehors de ce qu'on voudrait nous faire croire de la raison. Nous avons appelé cela ailleurs le *toutaïmisme*, l'amour du tout aujourd'hui.

Nous dénonçons donc ce pacte qui est double et qui a un nom, le discours du Capital, dont on a vu les résultats à l'est de l'Europe quand le capitalisme se veut scientifique sous la bannière du léninisme. Il accouche de la mafia et de la religion, qui y survivent très bien.

Il est amusant — c'est l'ironie de l'histoire et de la pensée — de constater que les tenants de ce pacte prétendent s'opposer au marxisme comme idéologie alors qu'ils en installent le pire avatar dans une mondialisation irraisonnée. Nous vivons donc dans l'immonde du rejet de la sexualité, rejet de la structure de la vérité, rejet de la question divine.

Ce qui est rejeté avec l'éthique en question a aussi un nom, la pudeur, avec ses contraintes et ses charmes.

LA DÉMAGOGIE

Inutile d'ajouter que si la plupart ont approuvé ma réponse, et sa conséquence selon laquelle nous étions là, réunis dans ce colloque, prétendant traiter des « Itinéraires du dire » dans le registre de la doctrine, pour y remédier, compte tenu du fait que la topologie de la métapsychologie freudienne s'oppose à cette démission imbécile et qu'un appel à la population risque d'être un rien démagogique, certains ont désapprouvé dans les couloirs.

Pas étonnant, vu leurs références doctrinales. En fait, ceux qui revendiquent le sérieux pour éviter la folie de la belle âme sont aussi démagogues ; cette fois, ils en revendiquent la responsabilité, en favorisant la facilité puis la lâcheté par l'absence de réponses

1. Si on me reproche de jouer au tennis en dépit du style et des règles de jeu, je puis rétorquer que cela me plaît ainsi. Si, au contraire, je décide de me conduire d'une manière délictueuse dans la société, je ne peux pas dire que cela me convient parce que j'en ai décidé ainsi. Ceci décide de l'existence d'une dimension éthique.

autres que les idioties techniques. C'est ce que je veux démontrer sous le titre que j'ai choisi, puisqu'il faut être idiot pour ne pas se satisfaire de cette autorégulation qui dénigre le politique, et aller faire une excursion ailleurs.

Je dois donner ma définition de la démagogie. La démagogie n'est pas l'irresponsabilité. Elle n'est pas simple folie. Elle relève d'une autre causalité, la causalité psychique. La démagogie consiste à obtenir, en pure méconnaissance de cause, l'adhésion à des solutions de facilité grâce à quelques figures atteignant l'intimité des sujets par le biais du désir.

Ce sont les dangers de la rhétorique des batteurs d'estrades et des experts dont le talent et la réflexion ne vont pas jusqu'au réel en jeu dans cette histoire.

Il y a deux moments dans cette définition de la démagogie :

- les solutions de facilité sont telles, même si elles ont pour elles une tradition et peuvent passer pour vénérables, ou si elles sont le pur produit d'une technique de modélisation. Estimables ou efficaces, elles passent pour sérieuses. Les imbéciles se référant à la validité, terme employé en logique, disent dans leur langue de bois qu'elles sont valables. Pas de pensée dans ce cas, à courte vue ;
- la façon de présenter les choses est indigne, mais le contraire ne l'est pas moins, compte tenu du réel en jeu dans notre époque. Chacun abuse à sa manière de la confusion entretenue entre les savants et les scientifiques.

Car il y a une façon constante de croire s'opposer à la montée de la démagogie. Il suffirait de dire : « Ce n'est pas si simple ! » à toute occasion où quelqu'un émet une banalité qui fait voir le scandale d'une situation présente. Sans rien ajouter. D'un air de vous dire que vous ne pouvez pas comprendre, les mêmes ajoutent : « C'est plus compliqué ! » Certes, mais si c'est si compliqué, reste à notre charge de bien l'expliquer. À moins que ce ne soit trop compliqué, voire inexplicable. Lorsqu'on ne peut pas s'expliquer, mieux vaut se taire. Les psychanalystes ont fait grand usage de cet adage wittgensteinien, car si vous avez commencé à parler, engagé dans cette responsabilité, il faut aller jusqu'au bout, enveloppé dans le silence condescendant des autres et puis de l'Autre. Nous tenons que, même depuis la psychanalyse, nous pouvons donner des explications.

Or, nous sommes à l'époque du plus grand nombre, certains ont dit « les masses ». Certes, il y a une différence entre un et plusieurs. Nous savons que, dans une foule, il y a une baisse des capa-

cités intellectuelles et une plus grande violence de ceux qui y participent, mais est-il pour autant légitime de considérer qu'une diffusion de grande ampleur s'adresse à une foule organisée comme telle ? Si, précisément, il faut des relais entre la pensée et le plus grand nombre, ces relais sont bien responsables de ce qui se produit d'une manière massive dans un grand ensemble, et la psychologie des foules n'est qu'un alibi pour les tenants de telle ou telle technique, non pensée, afin de se défaire de leur responsabilité.

Il est un lieu d'argumentation dans les manuels de savoir-manipuler propice à cette démission. Il s'agit de rabaisser les effets du dire² sous les auspices de la crédibilité. Il s'agit, en fait, de couvrir la crétinité de ce commentaire qui méconnaît la structure du langage. Un commentaire rigide qui surplombe son objet, sorte de métalangage figé. C'est, au contraire, la pulsation nécessaire entre langage et commentaire qui les fait se distinguer dans l'identité, structure involutive dont il est difficile de se saisir.

À partir de cette structure topologique, il ne s'agit pas de faire la psychologie du savant, mais de suivre les coordonnées des fonctions et des objets de fiction qui sont alors nécessités. Il y a une différence entre un automate abstrait, comme une machine de Turing, qui n'est jamais qu'une grammaire d'un type spécial, et sa réalisation sous l'aspect d'un ordinateur. Le premier a permis de concevoir et de fabriquer le second. De ce fait, nous sommes maintenant à l'ère des processus semi-récurrents et non récurrents.

Posons-nous la question de rendre compte pourquoi un savant comme Austin est parti, à Oxford, du même problème que Freud à Vienne, relatif à la vérité, sous le titre de l'assertion, et n'a pas inventé un nouveau lien social. Il s'est même orienté vers la direction opposée à la psychanalyse, en une sorte de contre-feu. Nous parlerons du « contre f(r)eu(d) toutaimiste ».

Même la violence la plus brutale repose sur un pacte, qu'elle soit particulière ou collective.

LE NŒUD : MACHINE, ORGANISME, LANGAGE

Nous formulons ainsi le nœud qui cerne ce qui ne se pense pas, mais qui doit être construit. Or, il existe de bonnes références pour la pensée, à condition d'aller les chercher chez les meilleurs. Mais

2. Du fait de dire.

eux aussi sont contestés de n'avoir pas su, comme on dit, totaliser le savoir, comme s'il s'agissait de cela, fournir du savoir qui soit *ready made*, prêt à penser. Et les merveilles techniques sont si attrayantes. De toute façon, il n'y a qu'elles qui relancent la production industrielle. Réalisme toujours.

Nous prendrons d'abord deux par deux les termes de ce nœud, pour bien montrer qu'ils ne se nouent que par trois et qu'il reste futile de vouloir les penser séparément de façon isolée...

Machine et organisme, d'abord

Notre référence sera là G. Canguilhem³. Il n'est pas suspect de démagogie ni de tape-à-l'œil. Il apporte pourtant une pièce principale au dossier en s'inquiétant du fait que la biologie et la médecine ne peuvent pas être seulement mécanistes, mais que le vitalisme dérape toujours dans la pire ségrégation. Il a su montrer que la machine, mécanique et électronique, n'étant qu'un relais, se distingue de l'organisme qui, même défectueux, persévère toujours. Le trait qui caractérise la vie de l'organisme reste le monstre et la monstruosité.

On peut discuter bêtement du fait qu'un bricoleur, par opposition à l'ingénieur, peut faire fonctionner une machine défectueuse, voire cassée. Il y faut justement un sujet qui sait faire tourner sa vieille voiture. Par contre, le mouton à cinq pattes, les organismes siamois tentent de survivre coûte que coûte, même s'ils échouent à terme.

Langage et machine, ensuite

Tournons-nous vers Chomsky⁴ et sa démonstration selon laquelle une langue vernaculaire n'est pas susceptible d'être produite par un processus récursif à états finis (ce qu'est une machine, même électronique). Ceci le conduit à reconnaître la nécessité des processus semi-récurrents dans sa grammaire transformationnelle, comme ils s'imposent, soit dit en passant, dans les constructions des mathématiques un peu relevantes.

3. G. Canguilhem, « Machine et organisme », « La monstruosité et le monstrueux », dans : *Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1980.

4. N. Chomsky, « Structure syntaxique », Paris, Le Seuil, 1969, et « Trois modèles de description linguistique », dans : *Langage*, n° 9, Paris, Didier/Larousse, 1968.

On peut cacher cette coupure structurale dans des algorithmes partiels assez ingénieux pour bluffer le péquin lorsqu'il est client de l'industrie, cela ne change rien au fond du débat.

Organisme et langage, enfin

Ici, il convient de ne pas oublier que Freud a été neurologue, et que c'est à considérer les barrières neuroniques en éthicien face aux apories de la morale qu'il a été conduit logiquement à découvrir l'inconscient et à inventer l'analyse.

De son côté, Lacan rappelle les travaux des physiologues peu enclins à la métaphysique. Ils ont montré, dans les années trente déjà, qu'il existe une prématuration irréductible chez le mammifère humain, qui peut être considérée comme la raison de son recours au langage et à la structure du signifiant comme à un poumon d'acier pour survivre. Cela étant bien connexe au critère canguilhemien caractérisant les organismes, puisqu'il s'agirait alors d'un monstre, organisme défectueux, qui s'est appuyé sur une autre dimension pour survivre tant bien que mal. Ajoutons à cela le fait d'avoir isolé, chez les pigeons et les criquets, une fonction que l'on retrouve très largement dans l'éthologie, d'un imaginaire scopique produisant des mutations organiques.

Ce qui montre que la psychologie humaine n'est pas séparée de la psychologie animale. Certainement pas pour réduire la première à la seconde, comme veulent le tenter les behavioristes de tous poils, mais pour montrer au contraire comment l'étude du sujet soumis au langage de l'objet qui le cause peut éclairer la physiologie animale.

Car il faut s'inspirer de Pavlov pour se saisir du rapport psychosomatique en constatant que l'on peut névroser un animal justement dit d'homme. Mais sur une période fort courte. Le sujet dans ces expériences est du côté de l'expérimentateur comme dans les labyrinthes de Skinner. Soumettez un sujet à cette technique, et vous pouvez le rendre fou.

C'est ici que la science du comportement échoue et montre la stupidité de ses tenants. Car il peut être judicieux de former, selon ses techniques, des sujets à des conditions extrêmes ou particulièrement anormales, comme le sont les cosmonautes des explorations interplanétaires dans un habitacle réduit, ou les équipages des voyages intercontinentaux par un aménagement mental et physique intensif. Mais il faut dire combien il est stupide de caresser cet

espoir dans le cas de l'organisation de la famille, de l'entreprise et de la cité.

Nos trois composants : la machine, l'organisme et le langage, sont noués de telle sorte que nous ne pouvons ni les séparer ni constater entre eux aucune hiérarchie évolutionniste, puisque c'est l'organisme débile du mammifère humain qui, grâce au langage, retrouve ou trouve pour la première fois à produire de nouvelles machines.

LA VÉRITÉ

Ce à quoi se refusent les savants de ces générations accablées, c'est la structure de la vérité, sous prétexte qu'elle ne se dit pas toute. Leurs héritiers ont résolu, non seulement, de ne plus en parler — car il faut se taire — mais même de la négliger. Dans ce cas, il n'y a plus qu'à se terroriser. En effet, s'ouvre alors l'espace de la pureté de l'âme ignorante, débarrassée du difficile problème du savoir, la terreur.

Un exemple particulièrement probant est véritablement comique pour le logicien qui se trouve automatiquement placé au balcon par la bêtise du programme : il s'agit des avatars de la transparence, du mot transparence en relation avec la vérité.

On peut savoir, on devrait savoir, que le logicien, tel Frege s'interrogeant sur la structure de la vérité, s'était aperçu — comme cela ne savait déjà avant lui — qu'il ne sert à rien de dire que ce que l'on dit est vrai, que cela n'ajoute pas une once de vérité à ce qui est dit : il ne sert à rien d'ajouter à ce qui est dit que cela est vrai. Il en concluait que l'on ne peut définir la vérité, ou sinon, qu'il faut prendre cette transparence, figure scopique et lumineuse, comme la définition de la vérité.

Cette expression, qui indique un lieu où il vaut la peine de penser et où il faut passer et repasser encore, est devenue, dans les discours publics aujourd'hui, le moyen de désigner le contraire de ce dont il s'agit. On parle de transparence pour inviter à ce qu'il n'y ait plus d'opacité au regard de la vérité vraie que l'on souhaite obtenir dans la clarté sans obstacles, les obstacles devenant transparents.

Que des imbéciles croient y parvenir, nous pouvons l'admettre, c'est même ce qui fait la clientèle du démagogue ; mais que des intellectuels qui se croient très malins par-dessus le marché, comme les journalistes et les politiques de toutes tendances chez nous,

soient pris dans cette fourchette, nous ne pouvons que nous en désoler, car cette situation humoristique ne nous fait pas nous plier de rire.

C'est là que le discours sur les masses nous paraît facile, lorsque des professions entières, dans leur ensemble, se substituent au public qu'elles informent, lui donnent forme et se complaisent dans l'imbécillité, prétextant alors qu'il n'y a rien à faire, du fait de ces autres englobés en une entité trompeuse.

La prétendue résolution de problèmes techniques ne peut faire l'économie de la responsabilité.

Nous nous interrompons maintenant pour un morceau un petit peu commercial, portant sur la structure de la vérité et l'a-scientificité de la psychanalyse.

DE LA FONCTION PHALLIQUE À LA CASTRATION... LA RAISON DEPUIS FREUD

Hans, Tarski

Le petit Hans formule la même structure concernant la fonction du phallus, que Tarski à propos du prédicat de vérité :

« Anna qui est ma sœur » a un fait-pipi si et seulement si Anna est ma sœur ;

« La neige est blanche » est vraie si et seulement si la neige est blanche ;

que nous transcrivons dans la formule algébrique unique :

$$\Phi(a) \Leftrightarrow s$$

Benveniste, Descartes

Donnons d'autres exemples qui s'écrivent aussi bien :

$$s \Leftrightarrow \Phi(a)$$

Avec l'emploi des pronoms personnels :

je \Leftrightarrow (le sujet qui prononce l'énoncé contenant « je »)

l'emploi de la déixis, l'emploi des verbes performatifs⁵.

Avec la position du sujet de la science chez Descartes :

je pense \Leftrightarrow je pense donc je suis.

5. E. Benveniste, « La subjectivité dans le langage », dans : *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.

Tarski montre que pour écrire cette structure, il faut nécessairement recourir à un métalangage afin d'éviter le paradoxe du menteur.

Le titre de cette démonstration est faux

Appelons *t* le titre de cette démonstration. Ce titre s'écrit donc aussi « *t* est faux ». Plaçons cet énoncé dans la phrase de structure T :

$$\Phi(a) \Leftrightarrow s$$

qui conditionne l'emploi du prédicat de vérité $\Phi(x)$: *x* est vrai. Cette condition d'emploi devient :

$$\Phi(t) \Leftrightarrow t \text{ est faux}$$

qui écrit donc :

$$t \text{ est vrai} \Leftrightarrow t \text{ est faux,}$$

sensiblement paradoxal ou carrément contraire.

D'où la nécessité d'écrire le prédicat et les noms des énoncés du langage-objet dans un métalangage distinct du langage-objet. Il y a donc, depuis Tarski, nécessité du métalangage afin de parler de vérité sous l'aspect de l'emploi d'un prédicat de vérité. Mais que va-t-il se passer ?

Deux choses se produisent. D'abord en mathématique cette différence entre langage-objet et métalangage s'efface, comme l'a démontré Gödel, dès que cette mathématique traite de l'arithmétique, ce qui peut sembler la moindre des choses pour une mathématique aux yeux de certains mathématiciens.

Ensuite, en logique, cette différence s'efface, comme nous le démontrons⁶.

La construction effective de ce métalangage nécessite un opérateur que nous notons *A*, suivant Lacan en cela, dont l'usage est barré.

Les trois négations de la topologie du sujet et le A barré

La logique canonique classique, modifiée en topologie du sujet, est un métalangage de la logique canonique classique.

6. J.M. Vappereau, *Clefs de la passe, Topologie en extension*, à paraître.

La modification ne tient qu'à l'introduction d'une nouvelle négation \sim , dite première négation modifiée. Il faut un principe formatif supplémentaire pour régler son emploi dans l'écriture : Si P est un énoncé bien écrit $\sim P$ est un énoncé bien écrit ; et un axiome pour régler son usage dans les calculs démonstratifs :

$$(\sim p \Rightarrow (\sim q \Leftrightarrow \neg q))$$

Mais nous pouvons donner une interprétation de ces calculs, pour les lecteurs peu pliés à cette syntaxe, avec un type de tables de vérité modifiées où la première négation apparaît définie classiquement par $(A \wedge \neg p)$:

p	A	$\sim p$
0	0	0
0	1	1
1	0	0
1	1	0

Or le fait de l'écrire $\sim p$ dans une construction purement syntaxique qui ne fait pas référence à l'opérateur A , permet de se saisir de l'écriture de cet opérateur en tant qu'il est barré, soit \bar{A} , en effet \bar{A} .

Ainsi, donnons la table des trois négations de cette topologie. La seconde négation modifiée est un symbole abrégiateur défini grâce à la négation classique et à la première négation modifiée :

$$\bar{p} = \text{def } (\neg p \wedge \sim p).$$

p	\bar{A}	$\neg p$	$\sim p$	\bar{p}
0	0	1	0	1
0	1	1	1	0
1	0	0	0	0
1	1	0	0	0

Et définissons l'opérateur unaire de vérité $l-$ du plongement de la logique canonique classique (Lcc) comme un symbole abrégiateur, grâce à la première négation modifiée et à la négation classique :

$$l-p = \text{def } (p \Leftrightarrow \sim \bar{p}).$$

Il se démontre qu'il n'y a pas de métalangage car la condition tarskienne qui nécessite ce métalangage écrit dans la construction effective du métalangage trivialisé celui-ci (nous parlons de castration... en effet la fonction Φ s'efface).

L'assimilation provoque la transparence

Nous plongeons la Lcc dans notre topologie en écrivant pour chaque énoncé P l'énoncé $\dot{P} = \text{def } (\sim \sim P \vee \bar{P})$ et nous écrivons la condition formulée par Tarski pour un quelconque de ces énoncés, soit :

$$l-\dot{P} \Leftrightarrow \dot{P}$$

qui dit que \dot{P} est vrai⁷ si et seulement si \dot{P} .

Adoptons cet énoncé d'assimilation comme un énoncé nécessaire :

$$(l-\dot{p} \Leftrightarrow \dot{p})$$

c'est-à-dire un axiome supplémentaire dans notre topologie, posé d'emblée donc *a priori*, mais synthétique car il écrit l'assimilation qui s'impose comme condition d'emploi d'un tel opérateur du point de vue du plongement de la logique classique, mais ne s'impose pas dans notre topologie.

Il implique $\sim \bar{p}$ et par conséquent, selon notre axiome :

$$(\sim p \Rightarrow (\sim q \Leftrightarrow \neg q))$$

spécifique de la logique modifiée, il implique :

$$(\sim q \Leftrightarrow \neg q)$$

Or, cette expression pose l'équivalence de la première négation modifiée avec la négation classique. C'est la trivialisé de la modification, au sens où il n'y a plus de modification, celle-ci s'est résorbée dans la logique canonique classique. Seul reste le langage-objet auquel s'identifie le métalangage. A se trouve résolument barré pour une raison supplémentaire et maintenant nécessaire. Dans ce contexte d'évanescence, un des termes de la condensation signifiante (métaphore du sujet) devient $S(\bar{A})$. Nous parlons de condensation lorsque se produit ce contact intense qui va jusqu'à l'identité entre le métalangage et le langage-objet, à propos de ce capitonnage qui donne $S(\bar{A})$ car A devient évidemment inconcevable,

⁷ Nous avons ici la notion d'un opérateur de vérité qui marque la vérité empirique ou constatative de chaque énoncé et non la vérité nécessaire qui intéresse beaucoup plus les logiciens depuis le rejet par Frege du risque de psychologisme chez Boole (Gardiès, « L'Anti-psychologisme des logiciens », *Ornicar* ?) Cette question est au principe du différend jamais résolu entre logiciens philosophes et logiciens mathématiciens. En fait, cette question qui fait l'objet d'un chapitre de notre essai *Clefs de la passe*, a été mal traitée par les deux parties.

mais pourtant présent, quoique transparent, en logique canonique classique. Nous donnons un exemple classique de l'aliénation produite par cette pulsation signifiante et de son effet de présence par reflet avec le paradoxe de l'implication matérielle.

Nous disposons ainsi de la structure demandée où il n'y a pas de métalangage ce qui veut dire maintenant : il est faux qu'« il n'y a pas de métalangage » et il est faux qu'« il y a du métalangage », car c'est ainsi que cela peut s'écrire dans notre topologie.

La psychanalyse n'est pas une science canonique classique

Nous sommes donc dans une situation particulière en Logique puisqu'il n'y a pas lieu, comme le revendique avec raison W.V.O. Quine, de considérer une autre logique que la canonique classique. Celle-ci, consistante et complète⁸, est simple et élégante ; elle ne comporte aucun paradoxe. Les paradoxes ne réapparaissent qu'avec l'arithmétique (Gödel). Mais ceci à ne considérer que les énoncés du langage-objet.

Or, nous ne faisons aucun psychologisme (intentionnalité, transcendance et *tutti quanti*...) lorsque nous disons qu'il en est bien ainsi, avec Quine, mais que nous en disons plus que lui en démontrant, par notre construction, qu'il ne peut pas en être autrement pour le discours de la science contemporaine.

Nous ajoutons alors, en raison, que personne ne peut nous empêcher de n'en penser pas moins, comme le dit Freud à la fin de ses *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*.

La psychanalyse se trouve située. Elle est là, non valide et irréfutable, ce qui est contraire à la science classique, compte tenu du dire et de ses effets, du fait de notre démonstration. Il y a là, la matérialité d'une raison à l'impossible qui ne peut pas se dire, ni s'écrire en logique classique, et qui, à s'écrire, d'un battement de cil, aile, disparaît, ce qui peut s'écrire comme nous le montrons. Voilà pour la fonction de l'écriture, elle cerne ce qui n'est pas à comprendre mais se démontre.

Si nous choisissons avec Freud de n'en penser pas moins, c'est la psychanalyse, et nous pouvons maintenant écrire dans notre to-

8. Ceci vaut aussi bien pour le langage des prédicats que pour le calcul des propositions auquel nous restreignons notre démonstration, ici, ayant choisi de nous adresser aux lecteurs de Freud et de Lacan. Cf. W.V.O. Quine, *Philosophie de la logique*, Paris, Aubier, 1975, et *Méthodes de logique*, Paris, Armand Colin, 1972.

pologie cette situation. En Lcc, il y a nécessité du métalangage afin de traiter de la conception sémantique de la vérité selon Tarski, et il est nécessaire qu'il n'y ait pas de métalangage puisque celui-ci s'évanouit nécessairement.

Un opérateur unaire de négation permet d'écrire cette position du problème dans notre topologie, c'est la seconde négation modifiée :

$$\bar{p} =_{\text{def}} (\neg p \wedge \neg \sim p)$$

qui se lit en disant, il est faux que p et il est faux que non p .

Soit en ce qui concerne la structure du langage :

Il n'y a pas de métalangage

$$=_{\text{def}} (\neg(\text{il y a du métalangage}) \wedge \neg \sim(\text{il y a du métalangage}))$$

qui se lit : il est faux que (il y a du métalangage) et il est faux que (il n'y a pas de métalangage).

Cette involution, caractéristique du signifiant, structure l'identité dans le langage ; nous pouvons la dire aussi bien division entre une aliénation du fait de sa présence effacée et une séparation du fait de l'écriture de cet effacement. Cet interdit est bien autre chose que les analogies dont on nous rebat les oreilles avec le modèle de la limite, de la clôture, de la transgression, du trou, quand il s'agit d'une coupure.

LA SÉGRÉGATION

Ce qui précède n'est pas à lire, il suffit que ce soit écrit. Qu'on sache que c'est écrit.

Nous pouvons donc, depuis Tarski et Freud, écrire un petit peu plus sur la vérité et recueillir la raison de sa transparence. Trop en dire produit un effet de trivialisation éprouvé par le sujet comme un manque radical. Cela s'appelle la castration... mais c'est déjà en dire beaucoup. Trop sans doute pour les habiles qui font passer leur suffisance à trouver le juste ton pour de l'intelligence qui en sait long.

Cette structure nous fait entrer dans le champ de fictions où se découvre une matérialité littérale de la pudeur. Viser à l'effacement permet d'en obtenir un effet de séparation absolue, une satisfaction intellectuelle sans égale. C'est utiliser la lettre, la pratique de l'écri-

ture à une autre fin que la ségrégation à quoi elle est conviée usuellement au travers des liens sociaux.

Noter ici que le chef politique des Serbes de Bosnie a reçu un prix de littérature slave. On peut être médecin psychiatre, on n'en n'est pas moins poète. Les amateurs d'amour de la langue apprécieront.

LES LETTRES DANS LA CITÉ, OÙ EN EST LA PSYCHANALYSE ?

Nous pouvons affronter avec ces dimensions le fait moderne, soit le symptôme dans la civilisation. Le symptôme moderne, selon Lacan, est établi par Marx au passage de l'ancien temps, la féodalité, au temps présent. Passage dont témoigne le Quichotte de Cervantes où son héros est moqué du fait qu'il croit à ce qu'il lit. Ici apparaît le héros psychologique du roman moderne qui ne croit plus au maître de la crédibilité. Tous prétendent aujourd'hui ne plus croire au roi Arthur pris comme semblant pour les chevaliers de la Table ronde, dans le cycle de Bretagne. Non, certes, ils croient maintenant au père Noël. Nous voulons parler du correspondant de B. Pascal dans ses lettres traitant du vide.

Or, ce symptôme est bel et bien pris dans un processus d'écriture. Montrons cela par un tableau.

	Φ semblant	mise entre parenthèses du semblant
Public	La Parole	écriture littéraire
privé	écriture mathématique.	paroles privées bavardage

Répartition de la parole et de l'écriture
entre public et privé en fonction du semblant

La fonction du semblant est celle que nous isolons dans nos calculs logiques après les avoir introduits par Hans et par Tarski. Nous posons ainsi la question de la nécessité du métalangage, qu'il soit savant ou vulgaire, et du mode de séparation, la barrière mise à l'étude par Freud.

Notons que le mathématicien est un sujet qui a intégré la fonction de la barrière signifiante dans son intimité — ceci dit sans aucun psychologisme — c'est une question de style ouvrant ainsi la voie au désir de savoir d'une façon si particulière qu'il fait baver de jalousie les autres qui s'imaginent bêtement qu'il pourrait avoir affaire au savoir absolu. Il y a de quoi rire. Un lien social autre, cela certainement.

Dans ces catégories le symptôme culmine comme raté sans littéralité du passage au travers de la censure. Le sinthome a deux noms, il s'appelle démagogie ou langue de bois ; deux figures, le batteur d'estrade et l'apparatchick.

Or, la psychanalyse consiste à poser cette question en vérité. À savoir dans le discours analytique :

1. Pour Freud, comment rendre compte avec raison, pour un public lettré, d'une vérité pour chacun aussi intime, comme le fait le littérateur, sans tomber dans l'obscénité ? Ceci sans recourir à la sublimation car tous n'ont pas ce talent des grands littérateurs.

C'est la charité freudienne que de le proposer, ça donne l'archiratée de l'ego psychologie en Amérique du Nord chez des gens qui ont un moindre souci littéraire et une pratique de la parole propre aux Anglo-Américains. Le semblant y joue fortement selon un autre mode, d'où la *credibility*. Il s'en déduit une face de la spécificité culturelle dont se targuent les Européens, de la bureaucratie vaticane à la révérence littéraire bien française.

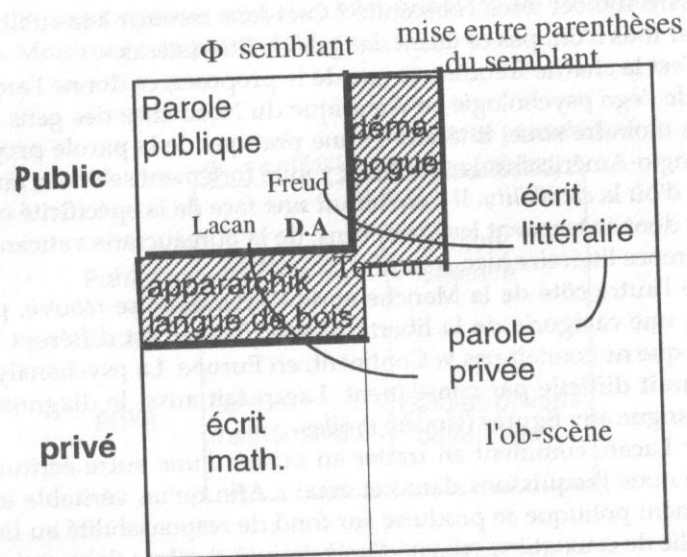
De l'autre côté de la Manche et de l'Atlantique se trouve, par contre, une catégorie de la liberté privée (*freedom* est différent de *liberty*) que ne connaît pas le Continent, en Europe. La psychanalyse leur paraît difficile par conséquent. Lacan fait aussi le diagnostic d'une langue aux figures (tropes) molles.

2. Pour Lacan, comment en traiter en raison d'une autre écriture, comme nous l'esquissions dans cet essai ? Afin qu'un véritable enseignement politique se produise sur fond de responsabilité au lieu de la folie de ceux qui se croient. Ils s'y croient et même ils se croient être. Jusqu'aux gardiens de la cité, le pur, l'homme nouveau, le parfait, maintenant le robot, le cadre qui vit au-dessus de ses moyens

mentaux. Il y a une foule d'images de la folie de la réalisation dans l'être.

La psychanalyse cherche à répondre par une construction, celle de l'ex-sistence de l'objet de la psychanalyse, ce n'est pas un jeu de mots, un jeu de lettres, sans conséquences. Elle répond à la situation créée par la subjectivité scientifique, « celle que le savant à l'œuvre dans la science partage avec l'homme de la civilisation qui la supporte ». Cette situation a un nom, nous l'appelons *psychose sociale*, à laquelle nous participons comme tout le monde, le monde justement. Elle est celle de l'occidenté, sujet à la civilisation de l'occire qui s'étend, effaçant la possibilité de la lecture sur son passage, une lessive sérieusement polluante. Grâce à la psychanalyse, nous ne sommes pas obligés de collaborer. Il est curieux que les tenants de ce discours se précipitent dans la collaboration en question, ils veulent être employés à cette fin. Les habitants, logiquement, brutalement, des deux côtés de l'Atlantique et d'ailleurs, ont autant leur chance de se guérir, même si jusqu'ici les meilleurs renoncent.

Donnons un nouveau tableau de cette situation qu'il est urgent de résoudre.



Où la psychanalyse

De toute façon, ça ne peut pas être plus raté que dans le cas de Freud. Il faudra bien un jour que les petits maîtres s'y mettent sans avoir peur de passer pour fous. Pour cela, il suffit de distinguer entre folie et causalité mentale. Fous, ils le sont déjà à l'ordinaire, mais planqués. Alors, que l'on cesse de nous rebattre les oreilles avec le calcul de l'audience, car en matière de lecture comme pour le reste, celle-ci n'est le fait que des spécialistes qui forment le goût et portent la responsabilité de la qualité. Toujours le pacte initial à toute violence.

Une société a toujours besoin de différences pour s'organiser. Mais, avec Freud, les choses vont jusqu'à découvrir des raisons afin que nous cessions d'entretenir cette ségrégation selon un mode brutal. Exclusion à tour de bras des uns, des autres, en silence du fait de la fonction invisible de l'insu non repéré.

Il est devenu nécessaire, du fait de l'impérialisme de la science, que nous soyons capables d'expliquer à ceux qui viennent après nous, les générations qui suivent, à nos enfants eux-mêmes, comment une société trouve ses marqueurs différentiels. Peut-être pas comment devenir vertueux mais en tous les cas à quoi cela tient, d'être ou non du bon côté de la barrière.

Ce n'est jamais en fonction d'aucune visée utilitaire dont la cause serait positive, comme le croit le sociologue, mais des fictions, les fixions littéraires. Déchets, déjections qui ruissellent de l'événement se produisant de la structure, cette rupture de semblant causant le mental par la lettre, d'entre les dimensions des *n'espaces*. Il suffit de ne pas s'y croire mais de prendre les choses en série.

Un enseignement politique en somme à la hauteur de notre époque de grands massacres momifiés⁹ où il y a de moins en moins de responsables. Qu'ils puissent se révolter et penser sur une autre scène, contre autre chose que l'ob-scène, primitive comme l'on sait, des parents. Gesticulations ritualisées qui tiennent plutôt du bizutage dans l'esprit de leurs aînés, ayant manqué l'affaire et renoncé.

C'est par une légère déformation de notre précédent schéma que nous ferons le lien avec la causalité mentale dessinée dans le schéma suivant.

⁹ J.C. Milner, *Constat*, Paris, Verdier, 1992.

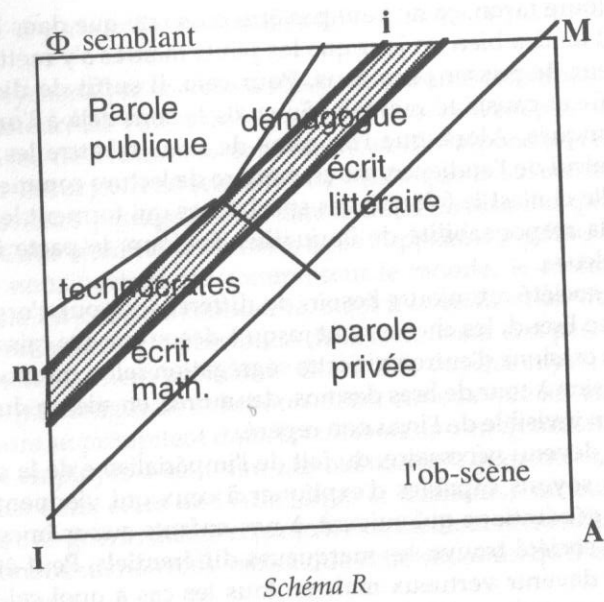


Schéma R

Où nous retrouvons par des déformations souples le schéma R de la topologie de Lacan. Il met bien ainsi au chef des discours publics une involution signifiante dont la notion se prend de la psychanalyse.

C'est à re-parcourir cet itinéraire dans ses détours au travers des textes et des constructions que nous montrons qu'il ne s'agit d'aucune ontologie, ni d'aucune transcendance¹⁰ dans ce rabaissement de l'être à la lettre. Il n'est pas réductible à l'ontique, puisqu'il est ravinement du signifié par le ruissellement des lettres. Il s'agit d'interroger alors le ravissement résolutoire.

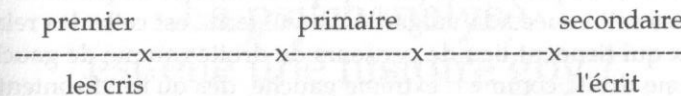
L'ÉCRITURE

Notre structure mentale est donnée par l'érotisme de l'usage de la lettre, l'écriture. Si l'articulation du topologique au logique se fait par l'intermédiaire de l'image narcissique jusqu'à la question du surmoi, nous devons commenter cette indication de Lacan selon la-

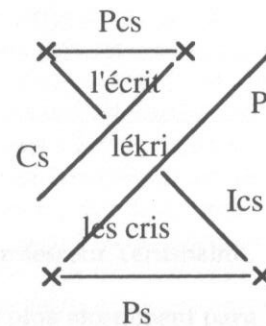
10. J. Poulain, « La loi de vérité » ou la logique philosophique du jugement, Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, 1993.

quelle les cris ont à voir avec l'écrit. Comment le suivre, sérieusement et raisonnablement, en cela ?

Il suffit d'avoir aperçu le pliage du graphe de Freud dont sont produits les schéma R et L de Lacan. Nous partirons de la remarque selon laquelle les cris entendus par l'enfant sont premiers et l'écriture pratiquée en société est secondaire



et nous constatons, à suivre Lacan dans sa topologie, comment ce pliage place au principe du processus primaire la conjonction-disjonction du processus premier avec le secondaire



en vue de poser la question de cette écriture impossible dont nous cacographions le nom sous la forme de lékri.

Afin de préciser cette question, nous étudions le passage des lois d'une syntaxe aux contraintes introduites par le support (surface) sur lequel nous traçons nos signes écrits. Nous reprenons ainsi le trajet de Lacan au travers de la topologie, des diagrammes de Euler-Venn aux graphes, puis aux surfaces sur lesquelles sont tracés ces graphes, enfin aux nœuds tracés eux-mêmes sur la sphère (mise à plat). Il y a donc bien une constante dans cette topologie qui nous écarte d'une logique du concept : le traitement du cercle. Nous devons répertorier chaque geste pouvant être effectué avec des cercles dans différents *n'espaces*.

L'objet produit par cet essai s'appelle la dimension, toujours le corne, par une orographie, de la lettre en acte, soit une esthétique

qui est autre chose que celle de Kant, même retournée par Sade comme un gant.

Nous avons déjà formalisé aussi, par exemple, le temps logique de Lacan, et mis cette formalisation en regard de la correspondance établie par lui entre ses formules de la sexuation et les orientations du nœud.

Il n'est donc pas juste et pas vrai qu'une culture laïque issue des Lumières soit vouée à la vulgarité. La vulgarité est celle des relais, de ceux qui tiennent lieu de penseurs de droite comme de gauche, d'extrême droite comme d'extrême gauche, dès qu'ils affrontent le fait moderne. La raison a ses raisons mais sa raison est difficile, même pour les meilleurs. Qu'on le sache permettrait que cesse cette débandade de pacotille des savants eux-mêmes devant leur responsabilité.

De l'un à l'autre La psychanalyse est-elle une histoire goy ?

Jacques Ascher
Daniel Weiss

Cher et très honoré professeur Yerushalmi,

Votre ouvrage le plus récemment paru, *Le Moïse de Freud*¹, a été salué comme il se doit. Extrêmement bien documenté, il porte la marque de cette rigueur à laquelle l'universitaire éminent que vous êtes nous a habitués. L'effet de surprise produit par le dernier chapitre n'en est qu'accru. Vous y changez soudain de style : abandonnant la forme de l'exposé scientifique traditionnel, vous vous adressez directement à Freud, en personne... et à la première personne.

Ce chapitre conclusif dans lequel vous posez directement à Freud des questions qui, à l'évidence, vous touchent au plus près, a produit ce que vous en attendiez : l'effet d'interlocution a joué, et nous nous sommes sentis mis en demeure de vous répondre. Cela paraîtra sans doute d'une présomption plus qu'excessive que de

Jacques Ascher, psychanalyste, Lille.

Daniel Weiss, psychanalyste, Lille.

¹ Yale University Press, 1991, traduction française : Gallimard, Paris, 1993.

prétendre vous répondre, fût-ce très partiellement, puisque ce n'est pas à nous que vous parlez mais à Freud. Souffrez cependant, qu'« écoutant aux portes » — c'est ce à quoi vous nous invitez à la page 154 de votre livre dans sa version française —, nous prenions la liberté d'intervenir dans le débat, et que nous nous permettions d'user vis-à-vis de vous de l'artifice rhétorique du « monologue avec... » — ici dans sa variante à deux voix — que vous employez vous-même à l'endroit de Freud. Nous avons sur vous l'immense avantage de nous adresser à un interlocuteur vivant, ce qui nous laisse l'espoir — qui sait ? — de la poursuite du dialogue.

En publiant ce texte, vous abordez un domaine où rien, apparemment du moins, ne vous obligeait à vous aventurer. Vous êtes un historien connu et reconnu. Vos travaux sur le judaïsme médiéval, et tout particulièrement sur les questions ayant trait à sa transmission, font autorité ; le succès mérité de votre précédent ouvrage, *Zakhor*², l'atteste. Que venez-vous donc faire dans cette galère ? La galère où l'on rame sans fin pour essayer, avec des espoirs de réussite pour le moins limités, de définir la nature des liens que la psychanalyse entretient — est supposée entretenir — avec le judaïsme.

D'autres avant vous sont venus s'y enchaîner avec un succès inégal. Citons, parmi les plus facilement accessibles au lecteur francophone : David Bakan, Marthe Robert, Gérard Haddad, Jacky Chemouni. Citons aussi — *last but not least* — Théodor Reik : en 1910, avec son ouvrage traitant du rituel³, il est le premier à avoir cherché à expliciter les rapports existant entre psychanalyse et judaïsme ; il est aussi celui qui, pour parler de ces rapports, emploie la métaphore de la galère. À tous ceux-là, il ne suffisait pas de se savoir attachés doublement : à la question freudienne, et à la « question » juive. Il fallait encore, en une curieuse surenchère dans la contrainte, chercher un lien supplémentaire, un lien entre les deux liens.

Mais vous, cher professeur ? Votre discipline est suffisamment éloignée de la psychanalyse — du moins en apparence — pour que l'on vous suppose dégagé d'au moins une des deux chaînes. À quelle obligation obéissez-vous donc, qui vous pousse à venir ramer avec les autres ? Nous aimerions beaucoup que vous puissiez nous le dire. Cela nous permettrait peut-être d'apprendre quelque chose

sur cette surenchère dans la contrainte, cette façon de créer du lien entre les liens. Cela nous dirait peut-être aussi quelque chose de ce qui nous incite, à notre tour, et à notre modeste place, à venir ramer avec les autres... fût-ce à contresens.

Reconnaissons-le, l'hétérotopie qui est la vôtre dans ce domaine, confère à votre démarche un surcroît d'intérêt pour les psychanalystes. Vous êtes dans la galère, mais, y venant d'ailleurs, c'est d'une place particulière que vous interrogez Freud. Historien, et cherchant à le rester, ce sont les documents qui vous intéressent. Vous vous en tenez au texte manifeste, aux dits et aux écrits. Votre méthode est celle de la critique historique traditionnelle, ne retenant comme valable scientifiquement que la matérialité des archives. Cette détermination à ne considérer que le texte manifeste de l'histoire de la découverte freudienne — détermination qu'il serait d'ailleurs tout à fait légitime de discuter — vous permet d'éviter de « psychanalyser » Freud, ce dont nous ne saurions trop vous remercier.

Votre ouvrage mérite une lecture critique attentive, mais ce n'est pas là l'objet de ce bref travail. Nous voudrions n'en reprendre qu'un seul point, qui, il est vrai, lui sert de cadre : suggéré par le sous-titre que vous lui avez donné : *Judaïsme terminable et interminable*, vous le développez dans les pages conclusives. Nous le résumerons, au risque de le réduire, de la façon suivante : Freud n'en a pas fini avec la « question » juive — comme chacun, serions-nous tentés d'ajouter, juif ou non —, il n'en a pas fini, et sa façon de n'en pas finir porte un nom, cela s'appelle la psychanalyse : « Je pense que, tout au fond de vous-même, vous croyiez que la psychanalyse était un avatar, peut-être le dernier, du judaïsme, une sorte de prolongement du judaïsme dépouillé de ses manifestations religieuses illusoires mais conservant ses caractéristiques monothéistes fondamentales, telles du moins que vous vous les représentiez. Pour le dire en deux mots, de même que vous vous disiez un juif sans dieu, de même vous voyiez dans la psychanalyse un judaïsme sans dieu. Toutefois je ne pense pas que vous vouliez que nous le sachions... » (p. 186).

2. University of Washington Press, 1982, traduction française : La Découverte, Paris, 1984.

3. *Le rituel* — *Psychanalyse des rites religieux*, traduction française : Denoël, Paris, 1974.

UNE « SCIENCE JUIVE »

Le sous-titre mentionné plus haut évoque nécessairement l'article de 1937, l'un des derniers grands textes de Freud : *Die endliche und die unendliche Analyse* (« L'analyse finie et l'analyse infinie »)⁴. Le judaïsme d'une part, la psychanalyse de l'autre, sont tous deux porteurs d'une « question » sans fin. Franchissant un pas, vous opérez une condensation : vous nous invitez à penser que ces deux questions infinies pourraient n'en faire qu'une seule. Vous nous le suggérez en choisissant ce sous-titre, mais aussi, et surtout, en attribuant à la psychanalyse le qualificatif de « science juive ».

Cette dernière expression est de sinistre mémoire, ce que vous n'ignorez bien évidemment pas. Vous la revendiquez cependant, citant Anna Freud qui l'emploie dans le discours écrit en 1977, à l'occasion de l'inauguration de la chaire dédiée à son père, à Jérusalem. Cette expression heurte, d'abord en raison de sa résonance historique funeste, mais également parce qu'elle associe deux termes qui se présentent comme contradictoires. Comment, en effet, lier ce qui se veut universel par excellence, la science, à la particularité — « le particularisme », dites-vous vous-même, page 183 — d'une référence religieuse et culturelle donnée ?

Faisant de la psychanalyse l'enfant de ce mariage — ou de ce concubinage — contre nature, et cherchant de cette façon à provoquer vos lecteurs analystes — en premier lieu Freud en personne — vous contestez tout à fait explicitement la validité d'une telle opposition conceptuelle entre universalité et particularité. Cette opposition n'est pourtant pas seulement, ainsi que vous l'avancez à la page 183 de votre livre, un « pont aux ânes des Lumières » ni une « des grandes névroses des intellectuels juifs modernes », elle sert aussi à de nombreuses reprises, de point d'appui à Freud pour affirmer le caractère scientifique de la psychanalyse, et même — soyons plus précis — pour la hisser au rang de *Naturwissenschaft*⁵.

Or, au risque de vous surprendre, les lecteurs analysants-analystes que nous sommes, ont de bonnes raisons d'être d'accord avec vous sur ce point : pour ce qui est de l'analyse freudienne, il n'y a pas lieu d'opposer l'universel et le particulier, l'expérience nous l'apprend.

4. Traduction française dans le recueil *Résultats, idées, problèmes*, vol. II, Paris, PUF, 1985.

5. C'est-à-dire « science de la nature ».

Le matériel concret qui en fait la consistance, c'est-à-dire la suite de représentants — pour utiliser le terme freudien —, révélée à l'occasion de la cure, relève à l'évidence, de la particularité. Cependant cette expérience ne saurait se résumer à la mise en lumière de particularités individuelles. Celui qui s'y prête ne met habituellement pas longtemps pour constater combien ses désirs sont structurés par l'interdit, et comment il est, de ce fait même, la proie du refoulement. Il est ainsi amené à prendre la mesure de son assujettissement, jusque-là méconnu, à l'inconscient. Or, cette dépendance, effet de l'interdit, est partagée par l'humanité parlante dans son ensemble. Dans cette mesure, nous semble-t-il, chaque analyse particulière touche une spécificité humaine universelle.

Autrement dit, si le matériel concret qui constitue l'inconscient procède de la particularité, le refoulement qui l'institue relève, lui, de l'universalité. Il en va de même pour les lois qui l'organisent. Dans des textes comme *L'interprétation des rêves*⁶ ou *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*⁷, Freud s'emploie à expliciter ces lois. Certains à sa suite — le psychanalyste français Jacques Lacan (ce nom vous dit-il quelque chose ?) — pensent que ce sont celles-là même que la linguistique moderne met en évidence avec les concepts de métaphore et de métonymie.

Contestant comme vous la validité de l'opposition entre universel et particulier, il nous paraît cependant quelque peu insuffisant de nous en tenir à cette dualité pour ce qui concerne la psychanalyse. Peut-être faut-il, si l'on parle de l'expérience analytique, introduire une notion supplémentaire que nous désignerons comme « singularité », distincte, selon nous, de la particularité.

La catégorie du particulier s'applique à des représentants (que d'aucuns appellent des « signifiants »). Un signifiant donné ne nous affecte pas tous de la même façon, ni au même degré ; il concerne une certaine parcelle de l'humanité parlante, en quoi les signifiants méritent le qualificatif de « particuliers ». Notons au passage la fonction spécifique impartie à certains d'entre eux, consistant à constituer des communautés d'appartenance (familiale, sociale, nationale, religieuse, sexuelle, etc.). On pourrait qualifier ces derniers de signifiants de la particularité identitaire, ou du particularisme, ce sont eux qui sont investis par ce que Freud appelle « le narcissisme de la petite différence ».

6. Traduction française : PUF, Paris, 1926.

7. Traduction française : Gallimard, Paris, 1988.

Mais des signifiants ne peuvent, en toute rigueur, être qualifiés de singuliers puisque le langage, ne saurait être le propre d'un seul. La catégorie du singulier s'applique non aux signifiants, mais au sujet concerné par ceux-ci. Ce sujet qui nous occupe, le sujet de l'inconscient, est, certes, intéressé au plus près par toute une série de représentants, entre autres par ceux qui dénotent l'appartenance communautaire, il n'est cependant réductible à aucun d'entre eux.

Celui qui se prête à l'analyse est amené à découvrir en quoi il est affecté, bien au-delà de ce qu'il croyait, par une constellation signifiante — autrement dit par un certain nombre de représentants particuliers. Mais il est, dans le même temps, appelé à constater qu'aucun signifiant n'est en mesure de spécifier sa singularité. Cette façon de distinguer la catégorie du singulier de celle du particulier nous paraît être une caractéristique de la psychanalyse. C'est aussi, soit dit en passant, ce que méconnaît radicalement le discours « identitaire » : celui-ci repose sur l'assimilation du singulier au particulier, sur la tentative de réduire le sujet à un certain nombre de signifiants (si ce n'est à un seul) censé(s), non le représenter mais constituer son être même.

Ainsi que vous pouvez le constater, nous sommes en parfait accord sur ce point : il n'y a pas lieu d'opposer l'universel et le particulier ; l'expérience de l'analyse serait là, s'il en était besoin, pour le prouver. Quant à savoir si cette dernière relève de la science, la question a déjà suscité maints débats fort bien argumentés. Pour notre part, nous nous en tiendrons, pour le moment du moins, à ce que Freud avance explicitement — et avec quoi vous n'êtes peut-être pas d'accord. La psychanalyse n'est pas en elle-même une *Weltanschauung*⁸, et, devant s'en choisir une, elle ne peut opter que pour la science. Ce avec d'autant moins d'hésitation que la science — ainsi que Freud le montre dans le texte éponyme⁹ — n'est pas à proprement parler une *Weltanschauung* : elle n'est pas un savoir unitaire, déjà constitué, de nature à nous apporter des réponses ; nous dirions aujourd'hui qu'elle n'est pas une idéologie. Cela n'empêche pas certains, bien évidemment, de la faire fonctionner comme telle.

8. « Une conception du monde ».

9. « Sur une *Weltanschauung* », dans le recueil *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction française : Gallimard, Paris, 1984.

LA FIDÉLITÉ SECRÈTE, VÉRITÉ DE LA PSYCHANALYSE ?

Reste à savoir si, à cette science du singulier par excellence qu'est la psychanalyse, on peut pour autant assigner un lieu de résidence relevant lui, de la particularité. Autrement dit, s'il est légitime de la désigner, ainsi que vous le faites, comme « science juive ». Pour soutenir ce point de vue, vous vous appuyez sur ce qui, pour vous, est laissé dans l'ombre par Freud.

Selon vous, en effet, Freud cache quelque chose de son rapport au judaïsme. Il en sait sans doute bien plus qu'il ne veut bien l'avouer sur la tradition et la religion ; il prétend ignorer l'hébreu et le yiddish, mais de nombreux indices concordants que vous vous employez à débusquer, tendent à prouver le contraire.

Il ne s'agit pas seulement pour vous de repérer les points de recoupement entre judaïsme et psychanalyse. Savoir ce que la théorie de l'inconscient doit à certains aspects du judaïsme, aux méthodes de lecture talmudique¹⁰ par exemple, c'est reconnaître une dette. Freud ne manque d'ailleurs pas de reconnaître ses dettes : lorsqu'au début du chapitre VII de la *Sciences des rêves*, il écrit : « Nous avons traité du rêve comme d'un texte sacré », c'est à un certain texte sacré qu'il pense. Mais, faire de la psychanalyse une « science juive » n'équivaut pas à la reconnaissance d'une dette. Il est vrai que Freud de son côté, n'insiste pas beaucoup, explicitement du moins, sur ce que la psychanalyse doit au judaïsme ; il préfère mettre l'accent sur ce qu'elle doit aux hommes de science et aux « poètes ». Il se désigne comme juif, mais c'est là un trait qu'il veut personnel, n'engageant nullement la psychanalyse.

L'expression « science juive » implique tout autre chose qu'une dette, qui nous paraît même se situer à l'opposé : un rapport d'appartenance. La notion de dette implique un lien : le lien entre deux protagonistes différents, séparés et attachés tout à la fois par l'élément tiers que constitue la créance — bien d'autres avant nous ont souligné à quel point cet élément tiers impliquait la souveraineté de la parole. L'appartenance juive que vous cherchez à assigner à la psychanalyse suggère tout le contraire : il ne s'agit pas d'un lien qui distingue en unissant et qui, par là, suppose trois éléments, mais d'une continuité qui, gommant la différence, vise à rétablir une

10. Voir par exemple à ce sujet l'ouvrage de G. Haddad, dont vous n'avez pas connaissance : *L'enfant illégitime — Sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris, Hachette, 1981.

unité. Être en dette suppose possible la coupure du lien (par exemple par le paiement), il n'est pas certain qu'il en aille de même pour l'appartenance.

Là n'est pas encore pourtant le point primordial de votre démonstration. Le plus important, sur quoi vous insistez, est le caractère secret de la fidélité de Freud : « [...] La psychanalyse, un judaïsme sans dieu. *Toutefois je ne pense pas que vous vouliez que nous le sachions...* »¹¹. Se reconnaître juif à titre individuel, ne pas renier ses origines, ne pas se convertir au christianisme par conviction ou par opportunisme¹², comme tant de ses contemporains, est, selon vous, une manière particulièrement subtile pour Freud, de cacher l'essentiel. Il adopte le discours dominant, la science, mais ce n'est là qu'une couverture. Il fait semblant d'être tout à fait partie prenante de ce discours, mais il n'a pas renoncé à la religion de ses pères. Spécialiste de la mémoire et de la transmission dans le judaïsme espagnol, vous ne nous dites pas explicitement que vous considérez Freud comme un maranne, contraint de vivre et de transmettre son appartenance juive dans une clandestinité plus ou moins dange-reuse, mais c'est ce que vous nous faites très clairement entendre.

Or, insister comme vous le faites sur le caractère caché du judaïsme au sein de la psychanalyse, en faire ce dont on ne parle pas — par exemple entre analystes et dans les cures¹³ — c'est en faire rien moins que la vérité de la psychanalyse. Il s'agit par là pour vous, usant du concept de « science juive » de ramener la psychanalyse au lieu unique d'où elle est supposée venir et qu'elle ne saurait véritablement avoir quitté. Le particulier que l'homme Freud dissimule, afin de faire admettre son invention comme une science à part entière, devient alors le refoulé de la psychanalyse (et des psychanalystes). Ce que le père ne veut pas avouer passe dans l'inconscient des fils.

Cette façon d'appréhender le lien de la psychanalyse au judaïsme, désignant celui-ci comme vérité cachée de celle-là et assim-

11. C'est nous qui soulignons.

12. N'oublions pas que tout cela se passait avant l'extermination et qu'une conversion au christianisme n'avait pas du tout le sens qu'elle peut avoir aujourd'hui.

13. Il reste à savoir si une telle affirmation est véritablement fondée. Pour ce qui est de notre expérience personnelle d'analysants et d'analystes, amenés à fréquenter différents cercles psychanalytiques, cela ne nous semble pas d'une telle évidence. Il est vrai que « la France avec Lacan (ce nom vous dit-il quelque chose ?) représente un cas à part et compliqué » (p. 184). Faut-il émettre l'hypothèse qu'il est possible de parler de ces questions-là où la figure la plus marquante de la psychanalyse est d'origine, et de culture catholiques ?

lant par là le refoulé au caché, l'inconscient au clandestin tenu pour garant de la vérité, s'inscrit dans la visée unitaire évoquée plus haut.

LE PLUS GRAND DES FILS

C'est ce point précis, cette conception unitaire que nous mettons en question. Non tant sur le plan de l'« histoire des idées » — ce n'est pas là le véritable débat et nous ne croyons d'ailleurs pas que vous contestiez en aucune façon la pluralité des sources culturelles de l'invention freudienne — mais d'un point de vue strictement psychanalytique.

Votre conception vous amène à faire de la psychanalyse l'avatar d'un judaïsme sans dieu, autrement dit avec un dieu unique auquel on ne croit pas¹⁴. Vous cherchez en quelque sorte à lui donner une identité en la ramenant à ce que nous désignons comme son « appartenance communautaire ». Or, cette question de l'appartenance communautaire intéresse les analystes et au tout premier chef Freud lui-même. Celui-ci l'aborde dans le texte même que vous commentez : *L'homme Moïse et la religion monothéiste*¹⁵. Mais la perspective qu'il adopte s'avère strictement opposée à la vôtre ; il ne s'agit pas pour lui de ramener au sein d'un ensemble unifié mais au contraire d'enlever. Enlever un des éléments essentiels dont la fonction est précisément d'assurer l'unité de cet ensemble... Par exemple « enlever à un peuple l'homme qu'il honore comme le plus grand de ses fils ». Cette démarche consistant à enlever ne semble pas dépourvue d'importance pour lui puisque la phrase que nous venons de citer est la première de la première partie du *Moïse...*

Vous adoptez un point de vue dérangeant et subversif en ramenant la psychanalyse à ce qui, pour vous, est sa vérité : l'appartenance juive. Votre subversion est en cela l'envers exact, et symétrique, de celle de Freud. Là où vous établissez une conjonction, ramenant la psychanalyse à l'intérieur, il opère une disjonction. Brisant le leurre de l'homogénéité, il ne se contente pas de désigner de l'étranger, du dissemblable à l'intérieur — à l'intérieur du peuple juif. Il assigne à l'étranger un statut tout à fait privilégié puisque c'est lui, ce fils illustre... mais adoptif, qui donne au peuple ce que celui-ci possède comme le caractérisant en propre, le constituant

14. Vous serez sans doute d'accord avec cette définition de l'athéisme juif que suggère votre Witz de la page 114.

15. Traduction française : Gallimard, Paris, 1986.

dans sa spécificité et le distinguant des autres peuples : la « révélation », la Torah.

Pour Freud, ce qui est le plus spécifique, constitutif du lien collectif, vient du dehors et non du dedans. C'est d'ailleurs l'aptitude à laisser émerger et se développer ce qui est hétérogène qui, de son point de vue, caractérise en propre la spécificité juive. Les prophètes, en ce qu'ils se démarquent de la « masse compacte », se révèlent les porteurs de cette part d'hétérogénéité spécifique, constitutive de l'originalité juive. Le mérite que Freud reconnaît au peuple juif n'est pas une qualité collective qui lui permettrait d'assumer, mieux que d'autres, le poids de la loi, mais simplement une « disposition à produire des individus », cette « disposition particulière... [à] produire un si grand nombre d'individus prêts à prendre sur eux le fardeau de la religion de Moïse »¹⁶.

Les conceptions de Freud ont été très critiquées d'un point de vue historique et anthropologique. Il ne nous appartient pas d'intervenir dans ce débat. Vous serez sans doute en accord avec nous pour considérer que l'intérêt de son hypothèse réside ailleurs. Son « roman historique » est un texte psychanalytique, précisément en ce qu'il brise le leurre de l'homogénéité, de l'unicité. Nous voulons dire qu'ici Freud applique à la question de l'appartenance identitaire — ethnique, religieuse, culturelle ? — ce que lui a appris son invention : constituer une entité homogène et consistante, « faire Un », — Une nation, Un peuple, mais aussi Un individu-indivis — est une illusion, ce que l'on appelle le narcissisme, cette propension, à se laisser fasciner par une forme que l'on désigne comme « moi ». L'ardeur avec laquelle nous revendiquons nos appartenances n'a d'égale que l'intensité de notre amour pour cette forme, dont nous pensons qu'elle nous appartient.

Or, ce qu'apporte la psychanalyse introduit une rupture. Elle produit, nous dit Freud, une atteinte narcissique dans la mesure où elle met en évidence le leurre qui fonde ce sentiment de propriété. Ce que nous pensons être notre bien le plus inaliénable ne nous est pas propre, cela ne nous vient pas d'un « dedans » mais d'un « ailleurs », cela nous est « ex-time » — pour reprendre un néologisme employé par Lacan. Une telle conception traite de l'altérité d'une autre façon que les discours traditionnels, reposant sur le

leurre narcissique du Un, constitutif d'un dedans homogène opposé à un dehors hostile.

On pourra par ailleurs noter que, lorsqu'il évoque son propre cas, Freud se désigne comme juif en insistant sur la situation d'altérité consécutive à cette appartenance. On est en cela bien loin du narcissisme identitaire et de sa variante à la mode : la recherche et l'exaltation des « racines ». Il revendique son appartenance dans la mesure où elle le situe en position excentrée, « dans l'opposition » et où elle l'amène à « renoncer à s'entendre avec la compacte majorité »¹⁷ — vous soulignez vous-même ce fait à la page 48 de votre livre.

Ne relevant pas du narcissisme identitaire, la position de Freud ne constitue pas non plus une forme sophistiquée du narcissisme de la différence (grande ou petite). Cette différence l'intéresse, comme telle et non en tant que support du narcissisme ; y compris lorsqu'un autre que lui vient l'incarner. L'attention qu'il porte à ce fils de pasteur, à ce mystique si éloigné de sa culture et de son monde, à ce goy par excellence qu'est Jung, l'atteste. Le désir de donner à celui-ci une place prééminente dans le groupe constitué jusqu'alors presque exclusivement de juifs en rupture de ban comme lui, s'explique, certes, par le souci de faire sortir la nouvelle science du ghetto. Mais ces raisons « politiques » ne disent pas tout : l'altérité de Jung n'est pas, pour l'essentiel, réductible à son milieu d'origine ou à ses fonctions universitaires. Elle est plutôt à situer dans la façon originale dont il appréhende la question du père¹⁸ : pour lui le rapport au père relève de l'immédiateté du lien mystique avec Dieu. Il est en cela très loin des conceptions de Freud pour qui la spécificité du rapport au père consiste en une rupture de cette immédiateté, ce que, dans le *Moïse...*, il désignera comme « progrès dans la spiritualité » — ici encore la discontinuité privilégiée par Freud s'oppose au désir de continuité. Ces divergences sont absolument fondamentales, inutile d'y insister, elles n'ont pourtant pas d'emblée été causes de rupture irrémédiable, elles ont d'abord grandement contribué à l'intérêt de Freud pour son futur ex-dauphin.

Il n'y a, bien sûr, pas lieu de s'étonner de ce que Freud privilégie ainsi l'altérité, la sienne ou une autre, puisque c'est en cela que

¹⁷ Citation extraite de sa lettre au Bnai Brith.

¹⁸ Nous vous recommandons à ce sujet la lecture du récent ouvrage de Nicole Kress-Rosen, *Trois figures de la passion* (Springer Verlag, Paris, 1993), où ce point de vue est développé de manière particulièrement pertinente.

16. *L'homme Moïse...*, traduction française, op. cit., p. 209.

réside son invention. Celle-ci consiste à nommer — et par là à inscrire dans le discours de la science — l'hétérogène, l'effet de chute, de reste, cette possession¹⁹ qui ne peut s'inclure, et qui, se produisant en rupture de la cohérence narcissique, nous fait autres que ce que nous croyions.

LAÏCITÉ

Pour Freud, se reconnaître juif, c'est avant tout « ne pas faire partie... » — de la compacte majorité. Le signifiant « juif » est pour lui pourvu d'une fonction de séparation, non d'adhésion. Freud n'est pas pour autant débarrassé des questions liées à ce signifiant, de la dette qu'il engendre : le fait de se considérer comme un homme de science ne l'empêche pas de se reconnaître concerné, et de surcroît de se sentir tenu de spécifier en quoi il est concerné. Si nous parlons ici de dette, c'est parce que l'énigme dont le signifiant « juif » est porteur pour Freud, insiste. Il n'a de cesse qu'il y réponde, elle produit de l'invention. Il en est préoccupé et il est contraint de s'en occuper, puisque dans le *Moïse...* il tente d'apporter une réponse nouvelle à la question : « Qu'est-ce qu'un juif ? » mais être en dette, devoir se prononcer à propos d'un signifiant parce que l'on se sent concerné par lui, n'équivaut pas à être identifié par, et à, ce signifiant ; cela signifie encore moins qu'une œuvre tombe tout entière sous la juridiction de ce signifiant.

Le signifiant « juif » touche Freud de près, mais d'une manière qui ne produit pas cette jouissance de groupe caractéristique de ce que lui-même a si bien décrit comme « psychologie des foules » ; la dette ne s'accompagne pas ici de ce qui se présente si souvent comme son envers, à savoir l'adhésion aux idéaux constitutifs de l'appartenance. Juif, il n'est pas pour autant religieux ; nous ne vous apprenons rien, vous citez — à la page 37 — la question qu'il pose au pasteur Pfister dans sa lettre bien connue d'octobre 1918 : « Tout à fait en passant, pourquoi la psychanalyse n'a-t-elle pas été créée par un de tous ces hommes pieux, pourquoi a-t-on attendu que ce fût un juif tout à fait athée ? »²⁰ Non religieux, il n'est pas non plus sioniste, ni quoi que ce soit qui se réfère à des idéaux organisant une foule.

19. Entendons dans l'acception « diabolique » : possession par..., plutôt que possession de...

20. Traduction française : Gallimard, Paris, 1966.

Vous pourrez peut-être percevoir ici en quoi la problématique de la dette telle qu'elle est posée par rapport au judaïsme ne constitue qu'une forme particulière de la conception de la dette telle que la promeut la psychanalyse : être en dette vis-à-vis d'un signifiant — si vous nous autorisez encore à faire usage de cette notion —, c'est se sentir tenu de dire : dire en quoi il nous concerne, dire en quoi il est nôtre — sans d'ailleurs, pour autant, pouvoir en aucune façon en revendiquer la propriété. Cela ne suppose pas nécessairement un effet d'adhésion.

L'effet d'adhésion quand il a lieu, se produit, certes, autour de signifiants — Dieu, la patrie, la révolution, la rentabilité, la science, la psychanalyse, etc. — mais ces signifiants opèrent en tant qu'ils sont assortis d'un certain nombre de significations, et celles-ci sont fixées — il revient à ce que l'on appelle le dogme, d'opérer cette fixation. Ces significations « déjà-là » pourvues d'une fonction idéalisante et valant collectivement, ont pour effet d'éviter à l'adhérent de se prononcer au singulier. Il est sans aucun doute en dette, mais cette dette, il la paie tout autrement qu'en paroles, habituellement plutôt avec son corps. C'est, on le remarquera, un des effets obligés des signifiants idéalisants que de toucher et mobiliser le corps : nous faire prier, défiler, manifester, crier, chanter, travailler, etc.

Considérer ainsi que l'analyse freudienne est porteuse d'une conception originale de la dette est une des manières de rendre compte du fait qu'elle ne saurait être que *Laienanalyse* « analyse laïque ». Dans le texte — de circonstance — qui traite explicitement de cette question, *La question de l'analyse profane*²¹, Freud entend donner à la psychanalyse un statut spécifique, n'étant réductible ni à la psychiatrie dont la psychanalyse n'est pas la « bonne à tout faire », ni tout aussi bien aux religions²².

Elle se distingue de l'une et des autres, parce qu'elle a constitué son propre corpus conceptuel, et que sa pratique exige une formation qui lui est particulière ; c'est là l'argumentation développée par Freud dans ce texte. Ce qui spécifie la psychanalyse n'est pourtant pas le savoir conceptuel qu'elle a produit, aussi riche soit-il, c'est le rapport au savoir qu'elle tente de promouvoir, rapport qui la constitue comme *laie*. Il y a certes un savoir théorique, une doctrine, et aussi un savoir-faire, mais ce qui parle dans l'analyse n'est pas le savoir. C'est tout au contraire l'insu qui fait parler. Le savoir n'est

21. Traduction française : Gallimard, Paris, 1985.

22. On peut également ajouter à cette liste la philosophie et surtout la psychologie.

pas déjà-là, il est à venir. Sur ce point précis la démarche analysante apparaît homogène à celle de la science.

INFAMILIER

Le point de vue que Freud développe dans son *Moïse...* est orienté par une conception particulière de l'altérité. Cette façon d'appréhender la « question » de l'altérité obéit à une topique spécifique, autre que celle régie par le couple exclusion/inclusion. Nous pourrions la désigner comme « infamilière », si vous nous accordez ce néologisme. Vous savez que c'est ainsi que certains ont traduit le terme *Unheimlich*, rendu habituellement en français par l'expression « inquiétante étrangeté ». Dans son texte qui porte ce titre²³, Freud traite précisément de cette présence de l'autre en soi, présence inquiétante de l'étranger intime, dont nous n'avons de cesse que nous nous en défassions en lui donnant un nom.

C'est précisément ce que nous attendons du discours identitaire : nous aider à nous débarrasser de cette présence insupportable. Ce discours n'a pas pour seule fonction, en effet, de nous fournir les références symboliques qui sont nécessaires à tout être parlant. La logique exclusive (ou bien/ou bien) dont il relève, vise, comme il se doit, à exclure, exclure cette part étrangère en chacun, « part maudite » que nous ne pouvons admettre parce qu'elle porte atteinte au leurre de l'unité qui soutient le narcissisme individuel et collectif.

Avec la notion d'« infamilière », Freud essaie de rendre compte de ce dont nous parle si bien son contemporain, cet autre juif écrivant en allemand dont l'œuvre entière est hantée par la figure du banni, de l'hybride, du double, de la chimère. Ce que Kafka²⁴ parvient à nous transmettre par l'écriture est cela même dont Freud cherche à nous donner le concept avec *das Unheimlich* : ce qui se produit quand l'illusion unitaire, l'illusion narcissique moïque est mise à mal par cette présence inquiétante.

23. Traduction française : Gallimard, Paris, 1985.

24. Que penser de l'approche à laquelle se livre Max Brod, tendant à ramener l'œuvre de Kafka à une supposée spécificité juive ?

N'EN PAS FINIR : L'EXIL

La façon dont Freud assume le signifiant « juif », l'usage qu'il en fait, la théorie qu'il en donne dans le *Moïse...*, sont difficiles à admettre, difficiles à supporter pour chacun d'entre nous — ce, de quelque façon que nous soyons affectés par ce signifiant, quelle que soit notre culture d'origine.

Cette difficulté nous paraît liée à une double impossibilité : l'impossibilité d'en faire le support d'une appartenance identitaire en même temps que l'impossibilité de s'en tenir pour quitte ; de dire, et de se dire qu'on en a fini une bonne fois avec ce signifiant. Sur ce plan, très cher professeur, vous n'avez rien à nous envier.

Cette impossible retrouvaille de quelque chose que l'on ne peut tout à fait quitter, peut certes être considérée comme une particularité culturelle concernant un groupe donné : « Les écrivains juifs [de Prague] vivaient entre trois impossibilités : l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand, l'impossibilité d'écrire autrement, à quoi on serait tenté d'ajouter une quatrième impossibilité, l'impossibilité d'écrire... C'était donc une littérature universellement impossible, une littérature de tziganes qui ont volé l'enfant au berceau et se sont dépêchés de l'habiller d'une manière ou d'une autre parce qu'il faut bien que quelqu'un danse sur la corde raide ».

Ce fragment d'une lettre de juin 1921, que Kafka — encore lui — adresse à Max Brod, dit quelque chose de cette impossibilité double, de cette condition d'exilé qui est la sienne. « L'exil est d'abord dans la langue », déclare-t-il encore à G. Janouch. Kafka, au carrefour de quatre langues — l'allemand, le tchèque, l'hébreu, le yiddish — avait de bonnes raisons d'être tout particulièrement sensibilisé à cet exil de la langue. Il partage avec Freud cette condition objective d'exilé de la langue.

Mais le fragment que nous venons de citer pourrait, au prix de transformations minimales, s'appliquer avec autant de pertinence à bien d'autres : écrivains, mais aussi peintres, musiciens, savants ayant marqué la culture de ce siècle... et des précédents. Cette condition objective d'exilé, le fait de n'être pas né dans le même village, et plus encore, de n'être pas né dans la même langue maternelle que ses parents, rend peut-être particulièrement apte à transmettre quelque chose d'un tout autre exil, irréductible aux avatars de l'histoire.

Toute œuvre, si c'en est une, parle en quelque façon de — au sujet de..., mais aussi à partir de... — cet exil, subjectif et partagé par tous. Chez Kafka, l'exil est présent dans la langue même, langue « déterritorialisée », pour reprendre l'expression de Deleuze et Guattari. Celle-ci nous transmet bien autre chose qu'une particularité culturelle. Elle transmet ce que Freud quant à lui, inscrit dans le discours de la science en le nommant : cette impossible condition d'aliéné/séparé que nous partageons avec l'ensemble des êtres parlants. Cet exil qui nous affecte tous, est sans espoir de retour. Il est interminable, très cher professeur, mais nous ne le savons pas.

Nous vous prions, cher et très honoré professeur Yerushalmi, de croire en nos sentiments admiratifs et respectueux.

PS : Au moment où nous achevions de vous écrire, nous apprenions que nous n'étions pas les seuls à nous sentir l'envie de débattre à propos de certains points développés dans votre texte. Nous nous retrouvons en illustre compagnie, puisqu'un texte de Jacques Derrida, *Mal d'archives*²⁵, qui vient de paraître, reprend pour les discuter, un certain nombre des thèses que vous développez dans votre ouvrage, et en particulier la notion de science juive, dont il tente d'explicitier les présupposés. Nous ne pouvons malheureusement nous prévaloir de l'avoir inspiré, ce que nous regrettons infiniment ; tout au plus pouvons-nous nous consoler à la pensée que les grands esprits se rencontrent.

Reconsidérant la notion d'archive, Jacques Derrida discute la possibilité de s'en tenir, aujourd'hui, à la critique historique traditionnelle. Il remet en question l'hétérotopie par rapport à la psychanalyse, que vous revendiquez en tant qu'historien. Peut-on aujourd'hui concevoir l'archive sans prendre en compte cette modalité majeure d'écriture de la « vérité historique »²⁶ que constitue le refoulement ? Effacement instituant une inscription, le refoulement concerne au plus près l'historien. C'est une des modalités majeures du travail de l'archive, qu'il ne peut négliger. Quant à nous, pouvons-nous oublier que le sujet de l'inconscient est l'effet de l'écriture d'une histoire, individuelle en même temps que collective, et que la cure psychanalytique elle-même consiste en l'actualisation de cette écriture toujours recommencée ?

25. Galilée, Paris, 1995.

26. On aura reconnu une expression chère à Freud dans le *Moïse...*

Tyrannie du désir et démocratie

Jean-Pierre Winter

Ce qui a servi de prétexte à cette intervention, c'est, j'imagine, la parution de mon livre : *Des hommes politiques sur le divan*, livre qui était très mal titré. À vrai dire, si j'avais eu le choix, j'aurais plutôt appelé cela : *Dix contes de la politique ordinaire*. Onze, parce que, après, j'ai dû ajouter Jospin, donc : *Dix ou onze contes de la politique ordinaire*. De quoi s'agit-il dans cet ouvrage ? De quelque chose qui, justement, à cause de ce titre, pourrait ressembler à de la psychanalyse appliquée.

De la psychanalyse appliquée, je dirai que, d'une manière générale, quand on lit des ouvrages qui sont sous cette rubrique, j'éprouve moi, la sensation qu'il s'agit d'une psychanalyse appliquée comme une paire de baffes, c'est-à-dire comme quelque chose qui vient se coller brutalement sur un sujet qui n'a rien demandé. Alors, me direz-vous, — comme me l'ont dit d'autres — « [...] Mais, justement, les hommes politiques que vous allongez sur votre divan imaginaire, ils ne vous ont rien demandé. Quelle est donc la légitimité de votre démarche ? » Si je me suis permis de commencer en citant ce livre, c'est pour essayer de développer devant vous ce qui me paraît être le bien-fondé de la démarche, ce qui la légitime.

Jean-Pierre Winter, psychanalyste, membre du Cercle freudien.

Je ne me verrais pas, par exemple, écrire un ouvrage qui s'appellerait *Les hommes (ou les femmes) de la littérature sur le divan*, ni même *Les acteurs sur le divan*. Pourquoi ? Parce que je partirais de ceci : c'est que, dans l'exercice de l'éthique de la psychanalyse, il y a un point de départ absolu : nous partons de la demande. Quelqu'un s'adresse à nous. C'est ce qui différencie, dans la plus extrême rigueur, la position du psychanalyste de la position de n'importe quel autre thérapeute. C'est que sans la demande presque violente de l'éventuel analysant, il n'y a pas d'analyse possible. On peut très bien se retrouver chez un médecin sans avoir rien demandé, ne serait-ce que, par exemple, à la suite d'un accident, où vous êtes plus ou moins invalide, ou plus ou moins dans le coma. Ça se termine à l'hôpital, chez le médecin. On peut se retrouver chez le psychiatre, à son corps défendant. On peut se retrouver chez le kinésithérapeute alors même qu'on n'en a pas envie. Mais il y a une règle absolue dans ce difficile métier — si c'en est un — de psychanalyste, c'est qu'on ne psychanalyse pas quelqu'un qui ne vient pas demander une psychanalyse. Alors, me direz-vous : « Ces hommes politiques, ils ne vous ont rien demandé ! » Voire ! C'est tout le problème.

J'ai pris cette initiative parce que je suis parti de l'idée que, quoi qu'on en pense, ce sont des demandeurs. Et ils ne nous demandent pas n'importe quoi. Certes, ils ne nous demandent pas une psychanalyse — je vais y revenir —, mais ils nous demandent rien moins que de les autoriser à diriger cette part de notre vie qui intéresse la vie publique. Ils nous demandent, démocratie aidant, de les mettre à la place du pouvoir. C'est une demande — et encore une fois, je suis bien conscient que ce n'est pas la même chose qu'une demande d'analyse —, mais c'est une demande. Et je suis rompu, par justement ce que je fais habituellement, rompu à écouter la demande, et à essayer, au-delà de la demande, de cerner ce qu'il en est du désir. L'expérience que j'en ai, c'est que l'expérience du désir qui se dévoile derrière l'analyse de la demande, ne s'exprime pas, n'a pas le même objet, ou ne se positionne pas par rapport à l'objet de la même façon que la demande.

Alors — je reviens un peu en arrière — j'ai dit : « Ce n'est pas une demande d'analyse, c'est une demande de pouvoir ». Ça aussi, cela demanderait à être explicité, mais allons vite. Une demande de pouvoir ne nécessite pas d'autre réponse que : « Oui, je te donne le

pouvoir parce que je te fais confiance », ou « non, je ne te le donne pas parce que c'est à un autre que je fais confiance ».

Comment dès lors, pouvons-nous essayer de confronter l'écoute analytique à cette demande particulière ? Je répondrai, d'une seule façon : la façon en question consiste à ne pas se positionner en tant qu'expert. Ce qui est regrettable le plus souvent dans ce qui s'appelle « psychanalyse appliquée », c'est que le psychanalyste s'y positionne comme expert, comme ayant un savoir qu'il va sortir du registre de la cure analytique, et appliquer dans un registre qui n'est pas habituellement le sien. Mais est-ce parce que l'on s'interdit d'occuper une position d'expert que pour autant, on doit se condamner à se taire ?

J'ai fait le pari que non. Et je vais essayer de vous montrer comment il m'a semblé, en lisant attentivement ce qui chez Freud relève de la psychanalyse dite « appliquée », que cela peut autoriser, légitimer une telle démarche. Et par là-même, je vais essayer de vous montrer en quoi tout ce qui se publie ou se dit sous le registre de la psychanalyse appliquée, n'est pas nécessairement de la psychanalyse appliquée au sens freudien.

Si vous vous reportez à n'importe lequel des ouvrages de Freud qui s'appelle « Psychanalyse appliquée », ou que l'on range habituellement sous ce registre, vous vous apercevrez de ceci : c'est que Freud prend appui, pour dire ce qu'il a à dire — ou ce qu'il croit avoir à dire en l'occasion —, prend appui sur un affect. Sur un affect qu'il éprouve personnellement à l'égard d'une situation donnée. La situation pouvant être une situation politique, une situation littéraire, artistique, bref quelle que soit la situation, une situation culturelle au sens large du mot. Prenons un exemple : *Le Moïse de Michel-Ange*. On pourrait se dire après tout : « Pourquoi est-ce que Freud se met en frais pour cette statue ? » dont il faut bien dire que s'il n'en avait pas autant parlé, elle n'est pas la plus intéressante de l'œuvre de Michel-Ange. Pourquoi *Le Moïse* de Michel-Ange plutôt que *La Pieta* par exemple ? Pourquoi est-ce qu'il se met en frais pour analyser, pour essayer de nous transmettre quelque chose, en prenant appui sur *Le Moïse* de Michel-Ange ?

Il le fait parce qu'il a éprouvé, lui, Freud, personnellement, quelque chose devant cette statue. Il a éprouvé, en y retournant à plusieurs reprises, un affect, il a éprouvé une terreur. La statue de Michel-Ange l'a effrayé. Et il va même plus loin, puisqu'il ajoute

120 La cruauté du concept

que, devant la statue du *Moïse* de Michel-Ange, il s'est senti à l'égal de « la racaille des Hébreux » à laquelle Moïse avait affaire quand il est descendu pour la première fois du Mont Sinaï.

Vous remarquerez, en lisant ce texte, que, contrairement à ce que l'on raconte, Freud ne s'identifie pas du tout à Moïse, mais s'identifie à « la racaille ». Ça lui va mieux, d'ailleurs, au sens où la psychanalyse n'est pas nécessairement du côté de ce qui a le pouvoir, ou de ce qui est revendiquant le pouvoir, mais plutôt du côté de ce qui est, comme il le dit dans l'exergue de la *Traumdeutung*, « du côté des enfers, du côté du marginal absolu ».

Autre exemple, *Considérations actuelles sur la guerre*. Si vous vous souvenez de ce texte, pour ceux d'entre vous qui l'ont lu, vous vous rappellerez que ça commence par l'énoncé, après la guerre de 14-18, là aussi d'un affect fort — un affect d'ailleurs typiquement freudien — : l'affect de désillusion. La guerre de 14-18 a produit chez lui une désillusion, une déception — comme on traduit quelquefois. Et c'est l'analyse de cette désillusion qu'il va poursuivre et qui va l'amener à produire *Quelques considérations sur la guerre*. De même, c'est l'analyse de son sentiment de terreur devant la statue du *Moïse* de Michel-Ange, qui va lui permettre de nous faire part de sa compréhension de ce que l'artiste a voulu y mettre.

Un dernier exemple : *Moïse et le Monothéisme*. Et c'est un exemple qui va me permettre d'explicitier ce que je vous disais, de la différence, à mon sens, entre la psychanalyse appliquée selon Freud et la psychanalyse appliquée selon le tout-venant actuel. Dans *Moïse et le Monothéisme*, Freud commence par : « Déposséder un peuple de l'homme qu'il considère comme le meilleur de ses fils n'est pas chose aisée, surtout si l'on appartient soi-même à ce peuple ». Il se trouve que jusqu'à la plus récente traduction publiée chez Gallimard, dans la collection de Pontalis, ce morceau de phrase « surtout si l'on appartient soi-même à ce peuple » avait été purement et simplement gommé. Dès lors, cela n'a l'air de rien, mais cela montre bien justement l'écart qu'il y a entre deux façons de procéder pour faire de la psychanalyse appliquée.

1. Dans un cas, il s'agirait de déposséder un peuple de l'homme qu'il considère comme le meilleur de ses fils, et de se servir pour cela de la psychanalyse, ou de ce qu'on croit éventuellement être la psychanalyse.

2. Dans l'autre cas, il s'agit de se déposséder soi-même avec les conséquences que cela aura : cela dépossédera aussi éventuellement le peuple qui considère Moïse comme le meilleur de ses fils.

Bref, la psychanalyse dite « appliquée », c'est l'engagement de la subjectivité du psychanalyste dans un objet sur lequel il a un transfert. Autrement dit, la psychanalyse appliquée se distingue de la psychanalyse habituelle, de la psychanalyse clinique, disons, en ce sens que cette fois, le mouvement transférentiel est du côté du psychanalyste. Et même, pour le dire en des termes lacaniens, mais suffisamment galvaudés pour que je n'aie pas besoin de développer : « Le sujet supposé savoir est du côté de l'objet auquel s'intéresse le psychanalyste ». Pour le dire de façon encore plus explicite : si Freud analyse, comme on dit, la statue du *Moïse* de Michel-Ange, c'est parce qu'il prête à Michel-Ange d'être un supposé-savoir, notamment — c'est très perceptible quand on lit le texte — d'être un supposé-savoir ce qu'il fait, quand il fait la statue de Michel-Ange. Avec d'ailleurs, cette limite que l'on rencontre dans les cures analytiques, qui est : ce n'est pas parce que quelqu'un est supposé savoir, qu'on est prêt à lui pardonner les erreurs qu'il fait, et notamment, le mouvement de Freud à l'égard de Michel-Ange, va jusqu'à dire, jusqu'à rencontrer le point d'impasse chez Michel-Ange qui fait qu'il se trompe ou que Freud croit qu'il se trompe sur l'interprétation du moment qu'il a cru dessiner ou sculpter sur la statue de Moïse.

En bref, je dirai : il n'y a de psychanalyse appliquée au sens freudien véritable, qu'à partir du moment où, dans le texte lui-même, dans sa texture, comme dans son énoncé, peut se lire le transfert du psychanalyste à l'égard de l'objet qu'il traite. C'est ce qui fait que son discours ne sera pas un discours imposé de l'extérieur, ne sera pas un discours en surplomb, qui se soutiendra d'un éventuel savoir analytique, mais sera un discours fortement marqué de subjectivité, d'une subjectivité tempérée par l'expérience que le psychanalyste a habituellement des processus inconscients, et notamment des siens, de ses processus inconscients à lui. Donc, vous voyez que cela fait deux façons de faire très différentes. Et, s'il n'y avait pas cet écart, s'il n'y avait pas cette différence, après tout, n'importe quel lecteur de psychanalyse un peu malin, de type universitaire rompu à la littérature et à la philosophie pourrait s'emparer du savoir analytique et appliquer ce savoir analytique à

n'importe quoi, ce qui se fait sans qu'on sache très bien si l'auteur en question a été peu ou prou analysé. Cette différence, donc, c'est la mise en jeu de la subjectivité.

Alors, il se trouve que, en ce qui me concerne, à l'égard du politique — et je l'explicité dès le début de l'ouvrage — d'une certaine façon, j'ai, moi aussi, un transfert. D'abord parce que je me suis engagé politiquement avant d'être engagé dans la psychanalyse. Et que ce n'est pas parce que j'ai « viré ma cuti » que pour autant, j'ai oublié ce qu'avaient été mes engagements. Mais plus que cela : il se trouve qu'il y a entre la psychanalyse et la politique, entre l'exercice de la politique et l'exercice de la psychanalyse, comme un lien secret. Ce lien secret, c'est que le véritable spécialiste du pouvoir, ce n'est pas le politique, c'est le psychanalyste. Parce que le psychanalyste, c'est celui qui a affaire tous les jours de son exercice au pouvoir, mais qui sait, lui, qu'il n'a jamais autant de pouvoir que lorsqu'il renonce à l'exercer. Le rapport du psychanalyste au pouvoir est fait d'un renoncement absolu à toute tentative de mettre en exercice du pouvoir. Du coup, vous comprendrez pourquoi j'ai un transfert sur les hommes politiques. Parce que cela me paraît extrêmement intéressant d'essayer de comprendre ce que sont ces gens qui ne renoncent à aucun moment au pouvoir. C'est-à-dire ces gens qui sont très précisément l'envers de ce que je fais tous les jours, ou de ce que j'essaie de faire, parce que Dieu sait que l'on peut être tenté quelquefois de commettre des bévues. Que sont ces gens qui, à aucun moment n'ont l'idée que, précisément, sauf quand ils y sont contraints, ils pourraient renoncer au pouvoir ?

Cela me fait penser à quelque chose de personnel : quand j'ai quitté à un moment donné le champ du politique, c'est parce que, plus je m'y engageais, plus j'avais de pouvoir, et plus ce pouvoir me paraissait horrifiant. Et la question donc, je pourrais la reformuler autrement. Mais c'est ma question : d'où vient que cela ne leur fait pas horreur ?

Cela ne veut pas dire que dans l'exercice du métier de psychanalyste, ce que je fais ne me fait pas horreur, mais ce n'est pas de la même horreur qu'il s'agit. Qu'est-ce qui fait qu'ils peuvent exercer ce pouvoir, sans qu'à aucun moment on sente chez eux cette vacillation qui les amènerait à se dire : « Mais qu'est-ce que je fais là ? Qu'est-ce que je suis en train de faire ? Où est-ce que je conduis tous ces gens ? Où est-ce que je me conduis moi-même en conduisant

tous ces gens ? » Eh bien, c'est un fait qu'ils ne l'éprouvent pas ! Et je dois dire que c'est au moins aussi fascinant que ce que Freud nous dit dans *L'introduction à la psychanalyse*, quand il dit — excusez l'énumération, mais elle est de Freud, et non pas de moi — que : « Ce qui est fascinant chez les assassins, les femmes et les chats, c'est qu'ils n'ont pas renoncé à cette part du narcissisme auquel nous, nous avons dû renoncer ».

Et donc, c'est ce non-renoncement qui m'a fait m'interroger. Non-renoncement d'autant plus redoutable, que l'on me demande dans le même temps de le légitimer, de lui donner de la consistance, de lui dire que je suis d'accord avec le fait qu'il ne renonce pas. Et que non seulement je suis d'accord, mais que je suis complice de cette non-renonciation. Alors vous comprendrez que, vu comme cela, j'aie été amené, au moment où des élections présidentielles se préparaient, à me dire : « Mais de quoi s'agit-il dans tout cela ? À quoi est-ce que chacun d'eux ne veut pas renoncer ? Et en quoi est-ce que chacun d'eux me demande de le soutenir dans son absence de renoncement ? »

C'est pour cela que j'ai fait ce qui m'a demandé finalement pas mal de travail, à savoir : d'aller y voir d'un peu plus près, d'écouter quel était le nœud de cette affaire dite « de la démocratie ». Démocratie que si l'on avait pu jouer sur les mots dans un tract, j'aurais écrit plutôt comme cela : « Des-mots-cratie ». Pour faire le lien avec le fait qu'il y a justement entre la démocratie et la psychanalyse des affinités. Ces affinités tiennent à ceci que c'est probablement le système politique, la démocratie, dans lequel la plus grande place est faite au pouvoir des mots. Et que la psychanalyse, comme vous le savez, ce n'est rien d'autre que de donner aux mots tout leur pouvoir.

Alors, vous allez me dire : « Encore un lacanien qui vient la ramener sur le pouvoir des mots ! » Mais je voudrais vous montrer rapidement, que ce que je suis en train de vous dire là, ce n'est pas lacanien, ou ce n'est pas seulement lacanien, c'est d'abord freudien. Même s'il est clair que Freud, au moins pour une part, doit beaucoup à Lacan. Dans *L'introduction à la psychanalyse* — difficile de trouver plus freudien — Freud dit, page 7, la chose suivante : « Le traitement psychanalytique ne comporte qu'un échange de paroles entre l'analysé et le médecin. Le patient parle, raconte les événements de sa vie passée et ses impressions présentes, se plaint,

confesse ses désirs et ses émotions. Le médecin s'applique à diriger la marche des idées du patient, éveille ses souvenirs, oriente son attention dans certaines directions, lui donne des explications, et observe les réactions de compréhension ou d'incompréhension qu'il provoque ainsi chez le malade. L'entourage inculte de nos patients [cela pourrait dater, mais ça reste encore à peu près vrai] qui ne s'en laisse imposer que par ce qui est visible et palpable, de préférence par des actes tels qu'on en voit se dérouler sur l'écran du cinématographe [c'est probablement l'un des rares textes où Freud fait allusion au cinéma] ne manque jamais de manifester son doute quant à l'efficacité que peuvent avoir de simples discours "en tant que moyens de traitements". Mais cette critique est peu judicieuse et illogique. Ne sont-ce pas les mêmes gens qui savent d'une façon certaine que les malades "s'imaginent" seulement éprouver tel ou tel symptôme ? »

Il est vrai que ce sont ceux qui habituellement mettent en doute le fait que l'on puisse soigner par des mots, qui se trouvent être en même temps, ceux qui vous disent : « Tu t'écoutes trop ! Ce sont des choses que tu t'imagines ! » Et Freud ajoute : « Les mots faisaient partie primitivement de la magie. Et de nos jours encore, le mot garde encore beaucoup de sa puissance de jadis. Avec des mots, un homme peut rendre son semblable heureux ou le pousser au désespoir. Et c'est à l'aide de mots que le maître transmet son savoir à ses élèves, qu'un orateur entraîne ses auditeurs et détermine leurs jugements et décisions. Les mots provoquent des émotions... » Vous voyez que Freud ne dit pas que les mots traduisent des émotions mais bien que les mots provoquent des émotions, « ... et constituent pour les hommes le moyen général de s'influencer réciproquement. Ne cherchons donc pas à diminuer la valeur que peut présenter l'application de mots à la psychothérapie, et contentons-nous d'assister en auditeurs à l'échange de mots qui a lieu entre l'analyste et le malade ».

Je retiendrai pour l'instant deux choses qui me paraissent fondamentales dans cette longue citation :

- la première, c'est l'insistance de Freud à parler du pouvoir des mots, comme fomenteur d'émotions ;
- la deuxième, c'est qu'il met, il aligne un certain nombre de gens qui savent utiliser ce pouvoir des mots capable de susciter des émotions, et en font un usage. Certes, pas toujours le même, mais en font un usage chacun dans son domaine, à savoir :

1. Le maître dans la relation à l'élève ;
2. L'homme politique, dans la relation à ceux auxquels il s'adresse ;
3. Le psychanalyste, ou le psychothérapeute dans la pratique de la cure.

On retrouve là — je ne sais pas s'il l'a fait volontairement — les trois métiers que Freud qualifie d'impossibles :

1. Éduquer ;
2. Gouverner ;
3. Psychanalyser.

Qui sont précisément les trois métiers qui ne tiennent qu'au pouvoir des mots.

C'est la raison pour laquelle — bien que j'aie imaginé qu'on m'en ferait le reproche, évidemment —, quand je me suis intéressé à ces hommes politiques, je ne me suis intéressé qu'à leur dire, à ce qui est public de leur dire. Qu'est-ce qu'ils disent ? Ou plus exactement : qu'est-ce qu'ils nous disent ? Et qu'est-ce qu'on peut entendre dans ce qu'ils nous disent ?

Et quand je dis : « Qu'est-ce qu'on peut entendre ? » ce n'est pas quand on a une science quelconque, fût-ce la psychanalyse, à sa disposition, mais : qu'est-ce qu'on peut entendre, même si on ne sait pas qu'on entend ?

Parce que le pouvoir des mots tient à ceci : c'est que vous ne vous sentez pas happés par les mots. Vous ne savez pas, au moment où les mots exercent sur vous leur influence, que vous êtes sous l'influence des mots de l'autre. C'est bien pour cela que, quand il s'agit de vous en défaire, il faut une cure analytique. Et c'est bien pour cela que, dans la cure, quand vous arrivez et que vous dites : « Je suis angoissé(e), mais je ne sais pas par quoi », c'est que, le plus souvent, il vous a été dit, ou vous avez entendu, ou bien vous vous êtes dit quelque chose à vous-même, précédant la séance, quelque chose, avec des mots pour le dire, auxquels, sur le moment, vous n'avez pas prêté attention, mais auxquels votre inconscient, lui, a prêté plus qu'attention, et vous a signalé qu'il y avait là un danger. Quel danger ? Généralement : le danger de perdre votre désir, et de vous retrouver au service du désir de l'autre !

Alors, plus il y a de démocratie, plus ce jeu avec les mots va avoir de la place. Moins il y a de démocratie, plus le pouvoir va avoir besoin, pour s'exercer, d'autres forces que la seule force des

mots. Plus il y aura de tyrannie — vous m'excuserez de dire une telle banalité —, plus il y aura de police, plus il y aura d'armée. Plus il y aura de totalitarisme, plus il y aura de groupes constitués pour contrôler la société par elle-même. Plus un système sera économiquement éloigné de la démocratie, plus les contraintes du système économique pèseront lourd sur les sujets, au détriment des mots. Seulement, ne me faites pas dire ce que je n'ai pas dit. Je ne vous ai pas dit que les mots vous veulent du bien. C'est pourquoi la démocratie n'est pas un système parfait.

Parce que en ce qui concerne les mots, c'est une grande différence entre la démocratie et la religion. Dans la religion, si on prend par exemple l'Évangile de saint Jean : *Au début était le Verbe*, le Verbe fonctionne comme un synonyme de Dieu. Donc, vous remarquerez qu'en l'occurrence, Lui, son pouvoir, c'est un pouvoir de Dire. Ce n'est même pas un pouvoir d'existence. Donc, le *Au début était le Verbe*, manifeste déjà une certaine connaissance de ce que, précisément, cela vient des mots. Mais le sous-entendu dans la religion, c'est que ce Verbe, Il vous veut du bien ! Et que Dieu, pour le dire simplement, c'est d'abord le Bon Dieu !

L'expérience des mots dans l'analyse permet de moduler cet optimisme béat pour se rendre compte que les mots ne nous veulent pas que du bien, et que, comme le dit Freud, à sa manière : « Les mots peuvent nous pousser vers le bonheur, mais peuvent aussi nous pousser au désespoir ». Et je dirais, indépendamment de l'intentionnalité consciente.

Alors, voici que ces hommes politiques, pour nous séduire, c'est-à-dire pour obtenir de nous cette légitimité qu'ils nous demandent, utilisent des mots. Et dans le travail que j'ai fait, j'ai essayé de m'en tenir à cette part des mots qui est publique, c'est-à-dire celle que tout un chacun, soit entend dès qu'il ouvre son poste de radio ou de télévision, soit lit dans les journaux, soit, s'il veut être un peu plus au parfum, peut trouver en lisant telle ou telle biographie qui n'a pas été dénoncée comme étant fausse. Et alors je dois dire que je suis tombé sur une véritable mine, qu'il n'y avait qu'à se baisser pour ramasser, que c'est fou ce que ces gens-là peuvent dire de choses à des gens qui ont manifestement décidé qu'ils n'en écouteraient rien. Mais il faut dire aussi que le système est organisé pour qu'il soit garanti qu'ils en écoutent le moins possible.

Par exemple, un homme politique important vient, fait un discours à la tribune, ou à la télé et vous énonce un certain nombre de choses qu'il a l'intention de faire, ou promet de faire ou qu'il imagine qu'il fera. Vous l'écoutez pendant un quart d'heure, vingt minutes ou une demi-heure, et après, dès que c'est fini, il y a un petit coup de *Marseillaise* ou équivalent, et vous avez un guignol qui vient et qui vous dit : « Voilà ce qu'il faut retenir de ce qui a été dit ». Et en trois phrases, il vous résume ce qui est essentiel dans ce que vous avez écouté. Seulement, qu'est-ce qui vous garantit que vous, en écoutant, vous n'avez pas entendu autre chose que ce qu'on vous impose d'entendre ? Que vous n'avez pas enregistré, à l'insu de ceux qui arrivent avec un mode d'emploi de l'écoute, que vous n'avez pas entendu justement, l'insu de celui qui parle ?

Alors quand je dis que c'est une véritable mine, cela tient au fait que les hommes politiques aujourd'hui, dans les démocraties — ce n'est pas seulement en France, mais enfin, ramassons là où on est — sont dans la situation de l'histoire que raconte Freud dans *Le mot d'Esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Cette histoire connue, je vous la rappelle : il s'agit d'un homme qui, en Pologne, en rencontre un autre sur un quai de gare, et qui dit : « Ah, bonjour ! Où vas-tu ? » Et l'autre répond : « Je vais à Cracovie ». « Tu vas à Cracovie ? Mais quand tu me dis que tu vas à Cracovie, c'est pour que je croies que tu vas à Lemberg. Mais moi, je sais que tu vas à Cracovie, alors pourquoi tu mens ? »

Je dis que les hommes politiques sont pris dans la même discursivité. C'est-à-dire qu'ils peuvent se permettre de dire la vérité parce que, habitués comme nous sommes, à considérer qu'ils sont tous des menteurs, qu'ils disent la vérité ou un mensonge, c'est de toute façon un mensonge que nous entendrons. De sorte que nous n'y prêterons absolument aucune attention. Et au cas où quand même on serait tenté d'y prêter la moindre attention, regardez ce qui se passe aujourd'hui. Quand M. Chirac, manifestement ne fait rien de ce qu'il a promis pendant la campagne présidentielle, vous avez dans tous les journaux de France et de Navarre, la possibilité de lire qu'il ne faut tout de même pas confondre des propos de campagne avec des paroles de président. Il nous est dit, au cas où on l'aurait oublié, que les propos de campagne, c'est de la parole verbale, c'est fait pour causer, c'est fait pour séduire, ce n'est pas fait pour être appliqué ! De sorte qu'aux prochaines élections, maintenant que nous voilà prévenus, nous écouterons encore moins ce qui

se dira, si tant est qu'on en écoute encore quelque chose, puisque, de toutes façons, nous savons que cela n'a strictement rien à voir avec ce qui va se passer !

Cette situation, qui, d'une certaine manière, pourrait être drôle, ne l'est pas si l'on considère qu'elle contribue à dévaloriser considérablement, justement, le pouvoir des mots dans les démocraties — notamment en France — à faire que chacun, peu à peu, se dise que tout cela c'est de la parlotte, et qu'il faut passer à l'action. Et quand on en vient à penser qu'il faut passer à l'action, eh bien, on s'engouffre du côté de la tyrannie. Ce n'est donc pas seulement rigolo — c'est-à-dire que d'une certaine manière, ça l'est —, mais c'est aussi extrêmement grave parce que, d'une certaine manière, plus nous avançons dans le temps, plus un ensemble de considérations, amène la société dans laquelle nous vivons à dévaloriser totalement le sens de la parole, le sens des mots, le pouvoir des mots, l'engagement de tout ce qui est du registre du symbolique.

Alors, ceci n'est pas indifférent à ce qu'est vraiment le pouvoir, dans son essence. J'ai trouvé dans un dictionnaire, un lexique du vocabulaire de la Bible hébraïque, une chose tout à fait étonnante. Vous savez que l'hébreu fonctionne comme une langue basée sur des racines, comme l'arabe ; que ces racines, en hébreu, sont trilittérales ; et que, pour passer d'un mot à l'autre, d'un sens approchant à l'autre, on décline ces trois lettres, en les ponctuant différemment, en les vocalisant différemment, puisque l'hébreu n'emploie pas, n'écrit pas de voyelles. Eh bien, il se trouve que les trois lettres : *M*, *CH* et *L* qui forment le mot *michol*, qui veut dire « avoir le pouvoir » selon la façon dont elles sont déclinées, signifient aussi : « parler en paraboles », « user de proverbes », « faire régner », « rendre semblable » ou « devenir semblable ».

Eh bien, dans ce raccourci biblique, on a quelque chose qui noue littéralement les trois registres qui sont en jeu dans le pouvoir :

1. Régner.
2. Parler de façon à susciter le sentiment qu'on a affaire à une énigme. C'est-à-dire, rendre énigmatique sa parole pour assujettir l'autre à cette énigme.
3. Et faire que tous ceux qui écoutent cette parole, par le fait même qu'ils sont livrés à la même énigme, deviennent des semblables.

Si vous y réfléchissez trente secondes, vous verrez que cela correspond à peu près à ce que dit Freud dans *Psychologie collective* et

analyse du moi, où il dit que « finalement ce qui se passe dans une foule de plus intéressant, c'est l'identification des sujets entre eux ». Eh bien, c'est déjà dans cette racine.

Alors, tout cela nous mène donc à faire ce constat que c'est par les mots et par l'usage qui en est fait que le maître s'impose à nous. Seulement, il faudrait cesser de se prendre uniquement pour des récepteurs passifs de la parole des hommes politiques ou de quelque homme de pouvoir que ce soit. D'où vient que nous soyons si prompts à leur déléguer cette légitimité qu'ils réclament ? Est-ce parce que ce pouvoir des mots est tellement irrésistible que, quoique nous en ayons, nous ne pouvons pas faire autrement que de nous y soumettre ? Ou est-ce parce que, d'une certaine manière, cela nous arrange ? Cela nous arrange au sens où nous troquons, ou nous troquerions une soumission à cet ordre des mots qu'incarne le pouvoir, contre une autre soumission qui nous coûterait finalement plus cher. Si je pose la question comme cela, c'est parce que j'ai la réponse.

Ma réponse, c'est que, effectivement, ce que Dostoïevski appelait dans *Les Possédés*, « la pensée servile », c'est-à-dire notre capacité incommensurable à désirer être soumis — et je peux dire que chaque fois que j'ai l'occasion d'en faire l'expérience, les bras m'en tombent ! — cette capacité à désirer être soumis rencontre évidemment la capacité prétendue de l'homme politique à soumettre. Je dis bien « prétendue » parce que chacun d'entre vous sait bien que, par exemple, il n'y a pas de grand homme pour un domestique ; que tout grand homme a, lui aussi, son point de servilité, généralement à l'égard de sa conjointe, mais quelquefois à l'égard de son papa ou de sa maman ; qu'il garde ainsi un petit coin dans lequel ce n'est pas lui qui exerce le pouvoir. Mais oublions cela et mettons-le de côté provisoirement.

De quoi sommes-nous l'esclave, quand nous donnons le pouvoir même à quelqu'un que, finalement, nous ne considérons pas comme capable de l'exercer ? C'est, par exemple en France, ce qui s'est passé aux dernières élections, où seulement 20 % des Français, au premier tour, votent pour un homme, à qui ils vont donner le pouvoir au deuxième tour. Ce qui fait que 80 % des Français pensent qu'il ne pouvait pas avoir le pouvoir, mais vont le lui déléguer

quand même ! Cela nous soulage parce que cela nous débarrasse d'une tyrannie bien plus grande, dont habituellement nous ne voulons rien savoir, et qui est la tyrannie du désir, de notre désir. Au fond, que se passe-t-il en politique ? Sinon que, justement, on fait un échange : « Jouis du pouvoir que je te donne, à la condition que tu me libères de l'esclavage dans lequel je suis à l'égard de mon désir. » On pourrait dire que c'est le contrat qu'on passe avec un homme politique. Comment l'illustrer ?

Je vais l'illustrer par l'inverse. Après tout, Freud s'y est exercé, je ne vois pas pourquoi on ne suivrait pas ses traces. Je vais prendre un passage biblique que probablement vous connaissez bien. C'est la sortie d'Égypte, et les dix Plaies d'Égypte. De quoi s'agit-il, tel que c'est raconté en tous cas ? D'un peuple, dont on nous dit qu'il est esclave d'un Pharaon redoutable, d'un vrai dictateur ; que ce peuple se reconnaît — mais si on lit bien le texte, on s'aperçoit qu'il ne se reconnaît pas tant que ça — mais enfin, il aurait un Dieu qui ne serait pas le même que celui, justement, de ce maître qu'est le Pharaon. Ce Dieu décide que, bon, ça va, ce peuple a été suffisamment esclave, et que maintenant, il faut qu'il sorte. Et il désigne, pour le faire sortir, un homme, élevé à la cour du Pharaon, mais d'ascendance juive, un Hébreu. Et, à cet homme-là, il va confier la tâche dont on oublie trop souvent qu'elle est double :

1. Convaincre le Pharaon de laisser son peuple sortir. Ça, c'est ce qu'on retient de l'histoire en général. Mais il y a une autre tâche beaucoup plus redoutable :
2. Convaincre ces esclaves qu'il serait bien pour eux de sortir d'Égypte.

Et là où Freud, non ! Moïse (excusez le lapsus qui vient à point nommé) là où Moïse va rencontrer les plus grandes difficultés — lapsus que je n'interpréterai pas, mais dont je dirai que s'il est là justement, c'est que, si j'ai dit tout à l'heure que Freud ne se prenait pas pour Moïse, cela ne veut pas dire que moi, je ne prends pas Freud pour Moïse ! Donc, ce peuple, il va falloir le convaincre qu'il est esclave. Et si vous avez quelques souvenirs du film de Cecil B. de Mille, vous vous rappelez qu'il n'est pas convaincu du tout ! C'est-à-dire que la tâche la plus importante de Moïse, ce n'est pas de convaincre le Pharaon, c'est de convaincre le peuple. Or, que se passe-t-il ? Tout tient uniquement au pouvoir des mots. Moïse va

parler au Pharaon. Dieu — et il faut évidemment s'entendre sur ce que cela veut dire —, en l'occurrence, c'est un trou. Quand Moïse Lui dit : « D'accord, je vais y aller, mais je vais leur dire que je viens de la part de qui ? » Dieu lui répond : « Tu diras que tu viens de la part de Celui qui est. » Vous imaginez l'homme politique qui arriverait aujourd'hui et qui dirait : « Je viens de la part de Celui qui est et c'est pour vous libérer du libéralisme économique ! » Vous voyez un peu. Ce serait à peu près la même histoire !

Non seulement, il le choisit pour aller parler au Pharaon, mais il le choisit bègue, histoire de corser le problème ! Si vous relisez le texte, vous voyez que Moïse y est désigné, littéralement en hébreu comme « incirconcis de langue », c'est-à-dire affecté d'un redoutable défaut de langage qui fait qu'il ne pouvait même pas parler. De sorte qu'à la cour du Pharaon, il est obligé d'y aller avec son frère, Aaron. Et au Pharaon, c'est Aaron qui va dire ce que Moïse lui dit de dire que Dieu lui a dit de dire ! Ça se complique un peu. Bref, oublions la complexité de la chose. Il se retrouve devant le Pharaon et lui dit : « Laisse partir mon peuple ! » Cela, vous le connaissez, on en a fait une chanson, *Let my people go*.

Pharaon est d'accord, et puis il se ravise. Alors, Dieu n'est pas content, et il envoie une première plaie d'Égypte. La plaie d'Égypte, ici, d'une certaine manière, on s'en moque. Ce qui nous intéresse, ce sont ses conséquences. Et les conséquences, au fur et à mesure des dix plaies, à chaque fois, sont que le Pharaon va durcir l'esclavage. On nous raconte qu'au début, quand ils construisaient les pyramides, ils avaient des briques. Ensuite, le Pharaon leur dit : « Puisque vous voulez partir, les briques, maintenant, vous les fabriquerez vous-mêmes ! » Puis, à la deuxième fois : « Non seulement vous les fabriquerez vous-mêmes, mais vous irez vous-mêmes chercher la paille et le sable dont vous avez besoin pour les faire », etc.

Et, petit à petit, cet esclavage devient de plus en plus étouffant, mais cela laisse supposer qu'au départ, ce n'était pas comme ça. Alors, on pourrait presque dire : « Mais de quoi il se mêle, Moïse ? » Ces gens, après tout, n'étaient pas si mécontents. On pourrait dire qu'ils ne savaient pas qu'ils étaient esclaves. Ils vont le découvrir au fur et à mesure du processus de libération.

Seulement, tout cela, c'est pour arriver à ceci — sauf si on lit le texte en traduction française car alors, cela nous échappe totalement — que ce que propose Moïse, ou Dieu par l'intermédiaire de Moïse,

aux Hébreux, ce n'est pas la liberté. Il leur propose de devenir esclaves de Dieu dans le désert. Ce n'est pas la même chose que de devenir libres ! Le mot, le verbe qui est employé, c'est le même que celui qui sert à désigner leur situation à l'égard du Pharaon, *hoved* : devenir l'esclave de Dieu dans le désert. Alors, on peut se poser la question : qu'y a-t-il à gagner dans cet échange ? Entre être l'esclave du Pharaon dans un pays arrosé par le Nil, et finalement, relativement confortable, pour aller se transporter dans ce désert, au nom d'une promesse, promesse sur laquelle on pourrait gloser longtemps, mais enfin, quand il leur promet d'aller dans un pays où coulent le lait et le miel, à savoir ce qui allait devenir la Palestine, il ne leur promettait quand même pas la Suisse ! Que vont-ils gagner ? Et en plus ils n'en veulent pas ! Comme en témoigne l'histoire des explorateurs, quand ils arrivent, le premier souci qu'ils ont, c'est de faire marche arrière. D'où le fait qu'ils vont passer quarante ans dans le désert ! On comprend qu'ils hésitent ! On comprend l'histoire du veau d'or. On comprend que, en bref, on ne naît pas monothéiste, on le devient, et que cela coûte cher, que c'est un effort.

Monothéiste, en l'occurrence, qu'est-ce que cela veut dire ? On peut prendre cela dans un sens relativement métaphorique, cela veut dire : « en rapport avec le désert », c'est-à-dire avec un lieu où il n'y a rien, avec le vide. Non pas avec le service des biens, même si ce sont les biens minimum, comme ceux que peuvent posséder les esclaves, mais sans plus de biens du tout, autres que le rapport à son propre désir, le désir d'y être, d'y aller, et d'aller vers une terre promise, c'est-à-dire justement vers une terre qu'on ne connaît pas. Et pour cela, faire le chemin qu'il faudra faire, quel que soit le prix à payer. Avec ces petits incidents de parcours qui n'ont l'air de rien. Mais, par exemple, Moïse lui-même, quand les Hébreux râlent parce qu'ils n'ont même pas à boire, Dieu lui dit de parler au rocher, pour obtenir de l'eau. Il parle au rocher, croyez-vous ? Pas du tout ! Sous la pression de ces Hébreux qui n'ont pas renoncé aux biens matériels, il frappe le rocher. C'est-à-dire qu'il fait un acte, un acte de tyran. Et la conséquence pour lui sera que lui n'entrera pas dans la terre promise.

Alors, cela, c'était pour illustrer à l'envers mon propos. C'est le chemin — je dirai d'une façon métaphorique, ou en tous cas, je l'exploite dans ce sens-là — c'est le chemin qui va du renoncement à

son désir dans l'esclavage, à l'insistance du désir dans le désert. Eh bien, celui que nous faisons en politique, c'est le chemin inverse. C'est-à-dire que, pour être débarrassés de notre rapport au désert qui nous habite, loin d'être le désert dans lequel on habite, nous sommes prêts à nous soumettre à tous ces petits pharaons qui ne demandent que cela, que nous les établissions, pour qu'ils nous protègent du désir fondamental dans lequel nous sommes pris. Bref, pour qu'ils nous débarrassent du désir au nom de tout ce que vous voulez, au nom de l'amour, au nom de la démocratie, au nom des biens économiques, au nom du confort, confort bourgeois, etc.

Thierry de Montaigne

L'acte psychanalytique ou le droit ?*

Thierry de Rochebonne

« Je paie ma dette à la société », dit le détenu. Cette phrase banale, communément admise à des degrés divers par tous ceux qui la reprennent (visiteurs de prison, familles, victimes, journalistes), prend un tout autre relief lorsqu'un psychanalyste l'entend. Elle n'appelle pas de sa part une opinion sur la justesse du rapport entre le crime et la peine. Ce qu'il entend, c'est qu'il n'y aurait plus à y revenir, que la faute se résorberait sans reste dans la peine idéale.

Alors que peut venir à un père incestueux l'envie de revoir sa fille, comme avant (où est le mal ? me dit-il), tout autre chose peut venir à la bouche d'un détenu à propos de son procès, de son enfance, de ses rêves ou du crime qu'il a commis ; voilà qu'il est question d'une « opération blanche », d'une transaction automatique vide d'humanité — ou de sa fiction puisque celui qui prononce cette phrase est peut-être le seul à y croire... Mais tout concourt au silence. Et cette phrase met à l'ombre pour quelques années la parole, et la vérité, au profit d'un certain confort partagé.

Thierry de Rochebonne, psychanalyste, membre du Cercle freudien.

* Texte rédigé à partir d'un exposé présenté aux journées de l'APUI sur le juridique et l'analytique, les 1^{er} et 2 juin 1996.

En préambule à ce travail qui s'appuie sur plusieurs années d'écoute psychanalytique de détenus, je voudrais dire que, pour tous ceux d'entre nous qui s'aventurent largement hors de leur cabinet et se confrontent au discours médical, au discours social, au discours sur l'éthique ou même au discours médiatique, et cela *dans les lieux mêmes où ils ont cours*, la « mise en œuvre et la mise en acte » de la psychanalyse ne vont pas d'elles-mêmes. Elles génèrent à la fois une forte demande et une résistance équivalente à l'égard du psychanalyste, en même temps qu'en lui-même sa propre résistance à la psychanalyse s'y trouve autant relancée que son désir de psychanalyste. J'entends ici par résistance la définition qu'en donnait Serge Leclair dans un entretien publié dans *Patio* : « La résistance, c'est bien celle qui est résistance à entendre le signifiant autrement que dans sa fonction significative, à l'entendre dans sa puissance que j'appelle de fission ». Puisse cela nous guider !

La question de la présence d'un psychanalyste à l'intérieur d'une prison requiert l'articulation d'au moins deux champs : le juridique et l'analytique.

J'ai cru longtemps pouvoir situer l'un par rapport à l'autre, concevoir des ponts, en soutenant qu'il n'y avait de présence possible d'un psychanalyste en prison qu'après le procès, dans les établissements pour peine et non en maison d'arrêt où sont incarcérés les prévenus et les condamnés à de courtes peines. C'était une manière de me démarquer de l'exercice plus courant des psychothérapeutes qui exercent en maison d'arrêt, là où la souffrance psychique des détenus est patente et où la « fiole »¹, est largement utilisée.

Je pensais aussi que l'écart qui se creuse entre la date de libération initiale, conséquence directe de la sentence, et la date de libération effective, écrite, rayée, modifiée au fil des grâces, des remises de peine, de l'aménagement de la peine, était une bonne représentation d'un espace-temps au sein duquel l'acte psychanalytique était envisageable.

J'avais appelé cet écart le « lapsus du droit », et il me semblait qu'un analyste pouvait se tenir là, dans ce « ratage » du juridique, celui que pervertit par exemple Maître Vergès lorsqu'il déclare que deux ans de remise à peine à Omar Raddad équivalent à quatre années et demie de prison au moins.

1. En prison les psychotropes sont prescrits en gouttes pour éviter leur stockage par les détenus.

Aujourd'hui je crois que la répulsion des deux champs est bien plus forte encore : dans un cas, le droit, la culpabilité est établie, elle mérite sanction, punition selon les usages sociaux en cours ; dans l'autre, en psychanalyse, la culpabilité préexiste à la faute, elle est révélée, élaborée et peut-être pensée. Seul Colombo peut-être, dans les meilleurs épisodes, réussit parfois ce tour de force d'humaniser un criminel en lui révélant, en même temps qu'il l'établit pour d'autres, sa culpabilité et ce, d'une manière telle que Colombo lui-même ne s'y sent pas étranger.

Et j'ai retrouvé mes réticences anciennes à attribuer une « fonction clinique » au droit, comme le proposent les travaux de Legendre qui rencontrent un large écho dans les milieux de la justice. Legendre écrit dans son livre *Le crime du caporal Lortie* que le temps du procès est celui de la « restitution au sujet de son image fondatrice » ou celui de « l'élaboration de la culpabilité ». Je le cite plus longuement : (p. 157) « En pratique, on peut voir combien, dans un procès, pourrait être opérant de raisonner les expertises en termes d'économie œdipienne du sujet appelé, si j'ose dire, à nettoyer son lien à la Référence, dans un lieu judiciaire, un lieu ritualisé. Les matériaux sont là : il a été noté que Lortie a toujours voué un "respect considérable" à sa mère et l'on sait plus qu'il n'en faut sur Lortie père, avec lequel le fils rejoue son identification, c'est-à-dire son propre rapport à l'identité. Il s'agit de recoller les morceaux de la scène œdipienne et de faire entrer le fils parricide sous la Loi, c'est-à-dire d'aider ce fils, né d'une mère, à naître aussi d'un père. Les expertises et la sentence prennent dans ce contexte valeur à la fois d'interprétation, au sens psychanalytique du terme, et de notification de la loi du Père. Subjectivement, c'est là que Denis Lortie reprend, après la traversée de l'acte fou, le fil ténu, un moment rompu, de la vie ».

Eh bien, pour ma part, je pense qu'il n'y a pas de fonction clinique du droit.

Je ne crois pas possible de raisonner les expertises juridiques en termes d'économie œdipienne du sujet. Au reste, l'humanisme du droit, ses traditions, ses ressources éthiques propres, ne devraient-ils pas inviter les psychanalystes à plus d'humilité ? La psychanalyse se sait fondamentalement étrangère à la fonction de juger. Son exigence est d'une tout autre nature, énoncée dans la règle fondamentale, elle trouve sa source dans la pratique déséquilibrée de la cure et dans son ressort, l'amour de transfert. Il s'agit de promou-

voir l'œdipe comme structure du sujet parlant et non pas d'asseoir sur l'œdipe une certaine idée du droit.

Là où Legendre semble dire : « Il n'y a que des fils, seul le juridique peut faire entrer ces fils sous la Loi entendue comme symbolique »², j'oppose que ces fils ont des pères et, qu'ils aient ou non affaire à la Justice, ces « fils » sont inscrits dans le champ symbolique. La psychanalyse n'apporte rien à la Justice qui possède d'ailleurs son corps de lois écrites, ses canaux, ses occasions, ses arguments... La démonstration du livre de Legendre ne paraît pertinente que parce que le caporal Lortie est psychotique, ainsi que l'a démontré J.C. Maleval.

À cet égard, s'il y a une injonction de la psychanalyse à l'égard du juridique, elle se résume à la nécessité de juger aussi les psychotiques. Tout donne en effet à penser que ceux-ci n'ont pas d'inscription dans le champ symbolique. Et rien ne permet de penser qu'il faille exclure qui que ce soit a priori du champ social à l'occasion, plus qu'humaine, du jugement. D'un point de vue clinique, l'intérêt du jugement d'un psychotique a d'ailleurs été démontré.

La psychanalyse freudienne se déduit de la situation transférentielle. Le droit se sait étranger à cet amour. Je pense donc qu'il n'y a pas plus de fonction clinique du droit que de fonction juridique à la psychanalyse.

*
* *

C'est une autre manière de m'approcher de cette question que je propose maintenant, en m'intéressant aux expertises produites pour un procès d'assises. J'ajoute que ces expertises font partie des pièces qui suivent les détenus durant toute leur incarcération et qu'elles sont déterminantes, en Commission d'application des peines, là où le juge décide des remises de peine et donne un avis pour les libérations conditionnelles. Je précise que je n'ai pris connaissance de quelques-unes d'entre elles qu'après avoir cessé de recevoir des détenus en prison.

En voici quelques extraits émanant tous d'experts différents.

« La personnalité de l'intéressé appartient au registre des personnalités pathologiques impliquant des failles de structuration

2. *Le crime du caporal Lortie, (Traité sur le père)*, Paris, Fayard, 1989, pp. 117 à 119 et 190

psychique, relatives à ce qui vaut comme organisateur psychique, à savoir le complexe d'Œdipe et de castration. La position de Monsieur X, à l'égard de l'interdit de l'inceste et la conception qu'il se fait de l'exercice de la fonction paternelle témoignent de ce défaut d'organisation et soulignent les linéaments d'une organisation perverse de la personnalité. Son mode de fonctionnement psychique relève par ailleurs des caractéristiques propres à la personnalité narcissique ainsi qu'une vulnérabilité dépressive.

Ce qui prévaut dans sa conduite incestueuse et qui provoque la quasi-inexistence d'un sentiment de culpabilité, c'est la non-valeur (pour lui) accordée à l'interdit de l'inceste par défaut d'intégration, d'inscription antérieures et internes d'une telle prohibition. Frappé tendanciellement d'inexistence, l'interdit d'agir de façon incestueuse ne pouvait être qu'inopérant et non observable. La reconnaissance de cet interdit ne serait que tardive et strictement intellectuelle. »

« Il critique peu son "amour" pour sa fille adoptive, tout en reconnaissant intellectuellement, que ce qu'il a fait vivre à ses deux filles est répréhensible. L'interdit de l'inceste, loi fondamentale, n'est pas chez lui intériorisé. »

Notons le « pour lui » entre parenthèses et les virgules autour de « loi fondamentale »...

« Sur un plan psychiatrique, on ne retrouve rien là qui s'apparente à une affection névrotique organisée. Il n'y a pas d'éléments psychotiques et ce n'est pas un pervers au sens psychopathologique du terme. En effet, cette transgression est isolée, et dans l'existence de Y., on ne trouve rien qui le montre prenant du plaisir à refuser la loi. Il est responsable de ses actes dont il a toujours connu la gravité. »

Il n'est pas dans mon propos d'ironiser sur le contenu de ces expertises, et il faut savoir qu'elles sont plus que jamais réclamées par les magistrats, et pas seulement pour les crimes sexuels, par les juges d'application des peines (JAP) en particulier, qu'elles sont lues et relues par les surveillants, les éducateurs, les directeurs de prison. Le langage dont elles usent fait on ne peut plus appel aux concepts psychanalytiques, non sans rigueur conceptuelle d'ailleurs. Elles finissent par encombrer les dossiers, personne n'ose s'en débarrasser, elles sont vides de sens pour leurs lecteurs, intraduisibles, et on finit par dire d'elles qu'elles sont « bonnes » ou « mauvaises ».

Mais je n'ai qu'une idée très vague des critères qui leur sont appliqués pour cette classification. À ma question, il m'a été répondu que si elles laissaient entendre que la personne n'était pas bien dans sa tête, alors, c'est qu'elles étaient mauvaises...³. Mes propos ici sont rebattus, mais il faut s'arrêter pour constater que ces expertises se concluent presque toutes par « une psychothérapie devrait permettre à Monsieur X. d'élaborer... » En voici quelques exemples :

« Monsieur R. nous signale s'être engagé depuis sa détention dans une démarche thérapeutique auprès d'un psychologue du service médico-psychologique régional du centre pénitentiaire de Fleury-Mérogis. Il importe que ce travail thérapeutique soit maintenu et poursuivi librement une fois sa peine accomplie. Monsieur R. possède les aptitudes intellectuelles nécessaires à une telle entreprise, à charge pour lui de prolonger et de maintenir intacte cette intention soignante, qui demeure malgré tout frappée d'intellectualisation. »

« S'il parvenait à se donner un meilleur niveau de stabilité affective, notamment en confiant ses difficultés psychologiques anciennes à un psychologue, et s'il s'abstenait de toute prise de boissons alcoolisées, il faciliterait sa réadaptation ultérieure. »

« Un abord psychothérapique de soutien est à envisager si le sujet s'y prête. »

« Il pourrait bénéficier ultérieurement, s'il en faisait lui-même authentiquement la démarche, d'une psychothérapie à visée maturative. »

Il y a là quelque chose de tout à fait important puisque, dans le même mouvement qui exécute la psychanalyse, en la mimant, une indication, presque une adresse est formulée de manière somme toute assez précise. Il s'agirait quand même de remarquer le caractère purement théorique de ces adresses qui n'engagent ni l'expert ni le juge mais qui rassurent tout le monde. Que penser de ces hommes qui véhiculent la fiction d'une thérapie salvatrice dans cet univers dominé par le mal et la cruauté ?

Je prétends, pour ma part, que seule une attention scrupuleuse au cadre peut faire pièce à cette dénégation de ce qui fait vivre le psychanalyste.

3. À quand les expertises œdipiennes dans l'Éducation nationale comme aides à la décision pour les conseils de classe statuant sur le passage d'un élève en classe supérieure ?

Dans le monde carcéral, tout est alors à inventer, depuis la manière dont un détenu pourra s'adresser à l'analyste pour demander un rendez-vous jusqu'à la manière dont une fin pourra être trouvée à ce qu'il convient tout de même mieux d'appeler des entretiens liminaires à une psychanalyse au sens que M. Penneteaux donne à ceux-ci d'« ouverture à l'ouverture de l'inconscient ». Et ce n'est pas si différent de ce que nous tentons de faire dans des situations et avec des dispositifs plus classiques puisqu'il nous faut bien quand même travailler sans cesse les questions du setting, du paiement, de l'adresse, de l'absence, etc., jusqu'à ce que parfois l'inconscient se fasse enfin entendre et permette à la cure d'avancer.

*
* *

Je n'ai pas trouvé de meilleure illustration à tout cela que le film de K. Kieslowski, *Tu ne tueras point*, cinquième épisode de son *Décatalogue*.

Je vous en rappelle succinctement le scénario : un chauffeur de taxi graveleux est sauvagement assassiné dans la banlieue de Varsovie par un jeune homme erratique, sans qu'il n'y ait, semble-t-il, d'autre mobile à ce crime que le vol du véhicule. Condamné à mort à l'issue de son procès, ce jeune homme est exécuté par pendaison dans la prison où il est incarcéré, non sans qu'il y ait rencontré ni qu'il ait parlé à quelqu'un, en la personne de son avocat, quelques minutes avant son exécution.

Le film est bouclé en cinquante minutes, divisé en deux parties égales, et Kieslowski ne laisse guère de répit au spectateur auquel il n'épargne ni l'une ni l'autre des deux morts, ni la difficulté à tuer dans l'un et l'autre cas, ni la résistance qu'offrent les deux êtres dans leur chair à l'instant de leur mort. Lorsque le film s'achève, il ne reste au fond que l'avocat... et la misère.

Ce film n'a rien d'un réquisitoire contre la peine de mort. Il met en scène un criminel et sa victime, puis un condamné et son bourreau non sans s'ouvrir, après le procès, à la rencontre entre un avocat et son client.

C'est de cette rencontre que je voudrais vous parler. Elle est préparée, comme toujours au cinéma, par toutes sortes d'indices que le réalisateur distille au fil de ses plans : ceux-ci tiennent à la personnalité de la victime, méprisée par les siens, méprisante pour

eux, pour ceux qui habitent sa banlieue, pour sa femme dont il jette à un chien les casse-croûtes qu'elle a préparés, pour cette brave dame dont il effraie les fidèles compagnons.

La figure du criminel n'est pas plus attachante, il est décrit violent, sans humanité, crachant dans son café, balançant une pierre d'un pont, provoquant ainsi un accident sur une voie rapide. Lui aussi fait peur aux pigeons qu'une vieille dame a bonheur à nourrir, traîne son désœuvrement dans la ville sans prêter attention aux vivants qu'il croise.

Le jeune avocat échapperait-il à cette ambiance glauque et morose, lui qui réussit son examen sans se renier, sans céder à son aversion pour un système pénitentiaire dont il n'accepte pas la sévérité ? Rien n'est moins sûr, car l'on apprendra que sa plaidoirie, si brillante fût-elle contre la peine de mort, aura été vaine.

« Depuis Caïn », avait-il dit à son jury à lui, celui qui lui permettrait d'exercer sa profession, « aucun châtement n'a réussi à améliorer le monde ». Nous apprenons tout de même incidemment qu'à l'issue de cet examen, il avait été prendre un café dans le même lieu et au même moment que le futur criminel...

Si bien qu'à l'issue du procès, dont on ne voit que l'instant où la cour se retire après avoir énoncé son verdict — et c'est là tout le génie de Kieslowski —, il se penche une seconde à la fenêtre du palais de justice, aperçoit son client que l'on reconduit en prison et l'appelle par son nom, « M. Lazar », par son prénom ensuite, « Yatzek », juste pour lui adresser un signe de main.

« Yatzek, c'est lorsque vous m'avez appelé par mon prénom que j'ai demandé à vous voir », lui dira le condamné au début de l'entretien qu'ils ont dans sa cellule, long plan immobile qui reste dans la mémoire du spectateur longtemps après la fin de la projection : « Vous avez vu ma mère ?

- Oui, répond l'avocat.
- Elle pleurerait ?
- Oui, asseyez-vous, dit l'avocat.
- Elle a dit quelque chose ?
- Non, elle n'a fait que pleurer.
- Vous pourriez la revoir ? demande Yatzek. J'ai failli pleurer quand vous m'avez appelé par mon prénom à la sortie. C'est pour ça que je vous ai fait venir.
- C'est vrai. Je disais au tribunal..., commence l'avocat.

— Je ne sais pas, je n'ai pas écouté. C'est juste quand vous m'avez appelé... Ils étaient tous contre moi... Et ici aussi.

— Non, contre ce que vous avez fait, dit l'avocat.

— C'est la même chose, je voudrais qu'elle me cède sa place dans le caveau familial pour qu'on m'enterre, le prêtre a dit que c'était possible même après ce que j'ai fait... »

Une première intervention d'un surveillant interrompt l'entretien :

« Avez-vous fini ?

— Non, pas encore », répond l'avocat.

Et l'entretien reprend :

« Vous disiez ? demande l'avocat.

— Qu'il y avait trois places dans le caveau, reprend Yatzek Lazar. Il y a mon père et Maryzia y est depuis cinq ans, elle a été écrasée par un tracteur. Elle avait douze ans. Le conducteur était un copain, on avait bu de la vodka et quand il est parti, il l'a écrasée dans un pré. Je me disais ici, je me disais que, si elle avait vécu, ça ne serait peut-être jamais arrivé, je ne serais pas parti. C'est ma sœur, ma seule, moi aussi c'était ma préférée, tout aurait pu tourner autrement peut-être.

— Peut-être ? interroge l'avocat.

— ... (silence).

— Ça n'aurait pas eu lieu », interprète alors l'avocat.

À ce moment de leur dialogue, un grand bruit se fait entendre. Yatzek Lazar et son avocat tournent ensemble la tête vers la porte, vers le gardien qui pénètre dans la cellule. « Le directeur et le substitut demandent si ça y est », assène le gardien. L'avocat se lève et hausse le ton :

« Dites-leur que je ne dirai jamais que ça y est.

— Vous ne le direz jamais ? s'étonne le gardien.

— Jamais », prononce l'avocat.

La scène s'achève ici, l'entretien, on le devine, continue encore, mais nous n'y avons plus accès. Lorsqu'il est extrait de sa cellule, Yatzek parlera encore à l'avocat de cette photo de Maryzia, un peu rayée, qu'il avait donnée à un photographe peu avant son crime.

*
* *

Alors, voilà un avocat désarmé, il a fini son travail, le jugement est prononcé. Il fait un long trajet pour aller dans la cellule de son client, lui propose de s'asseoir et commence à l'écouter. Non parce que telle était son intention, mais parce qu'il s'était autorisé à l'appeler par son prénom sans savoir trop pourquoi ni où cela le mènerait. Et son client avait entendu qu'on l'appelait et avait convoqué l'avocat afin que celui-ci le reçoive ; l'avocat a essayé de dire ce qu'il avait à dire comme avocat, l'argument de sa plaidoirie. Mais cela n'intéressait pas son client, ce n'était pas de cela qu'il voulait parler. Il s'est mis à parler de sa mère, de son père et de sa sœur. Et l'avocat a dû se mettre à l'écoute, il a dû garantir un cadre pour cette écoute, en éloignant les intrus ; il a risqué une interprétation qui en disait plus que ce qu'il aurait voulu dire, et s'est finalement affranchi de l'univers carcéral et judiciaire. « Dites-leur que je ne dirai *jamais* que ça y est. »

Au cœur de la prison, dans les murs, les clefs, les hiérarchies, les règlements, les rituels, s'est constitué un espace où la parole d'un sujet s'est déployée selon les règles de l'association libre, et cette parole fut entendue sans jugement par un homme ayant abandonné tout savoir préconçu.

La dernière scène du film de Kieslowski, après l'exécution donc, nous montre l'avocat désemparé et seul.

N'était-ce pas un espace psychanalytique que ce jeune avocat ouvrait et balisait pour son client, une poche où le droit n'entre pas, ni ne peut, ni ne souhaite le faire ? Le droit, le juridique peuvent en compliquer ou en favoriser la création, il vaut donc mieux s'en préoccuper, mais à mon sens, ils ne pourront jamais mettre la psychanalyse en danger, celle qui se risque encore à inventer son cadre, car c'est bien au psychanalyste qu'il reviendra toujours d'énoncer cette règle fondamentale, inapplicable certes, mais qui facilite toujours autant l'accès au savoir inconscient.

Verde : notes sur les implications actuelles de la reproduction assistée*

Paola Mieli

« Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra
son giunto, lasso, ed al bianchir de colli,
quando si perde lo color ne l'erba :
e'l mio desio però non cangia il verde. »

Dante, *Canzoniere*, 44 (CI)

Au comble de la prostration — elle ne peut plus dormir sans être réveillée par un cauchemar d'étouffement qui se répète — au comble d'un état d'angoisse qui la pousse au bord du suicide, Rachel arrive chez l'analyste après plusieurs tentatives pour être enceinte. Elle a déjà vu quatre spécialistes et le dernier insiste pour essayer la deuxième insémination *in vitro*. Rachel n'a pas d'ami fixe et, des pères potentiels de l'enfant qu'elle veut désespérément, elle ne vante que les qualités physiques. Ce sont des hommes sur lesquels elle ne peut compter, mais qui, de fait, ne comptent pas dans sa quête. En revanche, c'est au médecin spécialiste qu'elle se confie.

Paola Mieli, psychanalyste, New York, membre fondateur et présidente de l'association psychanalytique *Après Coup*.

* Version française d'un article publié dans M.M. Chatel ; M. Fiumanó ; P. Mieli ; G. Ricci ; A. Santosuosso, *Limmacolata fecondazione*, Edizioni La Tartaruga, Milan, 1996.

Son état de prostration est frappant, comme l'est l'insistance de ses questions, son insistance à vouloir tout savoir à propos de la maternité, du miracle de la vie comme elle l'appelle, et son va-et-vient d'un médecin à l'autre avec l'impression qu'une ultime échéance approche. Il faudra cinq mois d'entretiens réguliers pour qu'émergent, sur le fil tendu des rêves qui la réveillent en sursaut, les circonstances de sa naissance ; dernièrement, elle a appris qu'elle n'est pas la fille biologique du père qui l'a élevée, elle, seul fruit d'une transgression maternelle dans un mariage dont sont nés cinq enfants. Le déroulement de l'analyse la poussera à découvrir son père biologique dans le médecin de famille, *ce même médecin* qui avait aidé sa mère à la mettre au monde.

Limitons-nous ici à relever qu'à travers son désir de maternité, Rachel interroge le désir maternel, le désir de sa mère en tant que femme et en tant que mère ; elle interroge dans le médecin le désir de l'homme, le désir du père. Elle interroge en même temps la vérité dont le fait qu'elle soit au monde est le fruit ; vérité qui, parce qu'elle fut cachée, n'a cessé de marquer toute sa vie. Inutile de dire qu'écouter sa demande en promettant la réussite d'une fécondation assistée revient à éluder la question qui la sous-tend et à renforcer les raisons de l'infécondité psychique ; cela revient à pousser Rachel vers *l'acting-out*.

Marie-Magdeleine Chatel de Brancion a largement montré, dans son livre *Malaise dans la procréation* et dans une série d'articles sur le même thème, que l'avènement de la fécondité humaine ne se réduit pas à un simple phénomène bio-physiologique, à une rencontre anonyme de gamètes¹. La fertilité est le résultat d'un ensemble surdéterminé d'éléments qui reposent sur le réel du corps, mais qui impliquent des registres différenciés ; phénomène de nature universelle, elle s'inscrit dans la spécificité de l'histoire individuelle comme précipité d'une constellation de signifiants inconscients, d'événements symboliques, d'éléments imaginaires et réels qui caractérisent l'unicité de la vérité subjective. L'aspect magique de la conception condense le caractère contingent et accidentel d'une rencontre, une rencontre des sexes qui est une rencontre entre un homme et une femme, chacun avec une histoire particulière ; une rencontre qui devient une occasion de vie : ouverture, chute, déhis-

1. M.M. Chatel de Brancion, *Malaise dans la procréation*, Albin Michel, Paris, 1993. Voir aussi *Feminine Sexuality : A Dilemma*, Clinical Studies, New York, 1995.

cence. En ce sens, l'avènement d'une conception est une chose qui traverse les générations ; il localise une certaine relation vis-à-vis de la maternité qui remonte de la fille à la mère, de la mère à la grand-mère, soulignant un rapport précis entre féminité et maternité, mais aussi l'apparition d'une fonction paternelle qui se charge d'une transmission symbolique entre générations.

On a remarqué qu'au moment même où, grâce aux nouvelles découvertes de la médecine, la femme acquiert la liberté de programmer et de décider de sa maternité, de l'interrompre, de la reporter, elle doit compter avec un nouveau problème, le problème de l'infécondité. Diverses statistiques montrent que, souvent, au moment où une femme veut un enfant, auquel elle a jusque là renoncé, elle n'arrive pas à l'avoir. Naturellement nous ne nous référons pas ici aux dysfonctionnements organiques et encore moins à des conséquences biologiques provenant du recours à la contraception ou à l'avortement.

L'infertilité en tant qu'effet de la « programmation » nous intéresse ici dans la mesure où elle met en lumière un aspect fondamental de ce que nous pouvons définir comme « temporalité de la maternité ». En intervenant sur la temporalité subjective, les méthodes contraceptives révèlent l'écart existant entre volonté et désir ; elles mettent à nu le fait que la temporalité du désir est logique et non pas linéaire ou décisionnelle. On confond la possibilité de contrôler la procréation avec l'idée de pouvoir programmer un enfant selon son bon plaisir, en se donnant l'illusion que la propre fécondité puisse être dictée par une décision rationnelle. Il faut tout de suite préciser que ces remarques n'impliquent pas du tout une critique de l'utilisation de la contraception et encore moins la suggestion d'un retour à un mytique « état naturel » de la reproduction. Mais s'il vaut la peine de se pencher un instant sur le rapport existant entre contrôle et fécondité, c'est parce que l'application des nouvelles technologies médicales au corps de la femme met radicalement en évidence la vérité de la division subjective : c'est-à-dire le fait que l'être humain est habité par un savoir que la pensée consciente ignore et dont les effets ne peuvent être évités par aucune décision rationnelle. Le temps de la maternité fait que l'instant de la conception condense en un battement logique la mise en place de la série de signifiants qui caractérisent une certaine rencontre, qui inscrivent cette rencontre dans une histoire de générations.

Par conséquent, la clinique analytique ne cesse de montrer que l'infécondité peut disparaître au cours d'un traitement.

Au début de l'année, le *New York Times* a publié une série d'articles consacrés à ce qui a été défini à juste titre comme *The Fertility Market*, le « marché de la fécondité »² : il est plus ou moins notoire que le domaine de la fécondité assistée représente avant tout l'occasion d'un business exorbitant. Il faut relever que les articles en question — source d'informations intéressantes dont je me servirai pour ces notes — ne mentionnent aucunement les causes psychologiques possibles de ce qu'ils définissent comme « *infertility* ». L'idée que des raisons subjectives d'ordre non organique puissent se traduire par l'infécondité est exclue a priori. Ce qui est accepté et qui n'est pas discuté est la définition courante d'*infertility* énoncée par le milieu médical américain : par « infécondité » on entend « *an inability to conceive after a year of unprotected sexual relations* », « l'incapacité d'être enceinte après une année de rapports sexuels sans protection »³. Un fait acquis, donc ; et on ne discute ni la justesse ni les conséquences de cette définition. Partant de l'acceptation de cet énoncé, à la fin de l'année fatale, tout médecin a le devoir de conseiller à ses patientes qui désirent avoir un enfant de recourir à des traitements fécondants ou de commencer le cours de la reproduction assistée. La possibilité d'interroger le contexte subjectif de la patiente, en l'envoyant, par exemple, chez un psychanalyste avant qu'elle ne s'engage dans la voie de l'intervention médicale, n'est même pas envisagée.

On ne croit pas aux motivations psychologiques de l'infécondité, mais c'est commode de ne pas y croire. Au cours d'une discussion passionnée sur les nouvelles manipulations génétiques possibles — domaine différent de la fécondation assistée mais qui, sur le plan éthique et social, a des conséquences voisines —, un médecin immunologiste me disait récemment qu'au bout du compte, le mobile de la recherche scientifique est le désir de savoir. Seulement voilà : comment se fait-il que ce désir va seulement dans une certaine direction et qu'a priori, on préfère exclure une connaissance, comme la connaissance analytique, qui ne s'arrête pas uniquement aux facteurs génétiques, physiologiques ou aux facteurs de l'environnement,

mais qui interroge en même temps la complexité de la réalité subjective ? On répond en s'appuyant sur la béquille des données empiriques et mesurables : « *Nihil erit in intellectu quod non prius fuerit in sensu* », selon la formule bien connue de l'empirisme lockiste. Mais on oublie la suite : « *nisi intellectus ipse* » (« sauf l'intellect même ») ce qui montre sans vergogne le fond idéaliste de cette doctrine de la connaissance. Cela vaudrait la peine de sonder le fond d'un certain empirisme scientifique contemporain, qui, agrippé à la Vérité de la Statistique, écrit Nature avec un N majuscule ; ce qui lui permet de faire de grosses recettes et d'avoir la conscience tranquille vis-à-vis des implications éthiques de ses actes.

Naturellement, il s'agit d'une position qui peut se soutenir de façon très habile parce que, non seulement elle alimente un business de milliards de milliards, mais aussi parce que, à sa façon, elle répond à la demande des utilisateurs de la science médicale. Alimenter l'ignorance et la croyance est bien utile à une certaine réalité économique de la médecine. Devant une impasse, on cherche un « *quick fix* ». La promesse faite par un certain discours scientifique appliqué au domaine de la médecine consiste à pouvoir résoudre rapidement non seulement la maladie, mais tout type de malaise, tout type de difficulté psychique ou physique, grâce à une intervention sur le réel du corps — qu'il s'agisse de la pharmacologie, de la chirurgie, de la manipulation génétique et ainsi de suite. Une solidarité s'établit entre la logique de la science médicale et la logique du symptôme qui fait appel, précisément, à une intervention sur le corps. Dans le cas de l'infécondité, nous voyons les pratiques de la reproduction assistée renforcer la conviction subjective mentionnée ci-dessus, à savoir que pour faire un enfant, il suffit de le vouloir. Peu importe ensuite qui le veut, que ce soit la femme, son compagnon, le médecin, la clinique. Patientes et médecins partagent la même foi en un sujet totalement rationnel transparent à lui-même ; on répond au symptôme par le symptôme et on en perpétue les racines.

Le discours médical actuel sépare la maladie du malade ; il fait de la maladie son objet d'étude privilégié, au détriment du malade. En réduisant le symptôme à la maladie dont on croit qu'il est le signe, en le traitant indépendamment de la subjectivité qui le manifeste, on relègue l'individu au second plan. Une telle scissure entre malade et maladie, en acte dans la logique qui anime diverses pra-

2. T. Gabriel ; F.R. Lee ; J. Hoffman ; E. Rosenthal, *The New York Times*, « The Fertility Market », 7, 8, 9, 10 janvier 1996.

3. T. Gabriel, *The New York Times*, *ibid.*, 7 janvier 1996, p. 18.

tiques de reproduction assistée ou de manipulation génétique, est flagrante dans le domaine des applications technologiques actuelles soutenant la « *Life Extension* », le prolongement de la vie. Aux États-Unis, la situation est, à ce propos, tragiquement paradoxale. Des malades mourants sont maintenus en vie sans discrimination grâce à des appareils envahissants qui n'épargnent ni souffrances physiques ni souffrances morales. Le défi du savoir médical à la mort, qui s'appuie sur l'idéologie scientifique et sur la religion, n'hésite pas à mettre entre parenthèses dignité et douleur humaines⁴.

Il faut dire que les psychanalystes, et ici je me réfère en particulier à la situation aux États-Unis, ont leur part de responsabilité dans l'établissement de l'alliance entre malaise individuel et déni collectif, par exemple, dans le fait que la pharmacologie ou la chirurgie prennent pied progressivement pour répondre à différents problèmes subjectifs, du malaise quotidien à ce que l'on nomme la santé mentale. Formés traditionnellement à l'enseigne de l'idéal scientifique, plusieurs d'entre eux confondent le traitement avec des prescriptions éthiques et comportementales. Leur conviction intime est que, pour que les choses fonctionnent, l'inconscient doit se traduire dans le conscient ; et le texte de cette traduction est connu d'avance. Il n'est donc pas étonnant que cette psychanalyse aboutisse à une pratique vouée à l'échec et que les patients s'adressent à d'autres « docteurs ».

Selon le *National Center for Health Statistics*, l'infécondité est un état qui touche actuellement 4,9 millions de couples américains.

4. À propos de la séparation entre maladie et malade faite par le discours médical, voir J.P. Lebrun, *De la maladie médicale*, 1995. Et aussi : A. Galbiati, *Communication « pas scientifique » sur le discours médical, la science et la psychanalyse*, présenté à l'Après-coup, New-York, 21 mars 1996, bientôt publié. Sur le triste paradoxe de l'extension de la vie grâce à l'utilisation aveugle d'appareils spécialisés, voir l'article « Study Finds Doctors Refuse Patients' Requests on Death », the *New York Times*, 22 novembre 1995, pp. 1 et C7. Malgré la diffusion aux États-Unis de la pratique du *Living Will*, déclaration légale grâce à laquelle on se protège en état de santé contre des traitements médicaux d'urgence et de réanimation en cas de déchéance physique ou de maladie mortelle, l'article montre comment les médecins continuent à mal interpréter et à ignorer délibérément les requêtes de leurs malades. Il en résulte qu'un nombre énorme de personnes meurent seules, dans de grandes douleurs, souvent reliées à des ventilateurs mécaniques dans des services d'hôpitaux de soins intensifs. Comme le dit le docteur Knaus, directeur du département de *Health Evaluation Sciences* de l'université de Virginie, Charlottesville : « The hospital culture is geared to high-tech treatments. The philosophy is, we have all these machines available and we have to use them » (« La culture des hôpitaux encourage la technologie de pointe. La philosophie est la suivante : nous avons ces machines à notre disposition, nous devons les utiliser »).

Toujours selon la même source, dans 40 % des cas, c'est la femme qui s'avère inféconde, dans 40 %, c'est l'homme et dans 20 % des cas, la stérilité est inexplicable. Selon l'avis de la médecine spécialisée, environ 50 % des couples en question peuvent être aidés au moyen de systèmes traditionnels, les *low-tec treatments* (médicaments, insémination intra-utérine, chirurgie) et les autres 50 % ont besoin de ce que l'on appelle ART, technologies de reproduction assistée (qui comprennent : *in vitro fertilisation*, *gamete introfallopian transfer*, *zygote introfallopian transfer*, *micromanipulation*, *intracytoplasmic sperm injection*, *crypreserved embryo transfer*, *egg donation*, *surrogacy*).

De 1981 à nos jours, aux États-Unis, 40 000 enfants sont nés par l'intermédiaire de la fécondation *in vitro* et par des pratiques semblables ; un chiffre, dit-on, cinq fois inférieur à celui de la France, où la reproduction assistée est garantie par la Sécurité sociale⁵. Aux USA, 85 % du coût de ces pratiques sont à la charge du patient. Le prix d'une fécondation *in vitro* ou d'un GIFT (*gamete introfallopian transfer*, où un mélange d'ovules et de sperme est inséré dans la trompe utérine) varie entre 7 500 et 15 000 dollars ; il faut tenir compte du fait que ces cycles sont souvent répétés. Le prix d'un cycle de fécondation par donation d'ovules varie, lui, entre 14 000 et 20 000 dollars, suivant la rétribution de la donneuse (généralement entre 1 500 et 3 000 dollars), des frais légaux et du traitement médical. Le coût d'une maternité de substitution dépend principalement du prix de la mère porteuse, généralement entre 10 000 et 20 000 dollars ; ne sont pas compris dans ce chiffre les frais médicaux pour la mère porteuse ni pour la mère légal, les frais d'hôpitaux ni les frais légaux.

La reproduction assistée s'inscrit dans le vaste marché actuel du commerce du corps humain. Le développement des technologies biologiques a favorisé l'explosion de l'industrie des matériaux corporels. Grâce à la diffusion de greffes d'organes et de fœtus, grâce à l'emploi de matériaux fœtaux en médecine et en cosmétologie, grâce aux technologies de reproduction et aux manipulations génétiques, certaines parties du corps — des organes au sang, des tissus aux cellules — font aujourd'hui l'objet d'une industrie de dimension mondiale qui rapporte des milliards de dollars de bénéfices⁶.

5. T. Gabriel, *The New York Times*, *ibid.*, 7 janvier 1996, pp. 18-19.

6. Voir à ce sujet A. Kimbrell, *The Human Body Shop*, Harper, San Francisco, 1993. Il vaut la peine de dénombrer certaines des parties du corps pouvant faire l'objet de

Les recettes relatives au marché des technologies de reproduction sont telles qu'hôpitaux et cliniques rivalisent pour offrir le meilleur de la reproduction assistée, souvent grâce à la publicité des pourcentages de réussite qui ne correspondent pas aux données réelles. En 1994, par exemple, le *Mount Sinai Medical Center* de New York a payé 4 millions de dollars pour des procès intentés par des patients qui accusaient cet hôpital d'avoir menti sur le pourcentage de réussites obtenues dans l'insémination *in vitro*. Le business relatif au marché des ovules, du sperme et de la maternité de substitution a vu prospérer une série d'agences se consacrant à la rencontre entre donneurs et receveurs — le *Center for Surrogate Parenting and Egg Donation* à Beverly Hills en est un exemple connu. On a assisté à l'apparition d'un nouveau type d'entrepreneurs dénommés *donor brokers*, comprenant des avocats, des infirmiers et des psychothérapeutes qui, moyennant honoraires, s'engagent à trouver le donneur ou la mère porteuse idéale.

S'il vaut la peine de reporter ici ces données, c'est pour attirer l'attention sur la portée réelle et actuelle de la reproduction assistée. Il faut se rendre compte qu'en réfléchissant sur les conséquences des nouvelles techniques de fécondation, nous ne discutons pas d'hypothèses concernant une réalité future mais nous discutons d'une réalité en cours. Non seulement nous avons déjà affaire à une nouvelle réalité de l'infécondité dérivant, en partie, des effets du contrôle des naissances sur la temporalité de la conception ; non seulement nous sommes aux prises avec des symptômes provenant de l'alliance entre malaise subjectif et connaissance médicale appliquée à des fins thérapeutiques, mais aussi idéologiques, politiques et lucratives ; de fait, nous sommes plongés dans une réalité sociale où beaucoup de nouvelles naissances sont le fruit de l'application de technologies de pointe. Pour beaucoup, la question de leur propre naissance — question qui, en soi, soulève en tout cas une quantité d'interrogations — s'inscrit dans un nouveau contexte. Et ce nouveau contexte mérite qu'on s'y arrête. C'est du point de vue des enfants venus au monde grâce aux nouvelles technologies appliquées que nous essayons de présenter quelques considérations.

commerce : cornée, divers composants de l'oreille, cœur, valvules, poumons, pancréas, foie, reins, estomac, 206 types d'os, cartilages divers, 66 000 kilomètres de vaisseaux sanguins, etc. Kimbrell rappelle le cas de William Norwood, âgé de vingt-deux ans, tué lors d'un cambriolage en 1985 ; des parties de son corps furent greffées sur 52 personnes différentes. *A posteriori*, on s'aperçut que Norwood était séropositif.

Tout être humain fait partie d'un contexte social déterminé qui définit l'univers symbolique auquel il appartient. Dès l'instant de sa conception, il occupe une place précise dans la trame de rapports qui caractérisent le monde de sa mère, de son père, de leurs familles. Outre une hérédité génétique, l'enfant reçoit une hérédité culturelle et ambiante, caractérisée par la vérité historique et matérielle des générations qui l'ont précédé. Que sa conception ait été accidentelle ou planifiée, l'être humain est de toute façon marqué par les circonstances qui ont donné lieu à sa naissance, il est de toute façon marqué par les désirs de ceux qui ont voulu le conduire à la naissance, qui ont voulu sa vie et son développement. Son identité sera définie non seulement par une carte génétique précise mais aussi par une carte symbolique qui l'inscrit dans une histoire — celle de sa famille, de sa race, de sa langue, de son pays, de sa localité géographique. Elle prendra forme au cours d'un processus dialectique d'identification et de différenciation entre soi et l'autre qui suit le déroulement de la vie individuelle.

En mettant l'accent sur l'hérédité génétique d'un côté et en donnant une priorité absolue à la reproduction de l'autre, la médecine appliquée au domaine des nouvelles manipulations génétiques ou à celui de la reproduction assistée ne tient pas compte de la totalité et de la complexité des composantes qui définissent l'identité subjective.

En se contentant de considérer carte génétique et facteurs concernant le milieu (géographiques, alimentaires et ainsi de suite), elle ne tient pas compte de la transmission d'une hérédité symbolique entre les générations. Tout être humain compte avec une hérédité génétique *et* symbolique et développe son propre moi en un rapport dialectique constant avec le monde extérieur. Les symptômes subjectifs, des symptômes psychiques aux symptômes somatiques, représentent souvent l'une des façons dont ce compte s'exprime.

Que dire donc de la réalité à laquelle les enfants des technologies nouvelles ont affaire ? La première constatation est qu'ils peuvent être confrontés à une nouvelle définition de la notion de famille. Par le biais des nouvelles technologies, cinq personnes différentes peuvent participer directement à la naissance d'un enfant : la femme qui procure les ovules, l'homme qui procure le sperme, la femme qui porte le fœtus, la femme et le partenaire qui élèvent l'en-

fant. Certains se demandent alors « ce que signifie être mère, père, membre de la famille »⁷.

La question est abordée avant tout d'un point de vue légal ; on essaie de définir les rôles devant la loi. La situation aux États-Unis varie selon les différents États. Par l'intermédiaire de centres spéciaux, les donneurs d'ovules ou de sperme opèrent la plupart du temps dans l'anonymat ; d'un point de vue légal, leur prestation finit au moment de la rétribution. Toutefois, de nombreux couples inféconds rencontrent les donneurs. Ils demandent des donneurs qui présentent des caractéristiques particulières et pas seulement du point de vue de la santé ou de la race : des donneurs qui aient, par exemple, une certaine stature ou une certaine couleur de cheveux, qui professent une certaine religion ou pratiquent certains sports, qui excellent dans les sciences ou dans les lettres. Parfois, les donneurs sont des amis. Dans le cas des mères porteuses, la loi veille avant tout à ce que la femme ne puisse revendiquer aucun droit sur l'enfant qu'elle a porté et mis au monde. Elle a un contact direct avec les parents légaux de l'enfant durant la grossesse ; parfois, s'ils le désirent, elle reste en contact même quand l'enfant grandit.

Bref, la loi décide qui est le père et qui est la mère. Elle définit une fonction symbolique et civile indépendante, du moins en partie, de la réalité biologique ; ce qui n'est pas une nouveauté, vu que des décisions semblables ont été prises pendant des années en matière d'adoption. Il faut noter que cette fonction symbolique ne correspond pas toujours à des sexes différents : les couples en question, dans certains cas, peuvent être du même sexe.

Mais la réalité biologique compte, et pas seulement du point de vue génétique. Il va de soi qu'elle compte d'un point de vue génétique. Posséder un certain bagage génétique plutôt qu'un autre est une chose qui définit un aspect fondamental de l'unicité individuelle ; savoir ou ne pas savoir de qui provient ce bagage génétique peut avoir des répercussions à la fois médicales et psychologiques. Chaque cas clinique le prouve, sans qu'il faille recourir à l'exemple de nombreux enfants adoptés et élevés dans d'heureuses circonstances, dont le besoin de connaître leurs origines finit par déterminer l'évolution de la vie.

De quelles vicissitudes du désir, tel enfant est-il le fruit ? Face à cette question, nous nous apercevons que la réalité de la reproduc-

7. E. Rosenthal, *The New York Times*, *ibid.*, 10 janvier 1996, pp. 1 et C6.

tion assistée met en cause une dynamique du désir à sa façon inédite. S'il est vrai, comme nous l'évoquions ci-dessus, que cinq personnes peuvent participer directement à la conception de l'enfant, au moins autant de vicissitudes du désir entreront en ligne de compte dans sa naissance. Celles des parents civils, qui ont tant fait pour l'avoir, avec le poids de l'infécondité de l'un ou de l'autre, de la signification de cette infécondité dans l'histoire de chacun d'entre eux. Les vicissitudes du désir de la mère porteuse, qui accepte ce rôle pour se sentir « *a good soldier* » « un bon soldat » — comme le déclare Monica Loustslot, deux fois mère porteuse et une fois donneuse d'ovules⁸ — ou pour renouveler l'extase de la grossesse, ou pour payer les études des enfants. Les vicissitudes du donneur de sperme ou de la donneuse d'ovules, qui se sentent motivés par l'amitié, par l'amour, par un sentiment de toute-puissance, par la volonté de peupler le monde ou par l'idée de l'argent facilement gagné.

À la trame de désirs s'exerçant chez les protagonistes d'une procréation assistée, il faut ajouter le poids du désir du médecin qui les coordonne et les suit ; du médecin qui, à la question soulevée par l'infécondité, répond en assumant le rôle du père créateur.

Comme cent ans de pratique analytique l'ont montré, le fait que l'être humain vienne au monde à cause du désir de l'autre (parents, membres de la famille, contexte socioculturel et ainsi de suite) et que, dans la misère de sa prématurité physiologique, il soit en mesure de survivre uniquement grâce à ce désir, est une chose qui détermine radicalement l'orientation de l'identité subjective. Que le désir de l'homme soit le désir de l'autre, est une des conséquences de cette condition structurelle. Le drame du névrosé se définira toujours par rapport à un règlement de comptes avec le désir dont il est le fruit et dont il doit payer la dette symbolique. Qu'il en ignore le poids ou qu'il le reconnaisse, cela ne l'empêchera pas de s'y heurter à chaque instant. Disons que le malaise de sa condition humaine sera soulagé de reconnaître la trame dont il est le fruit et dont il fait partie ; cette reconnaissance lui permettra d'interrompre une certaine transmission de symptômes entre générations.

Les circonstances d'une naissance par reproduction assistée ne seront donc pas sans conséquences. Mais on peut ajouter tout de

8. J. Hoffman, *The New York Times*, *ibid.*, 8 janvier 1996, p. 10.

suite : comme ne sont pas sans conséquences les circonstances de toute naissance. Exact. Seulement, s'il vaut la peine de se pencher sur cette question, à la lumière des nouvelles techniques de reproduction, c'est parce que le discours actuel de la médecine appliquée à ce secteur ignore, ou feint d'ignorer, les implications éthiques et symboliques de ses actes. Il ignore la portée des vicissitudes du désir des parents, des membres de la famille, du contexte d'origine sur les nouvelles naissances. Éclaircir cette réalité, en prendre acte est un moyen de mesurer les conséquences de cette nouvelle situation sociale, pour en jauger sérieusement les implications éthiques et cesser de se bander les yeux.

Avec ingénuité et embarras, on se demande que dire aux enfants nés par le biais de la reproduction assistée. Selon le *New York Times*, parmi les parents d'enfants conçus par fécondation *in vitro* au centre médical de l'université de Yale entre 1982 et 1992, 8 % ne veulent pas révéler à leurs enfants les circonstances de leur naissance, 26 % sont indécis à ce sujet et 66 % se préparent à en parler. À ce propos, le docteur Dorothy Greenfeld déclare qu'il y a des personnes qui se sentent à l'aise pour en parler et d'autres pas et, qu'en tout cas, nous ne savons pas s'il est important de discuter avec les enfants « The circumstance of their conception — who was on top — which we normally don't do », « les circonstances de leur conception, qui était dessus et dessous durant l'acte sexuel, ce que nous ne faisons pas généralement »⁹. Affirmation déconcertante, surtout parce qu'elle est prononcée par la directrice du service psychologique du Yale Center for Reproductive Medicine. Elle révèle avec candeur ce qui lui semble être une équivalence évidente : parler de la naissance dans une éprouvette est la même chose que parler des détails d'un rapport sexuel. Nous apprenons qu'aux yeux de ce médecin, il n'y a aucune différence entre l'acte sexuel et la rencontre d'ovules et de sperme dans un verre ; la mécanique est la même, et les faits sont les faits. Mais sourire sur ce qu'une telle vision dévoile de l'univers érotique de celle qui la défend, n'enlève rien au fait qu'elle alimente l'idéologie et la pratique de la reproduction assistée en général. Une vision qui s'inscrit parfaitement dans la tradition puritaine du discours scientifique américain, où, comme dans les films hollywoodiens des années 50, on s'assure avant tout que les lits des époux soient séparés.

9. E. Rosenthal, *The New York Times*, *ibid.*, 10 janvier 1995, p. C6.

Les technologies de pointe dans le domaine de la reproduction assistée célèbrent la séparation entre conception et érotisme. La reproduction se réduit à un pur événement mécanique, tout au moins aux yeux des techniciens qui s'affairent pour réussir là où échoue celle qu'ils appellent la Nature. Cette réduction s'inscrit parfaitement dans la logique puritaine et capitaliste, encouragée par l'industrie des parties du corps : dépouillé de sa nature érotique, le corps se réduit à une série d'éléments qui ont avant tout une valeur de marchandises et de produits. D'excellents profits sont permis en se basant sur l'asepsie d'un échange que l'on croit vidé de toute composante libidinale — ce qui, évidemment, est une illusion.

Enfin, à l'érotisme, revient la tâche de redessiner une enveloppe, une intégrité pour un corps fragmenté par la valeur marchande de ses parties réelles.

Si aux yeux des techniciens, reproduction et libido se rencontrent par pur et inutile hasard, aux yeux des enfants, les choses en vont autrement. On oublie, ou peut-être ignore-t-on, la leçon de Freud : le fait que les enfants sont des êtres sexuels. La croissance, l'évolution de l'individualité subjective, s'accompagne structurellement de l'articulation d'une géographie sexuelle qui dessine la carte du corps humain. Le corps est lieu érogène, marqué par un échange avec l'autre qui y inscrit la jouissance, dès la naissance.

L'envie de savoir des enfants, cette envie qui anime l'insistance de leurs questions, cette même envie qui jette les prémises de la recherche intellectuelle ou scientifique, naît d'une curiosité sexuelle. Cette envie de savoir, animée par le développement libidinal de l'enfant, se heurte au mystère des origines, à l'énigme de la différence sexuelle. En interrogeant les limites du connaissable, elle soulève la question à laquelle l'être humain se sent suspendu : celle de sa propre provenance, de sa propre raison d'être.

Rappelons que Freud a montré que l'envie de savoir émerge dans l'enfance comme conséquence « de l'urgence vitale » (*der Lebensnot*) : c'est quand l'enfant se sent menacé, par exemple par l'interdit œdipien ou par l'arrivée d'une nouvelle naissance au sein de la famille, que la pulsion de recherche se réveille. Par le biais de l'interdiction qui sépare de l'objet du désir, l'urgence pulsionnelle de l'érotisme actuel s'associe à un sentiment de menace. Comme je l'ai dit en d'autres occasions, le danger précipite le cramponnement à la logique causale ; le danger incite la production d'explications

rationnelles face à ce qui se présente comme « impensable »¹⁰. Et l'impensable, le non représentable, se présente comme danger. Les théories sexuelles des enfants — la théorie phallique, la théorie du cloaque, la théorie sadique du coït — sont à ce sujet emblématiques, par leur tentative d'offrir une réponse à l'impensable de l'origine, de la différence sexuelle.

Que John Aspinwall, quatre ans, explore le *dish*¹¹ où, lui dit-on, sa vie a pris origine et qu'il se serve de ce petit *dish* transparent comme d'une loupe à travers laquelle il regarde l'appareil photo qui le photographie, ne diminue en rien le fait que sa provenance reste, comme le geste qu'il mime le montre bien, un mystère. Mieux peut-être que les scientifiques qui l'ont mis au monde, John comprend que « voir » le lieu de sa propre conception, ou savoir qu'on est le fruit d'une rencontre réussie entre ovule et sperme, n'enlève rien à l'énigme de la vie ; cela n'enlève rien à la question fondamentale : de quelle rencontre de désirs on est le fruit¹² ?

Les données empiriques n'épuisent ni la réalité du fantasme ni la rencontre avec un réel non symbolisable. Savoir que l'objet ardemment désiré est inaccessible ne nous empêche pas d'en imaginer l'amour. Savoir comment une tumeur tue un être humain, ne nous libère pas de l'inconcevabilité de la venue de la mort.

Ce qu'un certain discours scientifique semble ignorer, c'est que l'être humain s'oriente dans le monde, dans un monde d'objets, mù par le désir.

On se rend compte, donc, que ce qu'il faut dire ou ne pas dire aux enfants à propos de la reproduction assistée dont ils sont le fruit, est avant tout une question qui reflète une ignorance ; ignorance à l'égard du monde des enfants, qui, à vrai dire, ne se dis-

10. P. Mieli, « Dolce melodie », in *Légende*, n° 9, Tarchida Editori, Milan, 1994.

11. « Dish » : il s'agit d'une petite assiette ronde et transparente où se mélangent sperme et ovules dans les laboratoires.

12. La photo de John Aspinwall est reprise dans le *New York Times*, 10 janvier 1996, p. C6. L'illusion médicale que « voir » le lieu de sa conception répond à la question humaine sur l'énigme de l'origine, évoque la leçon donnée par une célèbre pornstar américaine, Annie Sprinkle. Lors d'un numéro souvent répété et dont circule un exemplaire cinématographique, cette dame, jambes écartées sur la scène, invite le public à examiner à travers un *speculum* le fond de son vagin. Les spectateurs défilent un à un, en traversant par l'action la séduction du fantasme. Inutile de dire que la fantaisie du gynécologue se dissout immédiatement comme une bulle de savon à la vue d'un fond aveugle, d'un morceau de chair rougeâtre. Ce qui n'empêche pas les implications érotiques et fantasmatisques de la curiosité sexuelle de refaire surface, comme des champignons, dans de nouvelles forêts.

tingue pas d'une ignorance à l'égard de son propre monde d'adultes. Mais il faut ajouter que cette question peut indiquer que celui qui la pose n'a pas la conscience tranquille ; c'est-à-dire indiquer la malaise suscité par l'appréciation d'une pratique quand le fait de la raconter en dévoile à l'improviste tout le caractère symptomatique.

En tout cas, médecins, psychologues, spécialistes, assistants sociaux, etc., semblent d'accord pour ne tenir aucun compte de ce que tous devraient connaître après cent ans de psychanalyse : ce qui se condense en un secret de famille est, par définition, condamné à insister, à revenir, à peser sur la vie des enfants et des générations futures. À causer des effets, précisément pour avoir été tu.

Rappelons que la vérité sur leur propre généalogie n'empêche pas les enfants de s'en inventer une selon leur bon plaisir. Au lieu de faire taire le désir, la réalité des choses, les « données empiriques » permettent plutôt de mettre en œuvre le fantasme. Freud a montré comment le roman familial, cette fantaisie aux yeux ouverts dont l'enfant se sert pour corriger les circonstances de sa naissance — en s'inventant, par exemple, d'avoir été adopté par ceux qui prétendent être ses parents ou en s'imaginant être le fruit d'une relation où l'un de ses parents est remplacé par un autre lui plaisant davantage — est l'une des techniques permettant à l'enfant de s'émanciper de l'autorité parentale. Émancipation aussi douloureuse que nécessaire, étant donné que « le progrès de la société se base sur cette opposition entre générations successives »¹³. Freud signale deux phases du roman familial : l'une précédant la connaissance des bases sexuelles de la procréation, où les parents peuvent être remplacés tous les deux par des parents meilleurs, et l'autre qui lui succède, où, sur la base du principe selon lequel *mater certissima est*, le père reste la variante du thème. Freud ne manque pas de relever que cette phase « sexuelle » comme il la définit, du roman familial, tourne autour du « désir de mettre la mère, qui fait l'objet de la plus grande curiosité sexuelle, dans des conditions de secrète infidélité ou de rapports amoureux secrets »¹⁴.

Non seulement le fantasme corrige la généalogie de façon conforme au désir mais il cherche en même temps des réponses à l'interrogation sur la jouissance maternelle. Que cette jouissance soit inconnue et inconnaissable, barrée par l'interdiction qui l'éloigne,

13. S. Freud, *Le roman familial des névrosés*, 1908, Œuvres complètes, vol. V.

14. S. Freud, *ibid.*

par l'universalité de l'interdiction de l'inceste maternel qui est la condition de l'ordre social et de l'ordre symbolique, que cette jouissance soit inaccessible par définition, n'enlève rien au fait que l'être humain ne cesse de l'interroger. « *Che vuoi?* » est précisément la question qui oriente les vicissitudes de l'identité sexuelle. En assumant la forme de l'horreur de la castration, le mystère de la jouissance du corps maternel représente, sous forme d'une absence, une impossibilité du savoir.

Nous pouvons observer qu'en intervenant sur le réel du corps, les découvertes génétiques et la reproduction assistée changent partiellement les données sur lesquelles le roman familial se construit. Pour qui veut s'en assurer, depuis un certain temps déjà, le père biologique a cessé d'être *semper incertus*, d'être un pur référent d'une attribution maternelle. D'autre part, avec la maternité de substitution et la donation des ovules, la certitude de la *mater* commence à vaciller. La vérité biologique se complique ; disons que cette complication donne au roman familial de nouvelles occasions. En un certain sens, elle en encourage les variantes, elle en seconde le schéma. La pratique de la reproduction assistée est peut-être aussi révélatrice des fantasmes, des romans familiaux oubliés de ceux qui en sont les auteurs.

En tout cas, l'interrogation sur la jouissance de la mère, de celle qui prend la place de l'Autre primordial, qu'il s'agisse de la mère réelle ou civile, reste centrale. D'autre part, la naissance en éprouvette ou par mère porteuse, la naissance par donation de sperme ou d'ovules, n'élimine pas la question de savoir de quelle jouissance la propre naissance est l'effet.

La reproduction assistée a beau se prodiguer pour séparer conception et érotisme, l'érotisme, chassé par la porte, rentre par la fenêtre ; mais sous forme de symptôme, d'inhibition, de perversion. Et les enfants de la technologie de pointe ont affaire à cet érotisme — qu'il s'agisse de la libido de parents inféconds, de donneurs puissants, de médecins à l'œuvre.

Mais remarquons que la reproduction assistée met à mal certains aspects de l'interdiction de l'inceste. La *Reproductive Medicine Society of United States* suggère que les donneurs ne contribuent pas à plus de dix naissances ; ce qui réduirait les possibilités, déjà infinitésimales, qu'une personne puisse s'accoupler avec un *half-siblings* (consanguin). Cette suggestion n'est pas une contrainte ; toutefois, il

est probable que, tôt ou tard, soit instaurée une réglementation à ce propos. Réglementation ou pas, il n'en reste pas moins que la société, bien que sous le signe de l'improbabilité et du déni, concède la possibilité de transgresser l'ordre qui établit les rapports exogamiques entre consanguins. Que l'inceste avec le père ou les frères ait lieu fréquemment ne signifie pas que la loi ne le poursuit pas. Mais dans le cas des conséquences possibles de la reproduction assistée, en ne s'exprimant pas sur le sujet, la société mine ses propres prémisses.

Phénomène curieux, à partir duquel on perçoit dans quelle mesure l'application des nouvelles technologies dans le domaine de la structure du corps provoque une série de transformations qui ont des effets aussi réels et imaginaires que symboliques. Peut-être avons-nous affaire à une nouvelle vision de l'humain, comme se le demandait Serge Leclair peu avant sa mort.

La reproduction par donation d'ovules ou par mère porteuse accueille au sein de la structure sociale la possibilité même de transgresser l'interdit qui soutient universellement l'ordre social, celui de l'inceste maternel. En effet, pourquoi ne pourrait-il pas arriver qu'un fils ou une fille rencontre par hasard sa propre mère biologique ? Peu importe que ceci ait lieu ou pas ; ce qui importe, c'est que la société laisse subsister une telle éventualité et avec une fréquence nettement supérieure par rapport aux adoptions. Entre décadence et révolution technologique, vivons-nous une époque qui invoque un nouveau classicisme tragique ?

Dans ce contexte, ce qui semble osciller implicitement est la fonction paternelle. La structure de la métaphore paternelle, comme elle s'organise dans l'articulation œdipienne qui décide de l'identité sexuelle subjective, montre que le signifiant du père intervient pour substituer le signifiant du désir de la mère. Il régit le rapport entre mère et enfant par l'interdit, en garantissant le maintien de l'ordre symbolique où s'inscrit le sujet humain. C'est parce que loi et désir sont les deux faces d'une même médaille que, comme Freud le montre dans *Totem et tabou*, l'interdit représenté par la fonction paternelle est condition de la symbolisation, condition de la civilisation. En assurant la mise en œuvre d'un vide entre mère et enfant, la fonction paternelle assure le lieu d'une transmission entre générations.

La nature de la métaphore paternelle montre comment ce n'est pas forcément le père réel qui assume cette fonction. Le fait que cette fonction soit avant tout représentée par un signifiant, implique qu'elle peut avoir lieu même en l'absence du père réel. C'est ce qui, par exemple, n'empêche pas l'articulation d'une configuration œdipienne classique dans les cas, de plus en plus courants, où les parents sont du même sexe. Les vicissitudes de l'évolution de la structure subjective au sein de cette configuration varieront suivant la spécificité et l'unicité de l'histoire individuelle, suivant les signifiants, les désirs qui l'ont marquée. Et en s'inscrivant, cette histoire individuelle remontera le cours d'au moins trois générations.

Subrepticement, la réalité actuelle de la reproduction assistée met néanmoins à l'épreuve la fonction paternelle : d'une part, elle en mine les prémisses, en permettant par exemple, l'ouverture d'une brèche dans l'interdiction de l'inceste ; et d'autre part, avec insouciance, elle soutient la séparation entre père réel et fonction paternelle, comme si cette séparation n'avait aucun poids. Que la fonction paternelle puisse avoir lieu en l'absence d'un père réel ne signifie pas que la séparation entre un père et sa fonction n'est pas, tant au niveau individuel qu'au niveau collectif, pleine de conséquences. Nous en voyons les manifestations dans la crise actuelle de la société américaine. De même en voyons-nous les manifestations dans la crise actuelle de l'identité masculine.

Il est curieux de voir comment une idéologie phallique comme celle qui inspire le discours scientifique relatif aux nouvelles technologies appliquées au corps, animée par le mythe de l'universalisme, de l'élimination des différences — biologiques, sexuelles — par le mythe de la construction d'une espèce idéale où maladies, décadence et mort seraient absentes, finit par réduire le genre masculin à l'impuissance. Pas par hasard, puisque cette idéologie remet en question les prémisses mêmes de l'ordre symbolique dont la fonction paternelle est représentative, dans l'illusion fétichisée que la castration symbolique (incertitude de l'être humain dans l'univers, inaccessibilité de l'objet du désir, dépérissement, mort) peut être évitée.

Réduit au sperme par les pratiques d'insémination artificielle, annulé par une position hystérique collective qui le considère une contingence dans l'avènement de la procréation, l'homme interroge un désir d'être père qui le trouble. Confus, il s'interroge sur son

propre rôle dans la transmission. Qu'il évite la question en se mettant de côté pour jouer avec les nouveaux gadgets ; qu'il s'affaire pour laisser son empreinte d'une autre manière, par des exploits historiques, politiques, économiques, médicaux ; qu'il se résolve à passer à l'acte de la violence charnelle comme dernière ressource pour réunir paternité et érotisme ; qu'il cherche le poids de sa propre virilité en un affrontement séduisant et brutal entre mâles ou sur le lisse piédestal du culturisme physique, l'homme se retrouve à errer, évincé de la représentation de sa fonction.

La mise en pratique de la fantaisie dans la réalité ne fait pas forcément de la réalité un lieu moins réel.

L'oiseau de Bel-Air

Michèle Dolin

à Claude Maillard

Priam : Tu m'as trompé, toi ?

Hécube : Avec toi-même, je t'ai trompé cent fois

Andromaque : Si Hector était un pêcheur, je m'étendrais dans
les écaillés d'huîtres et les algues. J'aurais de lui un fils adultère.

J. Giraudoux, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, 1935.

« [...] c'est un amant châtré ou un homme mort (voire les
deux en un) qui pour la femme se cache derrière le
voile pour y appeler son adoration. »
J. Lacan, 1958.

« Dimanche après midi et le silence ! ... je crois avoir trouvé
quelque chose de fondamental pour notre objet¹, dont on
devrait avoir honte car on aurait dû découvrir de telles
relations depuis longtemps et non au bout de trente ans. »
Freud, *Lettre à Lou*, 10 mai 1925.

Auteur ou personnage ? Suspense... Sans relâche, vers le lec-
teur un essaim de questions dont aucune n'en saurait imposer
l'ordre une fois refermé ce livre frémissant « comme une fleur en-

Michèle Dolin, psychanalyste, membre de Psychanalyse actuelle.

1. « Für unsere Dinge » (c'est moi qui souligne).

dormie » et pour peu qu'il soit tenté d'en accomplir sa propre écriture. Alors, baroque, il aurait aussi bien à se demander la raison pour laquelle cette femme aux yeux bleus, seule, porte à la main droite sa bague d'alliance.

Vers quelle arche s'étend, à travers la fenêtre, son regard au-delà des arbres, des murs et jusqu'en dehors des remparts, quand l'oiseau qui de son chant ponctuait sa plainte ne s'entend jamais qu'à contrepoint, en contre-jour. Et d'où lui vient cet irrésistible attrait vers les eaux, les îles et les bateaux, les langues autres ? Il aura pu savoir qu'auteur, elle écrit des reportages, des poèmes, des romans mais aussi des cantiques fantasques imaginés pour une fleur, des livres pour enfants, siciliens et/ou autrement étrangers, en somme « des enfants naturels »². Il aura su qu'elle a cherché, qu'elle cherche infiniment, virulente et discrète. « Je ne cherche pas, je trouve », fut affirmé trois fois au moins, d'un philosophe, de l'un des plus grands peintres du monde, à sa suite, moins certain que descriptif d'un très célèbre psychanalyste. Ce qu'elle a cherché ?

« À la mesure de l'homme », serait-ce une réponse ou la tenue d'un silence ? Alors, à quelle question secrète ? Serait-ce à un pourquoi ? — la femme ? L'amour ? l'enfant ? Un pourquoi brutal et juvénile, ou un comment ? déjà doucement impassible, d'une femme à des femmes. *Ventre amer* fut l'un des titres récents donné à son « reportage » par l'auteur de ce personnage, ici mis en mots, pour nous.

Non, cela ne semble pas encore pouvoir se dire « comment ? » Peut-être même que de cela précisément, elle ne veut rien savoir puisqu'en elle sans conteste insiste, comme en opiniâtre volonté, la prorogation irrésolue de l'instant de voir. Ne voir, n'entendre que ce qui du monde ne se présente alors qu'en sporades — des îles encore — dans le désert de Bel-Air : cet Insecte tarentulaire, cet Oiseau qui se dérobe, cette Bottine qui s'exhibe, ce Renard roux, couleur de l'indécidable, mais alors, *au cou d'une autre femme*.

Elle ne veut plus chercher, elle ne veut plus douter, dans l'in-souci soudain ni du pourquoi ça marche, ni du comment ça réussit. S'en est-elle d'ailleurs quelquefois préoccupée ? Comme plainte, réduite, elle ne peut être elle-même que lieu de vérité.

Folie soupçonnable ? Alors : à débusquer... On l'a conduite là, à Bel-Air et confrontée au psychiatre à la bottine « orthopédique » et à

2. Tristan Bernard avouait en privé qu'il avait cru que tous les enfants étaient naturels.

son « équipe », après un acte fou qui a meurtri son corps. En l'état d'errance où elle avait été chassée, elle en était jusqu'à ce point de « confusion des choses » qu'il lui fit ne pas s'étonner qu'un cristal — de Murano, île, il est vrai — puisse briser le marbre (mar/mor), le « c'est comme ça, ne fais pas l'enfant » d'un mâle déterminé.

Prenant à la lettre cette voix du corps en appel de l'inconscient comme si justement ce n'était pas de l'inconscient que le corps prenait voix, Bel-Air aura semblé prendre soin que toute parole — fût-elle silencieuse — émanant d'elle, sa « malade », cette é/tourdie, n'ait d'autre fin que de se trouver « ravalée »³, qu'ainsi cette parole impuissante à se dire des choses ne soit reçue qu'en tant tout au plus qu'objet imaginaire inéchangeable, délire où la folie existe, tout au moins objet réel rebutant, hallucination où elle insiste, tandis qu'à Bel-Air, folie consisterait encore comme raison.

Cependant, enfant-retors, elle saura se dérober sans ruse mais à quel prix ?⁴ À la surdité psychiatrique comme forçage à ce que sa folie soupçonnable puisse s'en trouver certifiée et selon les livres, raboutant Freud, quand dans le réel viendraient à se confondre, les mots et les choses.

Dora : ... Vous m'avez trahie ! Vous m'avez trompée ! « Qui » m'abandonne ? (*Portrait de Dora*)

Lacan : ... Nous déchiffrons en la fiction... cette division où le sujet se vérifie de ce qu'un objet le traverse sans qu'ils se pénètrent en rien... (1966).

Quadrige ?... le mari, l'amant, l'ami, Marie, l'amie. Elle... ou Farandole ?... et crier enfin un « Zou » holophrastique à ce « je », désespérément altéré de se dire « elle »... le mari, l'amant, l'amie, l'ami... Commedia dell' arte ? Qui n'aurait moins peur de Carlo Goldoni que de Virginia Wolf ? Satire ? Vaudeville ? Vault de ville en Bel-Air « que l'on ne chante qu'un certain temps » et ce qui selon Bergson « serait à la vie réelle ce qu'un pantin désarticulé serait à l'homme qui marche ».

3. D'ailleurs : « ... vous n'avez pas faim ?... mangez ! mon petit ».

4. Freud, 1938 : *Nur der Tod ist unsonst* (traduit en français par : Seule la mort est pour rien »).

Ici à Bel-Air, ça tire. Pas-de-deux, elle compte trois puis cinq points de suture à son poignet. On l'a recousu, le pantin. Dis/loquée, sa folie se fait subreptice à soutenir infinie la rupture. « Il s'est éloigné, est-il parti ? » (p. 24). Jouissance du pas-tout, scansion infiniment reportée car les femmes peuvent et savent garder la jouissance mortelle avec l'imaginaire mais ne peuvent ignorer « que les trains roulent toujours et la séparation ne dépendre que d'un juge ». Elle n'a pas pu, n'a pas su résoudre cette équation, échouant à ces trois termes d'un compromis qui n'aurait su se dire. Amour, haine ou ignorance, qui avancerait que trois passions puissent se vivre à la fois ? L'autre femme, en ce temps où l'indicatif n'est pas encore numérique, s'appelle Danton ou Daumesnil, soit de trois lettres dont l'une n'aurait qu'à s'inverser, n'en échouant pas moins à faire bord à sa dérive, à produire un nom dont aurait pu s'attendre un pacte. « J'ai une amie, monsieur » a-t-elle menti au psychiatre.

Ici à Bel-Air, il y a d'autres gens. Ber, le médecin qui a perdu en Algérie, sa tête ; la femme au collet de renard roux qu'elle gardera, piégée, quand elle s'en ira une fois nue, faire un tour dans la rue. Il y a les infirmières qui ont ri de la femme au renard.

Rires de femmes à l'unisson dont Lo s'est exceptée. Lo, c'est celle à qui elle a pu parler, un peu mais l'histoire de Lo « finit à peine commencée », et puis il y a Natacha, de Yougoslavie, celle qui porte un petit bonnet et qui parfois sait se taire, ainsi, à son propre insu, faire trou.

Est-elle incarcérée comme l'avaient été ses parents ? Mais Bel-Air n'est pas Dachau et « Je n'allais pas mourir ». Le psychiatre est laid comme une tarentule. « Je prends le risque ». Sans comprimé, on redevient lucide. « Quand vais-je partir ? »

Écouté l'oiseau, écoutés les bruits, ils deviennent des couleurs.

Hélène (à Ulysse) : ... Je n'ai pas trompé... j'ai trompé Ménélas au moins chaque matin : avec le parfum du cèdre du bois de mon lit, avec le chant qui s'entendait de l'oiseau dans la vigne... (*La naissance de l'Odyssee*).

Lacan : ... La jouissance de l'Autre n'est pas un signe de l'amour... (1973).

Elle a pris le risque. Elle est partie... coiffer ailleurs le petit bonnet de Natacha. « En Yougoslavie, il fait beau. Son amant est mort et l'

est vivant pour une autre femme qu'elle ne connaît pas » (p. 55). Elle est là-bas dans l'île, au-delà des remparts, lieux étranges et inquiétants. Y rôdent comme dans les livres tant de fantômes vengeurs, de pères à meurtrir, de mères à venger — ce qui parfois, pour quelque être parlant pourrait revenir au même. Quelle mille et quatrième femme s'y refuserait à un Dom Juan vainqueur du Commandeur ? Incube idéal, en conjonction d'un lieu et d'un moment.

Car la petite fille a déjà su, ailleurs et autrefois avoir été exceptée de la conjuration qui d'un meurtre mythiquement perpétré aura inauguré la loi symbolique.

Enfant-retors, ce n'est que d'un pas-de-plus, par le biais d'un semblant qu'elle aurait eu quelque partie à prendre en cet acte de rétorsion d'une menace de castration qui ne l'a autrement concernée dans le réel qu'en signe intemporel, émané-émanant de la mère. Il eût été si tentant de « se réfugier dans l'Œdipe comme dans un port »⁵.

D'ailleurs les mythes n'ont pas manqué parfois de lui faire partie belle. Ce dont elle aura su d'ordinaire se garder ce n'est que de la menace « ovidienne », dont Tirésias fut puni.

De quelle arche serait cet homme ? Ce pêcheur, ce marin yougoslave qui soudain près des remparts se présente à elle, en un bal inattendu, pour quelque jeu ancien ou nouveau. Ira-t-elle enfin en l'un de ses jeux, tracer sur le sable « quelque trait simple ou rompu d'où naîtrait un univers de mots où l'univers des choses viendrait autrement se ranger ? »

Sur le sable, jeux d'enfants ? On sait (Lacan, 1957) au moins un petit garçon « être revenu chiffonner la girafe », faisant peut-être d'un rêve premier acte où dérober à la mère quelque peu de son indéfinissable temps-pour-comprendre que perte n'implique privation, quelque peu l'en lester, quelque peu, deuxième acte, s'en soustraire lui-même.

Freud, « dans son appétence de chercheur », n'aura pas voulu manquer l'entracte. En 1920, mais dès la *Traumdeutung*, il n'hésitera à s'y glisser dans les coulisses et trouver qu'entre *Fort* et *Da*, le petit Hanele avait appris de la glace du vestibule, que faire disparaître son reflet ne lui laissait pas en reste que de ne pas y avoir disparu lui-même⁶.

⁵. Au point où le petit garçon en sort.

⁶. Dans la solitude, sans Écho.

Moment de conclure : « Dans la nuit chevêche, une femme avait crié, du côté des remparts ».

Meurtre, crime ou petite mort⁷ ? Quoi qu'il en soit, il revient à Claude Maillard par l'écriture d'en effacer les traces et dans l'écart de ses métaphores, laisser se tisser, en contre-mort, la jouissance féminine.

Prière d'insérer : comment ne pas se défaire d'un corps sans organe ?¹

Jean-Louis Blaquier

« La philosophie se sent petite et seule devant de telles puissances. Aujourd'hui c'est l'informatique, la communication, la promotion commerciale qui s'approprient les mots "concepts" et "créatifs", et ces concepteurs forment une race effrontée qui exprime l'acte de vendre comme suprême pensée capitaliste — mais s'il arrive de mourir, au moins ce sera de rire. »

G. Deleuze, 1988

« La lecture du journal chaque matin est la prière du philosophe », note Hegel. Rares sont les journaux ce lundi 6 novembre 1995

Jean-Louis Blaquier, psychanalyste, philosophe, Narbonne et Toulouse.

1. Comment inventer l'Autre sans ignorer l'invention du réel ? « La philosophie comme système... en perpétuelle hétérogénéité » ou ce qui n'a jamais été tenté depuis Spinoza : depuis Spinoza avec Nietzsche et Cie. « Le visage est une politique », écrit Deleuze. Osons une marge, le croisement de deux hypothèses : généalogique et schizo-analytique, anti-généalogique nommément. Maître de lecture de la tradition philosophique, Gilles Deleuze n'a-t-il pas agencé un nouveau champ d'immanence du désir, celui d'inventer la vérité plutôt que de la découvrir ? Avec Spinoza, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Lacan... il aurait subsumé qu'il n'y a de « vérité » que d'une « structure de fiction », la seule fenêtre possible, le seul cadre artistique de la vie « comme œuvre d'art », le fantasme qui rend habitable le Réel parce qu'il machine le devenir de « la vie comme œuvre d'art ». Ainsi a-t-il appréhendé, fabriqué le « quasi-atopos, équivalent stratégique occidental de la Kabbale » en son point le plus vif : le « Tsimtsum » actualisé par l'œuvre de

7. Se dirait en serbe, croate ou bosniaque ?

qui ne témoignent pas d'un bien singulier télescopage d'événements. « Un philosophe (1925-1995), "initiateur du nomadisme en philosophie", se donne la mort », un politique subit un meurtre parricide, Yitzhak Rabin (1922-1995, prix Nobel de la Paix 1994). Chacun sait qu'il symbolisait en Israël, pour le Moyen-Orient, le constructeur à venir de la paix. L'un et l'autre surent, à leur manière, se « dé-ter-ri-to-ria-li-ser », sortir de leur territoire — sortir du discours universitaire pour le premier, de la stratégie militaire pour le second —, critiquer concrètement le culte de l'identité sans altérité. À ce titre, leur violente disparition invite à un travail de deuil nécessairement inédit, créatif qui donne chance à l'invention de l'Autre, du Réel. L'un et l'autre restent devant nous, à peine avons-nous commencé à penser nos démocraties en leur point le plus sensible, ce que J. Derrida élabore comme *Politiques de l'amitié*².

« Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien », pensait Michel Foucault. S'il l'est déjà, c'est par la multiplication du métissage entre l'image et la pensée, la connexion entre espace lisse, nomade et espace strié, sédentaire, singulière rencontre qui définit toujours les « Politiques de l'amitié ». En notre époque de lissage médiatique,

Lévinas, au cœur de notre tradition européenne, en son fondement juif du christianisme, hantée par la césure de la distribution du sacré et du laïque, ce que Legendre nomme « l'invention monothéiste de l'Autre » (cf. *Jouir du pouvoir*, éditions de Minuit, 1976 ou *Le désir politique de Dieu*, éditions Fayard, 1988). Sans le dire, Deleuze aurait effectivement assumé la « dette impensée de Heidegger », la question juive en sa double inventivité : l'Autre au-delà de l'essence, de l'Être et l'Autre comme tension vitale de l'inconscient (Freud). Deleuze est notre grand « cabaliste athée et laïque », l'univers de sa pensée n'a cessé de penser la « folie sacrée », le « délire religieux », tâche solaire, météore au centre de l'invention monothéiste ; de même l'excellence de la tradition cabalistique juive présente l'actualité critique du *Gai savoir* comme une « ligne de sorcière », un curseur d'intensité variable au centre de la tradition talmudique et biblique. En fait, à l'intérieur de la grande boucle métaphysique de la répétition métaphysique et judéo-chrétienne — « lire, interpréter, guérir » — il a su produire un tout autre triptyque, un différentiel inouï — « lire, interpréter, expérimenter ». Justement ! S'orienter dans la pensée ne serait-ce pas « atteindre un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée... trouver des Aphorismes vitaux qui soient aussi des Anecdotes de la pensée — la geste des philosophes ». « Le geste d'un philosophe », A. de G., *Libération* du 6 novembre 1995.

2. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994. Bien peu avec Deleuze — thème de l'amitié — ont agencé cette « politique de l'amitié », notamment, dans l'affaire Heidegger — révélatrice de toutes les pensées faibles — par un article lumineux : « Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry ». Son dernier livre publié — *Critique et clinique*, éditions de Minuit, 1993 — nous paraît en son titre, autant emblématique de « l'esprit » de son œuvre que *Comment inventer l'Autre sans ignorer l'invention du réel ?* sans doute testamentaire.

définir l'acte philosophique comme « invention de concept » impliquait de renouveler, de porter à la vitesse limite la question centrale posée par Heidegger³ : « Qu'appelle-t-on penser ? » La visée de la pensée est de faire surgir l'inattendu, de créer un événement. Il s'agira d'éviter de poser une « raison unique, universelle en droit... sorte d'impolitesse métaphysique, ce que F. Châtelet appelait l'"outrecuidance" »⁴.

Avec Deleuze, il s'agira toujours de saisir les événements par le « milieu » des mots et des choses, le pli du *Kairos*, la « logique du sens » toujours paradoxale, hors système du Semblable ou de l'Analogie, hors les murs des logistiques identitaires, de la Révolution du *Management* laquelle survit du fait de vendre et de vanter le dogme libéral, narcissique du « sujet-Roi : "I, Me, Myself" ». Sa bibliographie, nouvelle Bibliothèque de Babylone ou Tour de Babel pour temps nouveaux, construit une multiplicité d'acheminements extrêmes, ceux qui ne mènent... encore « Nulle Part », ceux qui parfois débouchent vers « mille plateaux », mille régions d'intensités du désir. Ces plateaux, traversés par les intensités, machines abstraites, artistiques du désir, basculent tantôt vers des seuils de déterritorialisations sans retour, des devenirs-révolutionnaires réels : les fameux « devenir-imperceptible, devenir-animal, devenir-enfant », tantôt vers des index inclassables, des cartographies conjurant tout système qui ne serait pas multiple, toute ontologie qui se détournerait des multiplicités, de l'immanence, de la vie. Ce sont toujours des corps sans organes qui renoncent à l'Un, au Tout, à la personnalité, dénoncent les pseudo-déterminations signifiantes ou subjectives, ou énoncent les diagrammes, les machines abstraites du cosmos, du socius et des sujets clivés fuyant activement vers la rencontre d'un « peuple toujours absent » selon le mot de P. Klee : « Un rhizome ne cesserait de connecter des chaînons sémiotiques, des

3. « Il faut, conformément à l'intuition ontologique de Heidegger, que la différence soit en elle-même articulation et liaison, qu'elle rapporte le différent au différent, sans aucune médiation par l'identique ou le semblable, ou l'analogie ou l'opposé », in *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 154.

4. Gilles Deleuze, *Périclès et Verdi (La philosophie de François Châtelet)*, éditions de Minuit, 1988 : « Toutes les transcurrences, toutes les croyances en un monde autre, il les appelle "outrecuidance" [...] Par athéisme, nous entendons une philosophie pour qui Dieu n'est pas un problème, l'inexistence ou même la mort de Dieu ne sont pas des problèmes, mais au contraire des conditions qu'il faut considérer comme acquises pour faire surgir les vrais problèmes : il n'y a pas d'autre modestie », pp. 7 et 17.

organisations de pouvoir, des occurrences renvoyant aux arts, aux sciences, aux luttes sociales »⁵.

L'ensemble de la tradition philosophique est revisitée en ses Répétitions comme en ses Différences, de « grands courants d'airs » sont répétés, innombrables. Esquissons quelques pointes fines : Spinoza, Artaud, cartographes du « corps sans organe », Marcel Duchamp et Bergson, bricoleurs des premières « machines désirantes », des agencements machiniques, des multiplicités avec Nietzsche, un certain Freud, puis Lacan, machinistes de l'« objet a », producteurs d'inconscient. Autant de stratégies critiques, de perspectives cliniques qui sont « déconstructions intégrales » de l'affect le plus infect, le plus originaire, le ressentiment, l'« esprit de vengeance » coulé d'une « maladie proprement européenne », la transcendence, la croyance en un monde Autre. L'Autre pour les grands penseurs reste incroyable, à inventer comme tel. L'acte métaphysique le plus pur vise un « système du multiple », des cartographies schizoanalytiques⁶, une vie machinée comme une œuvre d'art — « la vérité a structure de fiction » Lacan — instaurant un tracé d'immanence : affects, percepts, blocs de sensations étendent, élargissent la spirale, l'éclair héraclitéen du concept qui s'arrache du chaos pour mieux tracer l'ombre du « peuple à venir ».

Il n'y a pas d'autre travail sérieux et sériel que celui de « l'image de la pensée », celui de l'invention conceptuelle, l'« antigénéalogie » des plis, des événements dans les systèmes — cosmos, société, subjectivité... — les mailles bureaucratiques du pouvoir dont lignes de fuite et bifurcations aléatoires restent chaque fois à construire... Le statut du concept est ontologique et pragmatique, « boîte à outils » disponibles pour assurer tous les franchissements identitaires, molaire, seuils de franchissement de la théologie, de l'ontologie de toute la philosophie. Il s'agit de procéder par consistance, composition d'essences nomades, à la fois vagues et rigoureuses, (« anexactes ») constitutives de « continuum d'intensité » et bricolages de ritournelles, des agencements machiniques — et non techno-mécaniques — des modes d'individuation, subversion sans

5. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux, (capitalisme et schizophrénie)*, éditions de Minuit, 1980, pp. 14 et 18.

6. J. L. Blaquier, « Mille plateaux, mille spectres », *Dans : Nouveaux Repères : (Re)lire Marx*, Toulouse, mars 1994.

mémoire du sujet et du désir, hors précisément de tout système non hétérogénéité : celui de l'Identique, du Semblable ou de l'Analogique par quoi se déploie le contrôle, tout fantasme — social ou individuel — unitaire, toute langue unique qui négligerait le bégaïement originaire du langage, l'« étrangeté légitime » (Char) du vrombissement de son dehors, le vent du réel, la pluie démocratienne des chaotides.

Cet oubli du mineur, de l'« avènement du miroir comme singulier »⁷, de la multiplicité (devenirs, lignes, minorités...) est l'impasse, l'impensé majeur de tous les catéchismes philosophiques : la philosophie de l'histoire, la dialectique, la phénoménologie, le néo-positivisme. Ni la « mort de la philosophie » ni le « dépassement de la métaphysique » n'ont été ses objectifs puisque la possibilité de philosopher ne trouve son actualité que dans la création connective, multiple de concepts et la production d'inconscient — Autre ou Réel à inventer, déterritorialisations non à juger, à interpréter mais à expérimenter tout au long des lignes de frontières impalpables, micropolitiques entre philosophie et non-philosophie : littérature (Artaud, Proust, Kleist, Kafka, Beckett, Lewis Carroll, Jarry, Luca...), de la peinture (F. Bacon...), du cinéma, de la musique (P. Glass, Steve Reich, Boulez...).

Pour le plus grand philosophe du siècle, comme pour un des plus grands Prix Nobel — avec N. Mandela — étrange et muette coïncidence improvisée entre deux destins, l'un si moléculaire, imperceptible, l'autre si molaire... Bien folle et ironique « ligne de sorcière » que cette convergence entre deux lignes de vie si distantes mais dont les pointes de fuites extrêmes se sont brutalement retournées en impulsives chutes ou lignes de mort, irréparables immobilisées, finalement lissées, figées sur une simple rubrique nécrologique datée du 4 novembre 1995.

Ce qui fait signe, au-delà des surcodages du molaire et des subversions moléculaires, n'est-ce pas leur commune ligne de résistance en intersections multiples, connections nécessairement problématiques dans un champ social donné, du théologique et du politique, du sacré et du laïque, bandes passantes, au sein de nos démocraties en crise, de la conjonction du champ transcendantal et des plans de consistance, d'immanence, troués par des « bassins de

7. P. Legendre, *Leçons III, Dieu au miroir*, Fayard, 1994, p. 185.

transcendance » ? Le dernier texte publié par G. Deleuze répond à qui sait l'interroger « L'immanence : une vie »⁸. La plus extrême violence religieuse en Israël (et ailleurs) pose concrètement, singulièrement, ce problème dont le souci, à lui seul, définit toute une communauté à venir de pensée, de résistance.

Comme tout assassinat, ces intenses et surprenantes lignes de fuite, folles ou actives, interrogent de façon crue le déni contemporain des logiques sacrificielles (Bataille, Legendre) lesquelles désarmencent à l'échelle sociale, molaire, l'enfer du narcissisme du fait de l'absence de l'Autre, du Tiers symbolique. Ne convoquent-elles pas notre miroir le plus fondamental : l'espace dogmatique de l'image qui « ne vaut que par les pensées qu'elle crée » ? (S. Daney). C'est sans doute là que le lien social le plus originaire — l'univers mythique du religieux et du politique — s'appréhende comme fantastique condensateur de jouissance (Lacan) « zone d'ombre » de l'intégrisme technologique occidental (Legendre et Virilio) mais aussi milieu mobile ou spectral (Derrida) des synthèses connectives, disjonctives ou se distribuent — interrogation cruciale pour Deleuze — les frontières plurielles, nomades, singulières du profane et du sacré. La stricte conséquence politique de toutes ces propositions machiniques abstraites reste la rébellion directe, constante contre la montée en puissance des « sociétés de contrôle » organisant la desubjectivation de masse, expédiant à la casse jeunes et vieux, dans les banlieues toujours plus périphériques du Capital : « Mais qui voudrait s'intégrer dans une société pareille ! » s'exclamait le philosophe.

Le traitement du contrat théologico-politique de toute société pivote autour d'une multiplicité de tenseurs libidinaux (Lyotard) « centre illocalisable », quelquefois menacé par la passion de l'Un sans l'Autre, parfois enveloppé par l'amour sans borne de l'Autre monumental, du Censeur, du Système...

Le retour de cet impensé, de ce refoulé est en fait le symptôme archaïque, si lointain, si proche, inquiétante étrangeté, degré zéro des intensités ontologiques, aujourd'hui banalisé par nos rhétoriques médiatiques, l'intégrisme, vieux nom usé d'un phénomène communautariste quasi-viral en nos univers sociaux, psychiques, désolés. Le fanatisme, ce contre-rhizome, est toujours catastrophe de l'intel-

8. Gilles Deleuze, dans : *Philosophie* n° 47, éditions de Minuit, septembre 1995.

ligence située entre bêtise et psychose (Deleuze), « cas particulier dans l'institution du meurtre » (Legendre).

La portée de son œuvre restera longtemps encore incommensurable par la pluralité de ses ruptures, de ses brisures. Elle dissuade, dissout tout amour pour l'unitaire, l'universel, les systèmes, les synthèses sans variations internes infinies, fractales. Son originalité vise une « pensée nomade », un style monadologique, transversal, un type d'écriture, une « pédagogie du concept »⁹ qui, avec *L'anti-Œdipe (capitalisme et schizophrénie)*, (1972) et *Mille plateaux* (1980) en collaboration avec le psychanalyste F. Guattari, déborde largement tout cadre universitaire ou code bureaucratique du savoir. Comme l'ont noté bien des critiques, ces deux interventions sont moins dirigées contre l'invention clinique de Freud que contre la prétention scientifique ou l'usage épigonal de la *ratio* freudienne. A-t-on assez remarqué, au-delà des distances — celles de la philosophie et de l'anthropologie — « l'indiscernable » mais nécessaire complicité — amitié, toujours — entre la visée de Deleuze et Guattari et celle de P. Legendre, ce psychanalyste devenu « généalogiste du texte des institutions » ? « De jour en jour la psychanalyse est ainsi mise à contribution, pour le grand œuvre de la soumission, laquelle suppose en tous temps, selon les moyens du bord, une entreprise de désarmement des sujets, qui vulgairement s'appelle crétiniser »¹⁰.

Deleuze n'a cessé de penser l'ordre géologique, juridique, segmentaire du micro-politique coupant, recoupant, branché sur l'économie libidinale du désir inventorié par Freud puis repris par Lacan, en dehors de toute hypothèse administrative, bureaucratique de l'inconscient. Son œuvre, parallèle à celle de M. Foucault, traverse en diagonale le territoire d'« anthropologie dogmatique » quadrillé par P. Legendre. Cette perspective reste aujourd'hui tranquillement, silencieusement censurée par un scientisme ambiant ou au nom de l'axiomatique molle des Droits de l'homme, incapable de penser en nos sociétés gestionnaires ce qui dans la Différence est répétition archaïque, de la violence du sacré, du délire religieux. L'impensé du nihilisme légal en raison même de mécanismes institutionnels — refoulement, déni, forclusion du point de nouage de la jouissance et

9. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* éditions de Minuit, 1991, p. 17.

10. P. Legendre, *Jour du pouvoir*, op. cit., p. 30.

du texte, de la Loi — fait retour sous des formes — moléculaires — catastrophiques : ici un attentat-suicide, là un attentat parricide, ailleurs des millions de sujets immolés au non-sens : la Shoah, Hiroshima...

Si Deleuze et Foucault ont su audacieusement penser la « désinscription » du sujet à l'égard de toute institution, fabriquer des mouvements désinstitutionnalisant les flux pulsionnels, Pierre Legendre a su provoquer une réflexion inverse mais symétrique sur la transpiration de la jouissance dans les structures de pouvoir. Deleuze (avec Guattari) n'a pas cessé de poursuivre l'exploration, la cartographie, l'archive du nouage du symbolique avec la pulsion, de l'institution et des plis de subjectivation mais hors du régime représentatif du signe, alors que P. Legendre traite « l'envers institutionnel » de ces mouvements transversaux des flux du désir. C'est à ce titre qu'il cherche à saisir au rebours (de) la désinstitutionnalisation lancée par les révolutions moléculaires, l'institution des images, là où les machines désirantes affrontent le néant, le vide par le biais des marquages bureaucratiques du corps, sa ritualisation comme œuvre d'art selon l'« indémenageable » logique du pouvoir légaliste, juridique centré autour du « principe généalogique » en Occident¹¹ en sa longue durée historique.

L'angle (anti)généalogique, le projet d'une « géologie de la morale » de Deleuze est — insistons — diagonal avec l'orientation des travaux de Legendre et sans doute même voisine-t-il — ne serait-ce que par gueroiement réciproque — avec les nombreux recoupements, branchements critiques du Droit, de l'État avec la psychanalyse, en prise avec d'autres puissances casuistiques développées par les variations continues des machines juridiques dans l'interprétation du Tiers, du Texte, de la Loi.

N'est-ce pas de la négligence de l'invention vitale de l'Autre (juridique, politique, artistique...) véritable legs ou héritage poli-

11. Attentif aux différents paroxysmes des crises les plus profondes des sociétés contemporaines : la Shoah Hiroshima... l'enseignement de P. Legendre, psychanalyste et généalogiste, produit un rare et stimulant éclairage critique des travaux de Deleuze et Guattari. Signalons *Leçons VIII, Le crime du caporal Lortie (Traité sur le père)*, Fayard, 1989 ainsi que *Leçons IV, L'inestimable objet de la transmission*, 1985, p. 80 : « Où est donc passé le tragique de la Loi ? Que ferait-on de la trace juridique ? Quel sort politique dessine la prédication des machines désirantes, où le désir n'est rien d'autre qu'un plaisir marqué ? »

tique (micro/macro), que l'Occident — insouciant ou assommé par Auschwitz, Hiroshima, coups portés à la Filiation — tire cyniquement ses meilleures rentes ? « Toutes les abominations que subit l'homme sont des *cas*... ce sont des situations de jurisprudence... Agir pour la liberté, devenir révolutionnaire, c'est opérer dans la jurisprudence. L'invention du Droit, c'est la jurisprudence »¹². La sphère du droit, de la jurisprudence, génératrice de deux grandes traditions casuistiques — la psychanalyse et le discours juridique — n'a cessé d'intéresser le mouvement interne, l'actualité de la création de concept, seule « géologie de la morale », de la philosophie pour G. Deleuze, usine réelle - « écologie grise » (P. Virilio), « écosophie » (Guattari) — qui, de l'intérieur de nos inavouables communautés silencieuses, agence toutes résistances à venir.

*Chaman, mystique laïque ou cabaliste athée, sorcier indien, sage oriental ou nomade transcendantal, pour G. Deleuze le seul événement c'est « d'être digne de ce qui nous arrive »*¹³ alors même que la plus grande indignité consiste toujours à « parler à la place des autres ».

Ne jamais perdre le Nord du « concret, y revenir constamment », chercher le Sud, revenir toujours à la Terre... cette grande Déterritorialisée ! Il s'agira toujours de s'en sortir, de la philosophie, sans sortir de la philosophie. « Comment s'en sortir sans sortir ? » interrogeront les prochains guetteurs, les lointains passeurs.

Prière d'insérer les dernières tangentes du réel et chutes libres de l'actualité... philosophes encore un effort pour « penser aux extrêmes ».

Depuis *Empirisme et subjectivité* (1953) jusqu'à *Critique et clinique* (1993), une vingtaine d'ouvrages ont été publiés aux éditions de Minuit, PUF, Flammarion et à la Différence.

Gilles Deleuze fut fondateur, avec Félix Guattari, d'une revue trimestrielle, *Chimères*, qui a publié au printemps 1995 son numéro 25.

12. G. Deleuze, « L'abécédaire avec C. Parnet », *Arte*, réalisation P.A. Boutang, Métropolis.

13. G. Deleuze, *Logique du sens*, éditions de Minuit, 1967, p. 174.

Oubliant doucement le blanc

Daniel Dobbels

sur la peur — sur cette zone restreinte, longue, infiniment coupante,
l'épure l'âcreté

ce qui n'est, hors de tout reste, qu'une vision morte et comme telle
un dépôt (pellicule sans membranes — pigment peut-être)

dépôt de quelques gestes mort-nés — précédant l'effondrement.
dépôt du trop grand nombre, de l'excès de mortalité — qui oblige,
porte Nijinsky à écrire ce texte tenaillé, déveiné (un amour blanc),
troué comme une gaze.

comme une crue mais desséchée — intarissable (cruauté du collec-
tif), comme une toile écrue, comme une peur surélevée...

surélevée jusqu'au point flottant d'une vision que la mort file hors
du temps — et fait chuter sous la peur, dans l'angoisse.

L'angoisse est cette vision ternie d'un air que l'on brûle toujours
sèchement.

vision de la mort, exorbitante — et le texte en reçoit la charge, une
fois le geste espéré frappé d'interdit — coupant et découpant des

Daniel Dobbels, écrivain, chorégraphe, membre du comité de rédaction de Io.

membranes de temps qui ne pourront se confondre avec aucune séquence historique.

séquences régulièrement et soudainement réduites à des segments de temps (à des saignements de temps que les forces n'évident pas, ne dévident pas — contre lesquels elles s'écorment : sang dur).

séquences hérissées : mors et morsures, sols toujours plus durs sur lesquels les traits noircissent, mettant à nu une inaliénable sous-humanité, une serre vive... une serre vive...

une erre vide... où les presciences basses...

« [...] les lloyd-georgiens sont ces Français qui ont déporté Dreyfus, et Zola l'a libéré mais on a gazé Zola pour cela. J'ai demandé à ma femme s'il était vrai qu'on avait gazé Zola. À ma question ma femme m'a répondu que Zola n'avait pas été gazé. Je n'ai rien dit, mais je sens qu'il a été gazé... » (Nijinsky, *Journal*, p. 119).

une erre vide où la lassitude laisse venir, laisse flotter ce qui sera un écrin de sensation, une mémoire écrite — de tout temps intacte.

geste interdit, vision morte, précision, incision des temps que le corps perçoit comme une sensation de mort — qui demande depuis son ovale, qui demande toujours à être donnée, à être conduite et menée à terme — suivant la demande générale. Chaque corps sait ce que manquer d'air signifie...

cette cendre noire, soudaine, abstraite — déparée. Ce rythme tué.

vers laquelle le corps penché revient, cherchant la plus profonde humilité, s'appuyant sur le souffle court et instantané, le plus obstiné et le plus ouaté, déportant seul — suivant ce qui se donne à lui comme étant le coup de sa loi, sa seule culpabilité — ses seuils, ses états de lumière.

jouissant sans rien voir mais pressentant tout d'une peur détraquée

ouverte à la plus nue, la plus sereine, la moins présentable des sérénités ; se guidant sur la proche aimantation d'un autre corps, lui aussi, réduit à peu de chose — mais serrant la vie.

sous la peur et dans l'angoisse, deux vies.

deux vies non cruelles, touchées sereinement, liées à ce peu commun que l'aube n'efface pas.

(un amour oubliant doucement le blanc).

Cabinet de lecture

Patrick Avrane
Jean-François de Sauverzac
Claude Rabant

Comment finissent les analyses, collectif anonyme, Paris, Le Seuil, 1994, 228 p.

« Jusqu'à Lacan, on distinguait l'analyse thérapeutique et l'analyse didactique » (p. 5). Le ton est donné d'emblée, dès la première phrase, dans le seul texte signé de cet ouvrage (si on exclut une présentation matérielle des sélectionneurs d'articles), par Jacques-Alain Miller. Il s'agit d'instaurer un fondateur, même aux dépens de la vérité historique. Car nous savons que l'analyse didactique est une invention tardive de Ferenczi, que le groupe viennois, quand il était dirigé par Hélène Deutsch, n'en a pas fait un dogme absolu, et dans ce livre même, il est question de Joan Rivière qui « vient à la psychanalyse par sa névrose » et que « cela n'empêche d'ailleurs nullement [...] de s'installer comme psychanalyste et de s'engager résolument dans la pratique » (p. 77). C'est dans un deuxième temps, en accord avec Jones, son premier analyste, qu'elle entreprend une analyse avec Freud, lorsqu'elle a déjà une place dans la communauté analytique.

Comment finissent les analyses doit donc venir répondre à : comment commence la psychanalyse. Si l'analyse commence avec

Lacan, alors les analyses doivent se terminer avec la passe, seule fin authentique. Ce syllogisme peut résumer l'argument de cet ouvrage qui a servi de document préparatoire à une rencontre de l'Association mondiale de psychanalyse. Il faudra bien un jour que les psychanalystes en disent un peu plus sur la dérive sectaire, au sens plein du mot, de certains de leurs regroupements, dont cette association dite « mondiale » est le parangon. L'uniformité de style, la révérence à un seul maître, la soumission totale à une procédure dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'a pas démontré sa validité, sont autant de caractères que l'on retrouve ici. Une fin d'analyse à la Bion, qualifiée de « conclusion mystique » (p. 84) peut sembler préférable : elle ouvre au moins sur une interrogation, et n'est pas uniquement un « terme logique — car l'algorithme a un principe d'arrêt » (p. 5).

« Le but des entretiens préliminaires est [...] de faire surgir le profil du symptôme du plan indifférencié des plaintes. La constitution du symptôme comme symptôme analytique suppose que le sujet le reconnaisse et qu'il l'assume comme lui étant propre. Sa plainte cède alors la place à une véritable demande : celle de vouloir être débarrassé du symptôme » (p. 93). Quel analyste pourrait s'opposer à cette description des premiers entretiens ? Il ne s'agit donc pas de nier tout intérêt à cet ouvrage, dont certains textes méritent une lecture attentive. Il en va ainsi d'un commentaire d'*Analyse finie et infinie* qui oppose Freud à Lacan pour qui « l'au-delà de la castration est pensable [...] grâce à sa construction logique de l'objet *a* » (p. 69). De même, l'article « Problématique freudienne de la sortie d'analyse » propose un exposé bien construit de la question dans les années vingt, avec les apports de Ferenczi, Abraham, Rank notamment. En revanche, les exemples cliniques disséminés ici ou là apparaissent bien squelettiques.

Le plus cocasse étant sans doute dans ces quelques pages de « Fin d'analyse dans l'hystérie » où les « ruptures de transfert » (p. 131) déterminées par l'intervention trop brusque d'un analyste, ou bien son silence obstiné, le conseil de consulter un gynécologue ou l'impression qu'il donne de dormir, ne peuvent à aucun moment être interrogées comme faute technique de l'analyste. « Dans ces cas de sortie, le sujet conclut à l'inconsistance de l'Autre mais maintient l'assurance qu'il tient de son fantasme. Cela peut être dû à l'émergence de l'angoisse devant la rencontre de l'objet dans ce qui est

imputé au désir de l'analyste » (p. 131). Certes, mais y a-t-il une fatalité de la cure quel que soit celui qui la dirige ?

Que cela n'empêche pas la lecture de ce recueil ; prémisse d'une enquête sur les fins d'analyse, il peut donner à chacun le souhait de formuler différemment ses conceptions.

P.A.

Le deuil, monographie de la *Revue française de psychanalyse* (collectif), Paris, PUF, 1994, 174 p.

Connaissez-vous le SIC ? Peut-être pas, alors il faut vous précipiter dans la lecture de cette nouvelle monographie proposée par la *Revue française de psychanalyse* pour découvrir, dans un article de Jean Cournut, les secrets du Sentiment Inconscient de Culpabilité, alias SIC.

Certains textes de cet ouvrage collectif sont bâtis à l'aide de tels instruments, sortis de la boîte à outils des parfaits psychanalystes patentés (on pourrait les appeler PPP). Ils n'hésitent pas à construire des « portraits-robots » (Jean Cournut, p. 95) ; à asséner des vérités comme : « Tout enfant de divorcés a besoin de se sentir responsable de la séparation parentale » (*ibid.*, p. 105, souligné par moi) ; à brandir des statistiques affirmant que 48 % (et pas 49 % !) des adolescents ayant fait une tentative de suicide ont perdu un parent (Serge Lebovici, p. 78) ; ou bien à utiliser de curieux protocoles expérimentaux consistant à faire abandonner un enfant par sa mère « au laboratoire » pour mieux étudier ses réactions au retour de celle-ci (*ibid.*, p. 86). Argumentés à l'aide de nombreuses « vignettes cliniques », ce nouveau concept à la mode qui place le psychanalyste en position de collectionneur exposant ses bonnes pièces, de tels écrits inscrivent encore la psychanalyse dans les *sciences humaines*, et nous ne serons pas étonnés ici que l'on puisse assurer que « la prédictivité qui s'est attachée à des situations de deuil potentiellement pathogènes devrait conduire à un suivi préventif » (*ibid.*, p. 93).

Il va de soi que, dans un ouvrage de cette collection, l'apport de Lacan soit moins critiqué qu'ignoré. Deux points sont significatifs de cette ignorance. Tout d'abord, la description, à la suite de Winnicott, du bébé qui, se regardant dans le miroir des yeux mater-

nels, voit les prunelles de sa mère le regardant, à laquelle est ajouté « que la mère voit son bébé en train de regarder qu'elle le regarde [...] jeu infini de miroirs » (*ibid.*, p. 79), est une merveilleuse présentation de la construction imaginaire, ce que l'auteur ici ne peut remarquer. Ensuite, dans le texte de Daniel Widlöcher, cette fois-là : « À l'aphorisme célèbre de Lacan : "L'inconscient est structuré comme un langage", il convient de substituer l'idée que l'inconscient est constitué par des expériences subjectives d'actions en cours, des hallucinations d'actions » (p. 160), il faut au moins noter que « structuré » et « constitué » n'ont pas le même sens.

Voilà pour le style, mais le sujet de cet ouvrage, c'est le deuil et son paradoxe : « L'atteinte brutale d'une réalité externe ampute le sujet d'une partie de lui-même, mais par ailleurs contribue à réalimenter l'ensemble des mécanismes qui l'ont constitué en tant que sujet » (« Avant-propos », p. 7), particulièrement développé dans deux articles intéressants de Michel Hanus et Jean Bégoïn. Ce dernier relie la question de l'analyse finie et infinie avec celle du deuil. « La souffrance [...] sous l'aspect d'angoisse catastrophique de séparation, de l'ordre d'une *agonie psychique* » (p. 35, souligné dans le texte) étant, pour Jean Bégoïn, la source principale de la réaction thérapeutique négative freudienne. Daniel Widlöcher, quant à lui, soutient que, dans la psychanalyse, « la représentation inconsciente est modifiée par l'interprétation. Dans le cas du deuil [...] l'évidence consciente de la perte, le jugement de réalité, transforme progressivement les formations inconscientes » (pp. 154-155).

On voit que travail du deuil et cure analytique sont ici mis en perspective. C'est aussi le cas dans l'article de Paul Denis, *Nostalgie entre deuil et dépression*, sur cette « fétichisation du souvenir » (p. 144), comme dans le très beau *Cas de psychiatrie infantile illustrant une réaction en après-coup à la perte*, inédit de D.W. Winnicott. Il s'agit d'une thérapie brève qui démontre bien « que le psychanalyste a beaucoup à apprendre des études de cas en psychiatrie de l'enfant » (p. 52), surtout quand le psychiatre en question est Winnicott !

Enfin, si les auteurs ont souvent utilisé des références littéraires, autobiographies d'Annie Duperey ou de Donna Williams, *Albertine disparue* ou *Le ravissement de Lol V. Stein*, aucun n'a cité ce qui est sans doute la plus forte histoire de deuil : *Hamlet*. Peut-être cela donnera-t-il le désir de revoir cette pièce, dont aucun analyste ne doit faire le deuil.

P.A.

Jack Goody, *La culture des fleurs*, Paris, Le Seuil, 1994, 628 p.

Le sujet de ce dernier ouvrage traduit en français de Jack Goody, que l'on connaissait déjà pour ses travaux sur la cuisine, sort des chemins habituels pour nous emmener sur les plates-bandes fleuries. Mais nous ne devons pas pour autant nous attendre à butiner de fleur en fleur, pas plus d'ailleurs qu'à savoir comment le jardinier crée tant de merveilles. Si *La culture des fleurs* est un ouvrage cultivé, c'est bien au sens de l'université anglo-saxonne ; une dizaine de pages de remerciements à diverses personnes et institutions, une centaine de pages d'appareil critique permettent de mesurer la quantité de recherches qui ont été nécessaires à l'achèvement d'une telle œuvre. Partant d'un constat d'absence, sur le rôle des fleurs en Afrique, Jack Goody y oppose l'omniprésence de celles-ci dans le monde occidental et oriental, à travers les siècles, des Minoens aux golden-boys de Hong-Kong. Son souhait est de balayer la totalité du champ floral, et il y réussit assurément. Nous apprenons ainsi nombre de choses sur les fleurs, aimées des Romains, disparues avec les barbares, mais revenues en Europe à la Renaissance grâce à l'islam. Nous avons quelques éclairs sur la vie du Proche-Orient où, dans les jardins clos, les femmes et les fleurs étaient isolées du monde ; sur les tapis persans représentant les jardins d'Eden, eux-mêmes microcosmes ; sur la culture indienne de la guirlande, opposée à la culture européenne du bouquet ; sur tant d'autres éléments qui mériteraient chacun une longue étude.

En effet, la contrepartie de l'universalité est, bien entendu, que chaque élément ne peut être étudié avec précision. Mais l'auteur va plus loin, le point de vue universel exclut la présence même de règles. « S'il est vrai que certaines fleurs sont plus fortement connotées que d'autres, ces connotations n'ont jamais la nécessité ni l'universalité d'une règle linguistique. D'un point de vue sociologique global, c'est-à-dire abstraction faite de la propension des acteurs sociaux eux-mêmes à transformer leur propre intelligence des choses en une loi générale de la vie culturelle, la réalité est mouvante, les frontières incertaines » (p. 371). Toutefois, l'incertitude et la mouvance n'empêchent pas ici les déductions générales. Par exemple, en Égypte pharaonique, civilisation à distinction sociale forte, les fleurs étaient réservées aux puissants. « Les jardins arrosés des palais et des temples sont alors perçus [...] comme des décors d'un luxe ostentatoire [...] Cet univers fait moins l'objet d'une jalou-

sie envieuse que d'une critique sociale radicale, et de réactions [...] Ces réactions expliquent pour une part les changements survenus en Égypte sous la XIX^e dynastie. Il est impossible, en l'absence de sources écrites abondantes, de mesurer l'ampleur de ces réactions ; mais il semble, selon les exemples de civilisations plus tardives et le recours aux lois plus générales qu'ils ont permis de dégager, que ce foyer critique soit une donnée structurelle des sociétés et des cultures très stratifiées » (p. 56). Peut-on réduire à cela l'apparition d'un culte précurseur du monothéisme ?

À côté d'explications globalisantes comme celle-ci, des rapprochements de détails, parfois peu convaincants, sont proposés. Dire que dans les jardins turcs « il (y) régnait une ambiance proche de celle du *Déjeuner sur l'herbe* du bois de Boulogne, aux lisières de Paris, au XIX^e siècle » (p. 126), c'est omettre la formidable provocation voulue par Manet : exposer en un lieu ouvert à tous (les salons de peinture) une femme nue en un lieu public (un bois) en compagnie d'hommes vêtus, c'est insister sur le voyeurisme ; nous ne sommes certainement pas dans le même registre que celui pressenti par Jack Goody.

« Toute femme, quels que soient son âge, sa profession [...] jeune fille, épouse ou veuve, qui [...] aura attiré, séduit et conduit traîtreusement au mariage un sujet britannique en usant de parfums, de maquillages ou d'autres lotions cosmétiques [...] risquera les peines prévues par la loi contre la sorcellerie » (projet de loi du XVIII^e siècle cité p. 234). Le parfum des fleurs et la sorcellerie des femmes ne risquent-ils pas ici d'être masqués par les compositions florales et les bouquets charmants, les guirlandes et les jardins ? C'est un peu la crainte qu'éveille la lecture de ce savant ouvrage, qui ne commente ce texte qu'en parlant de « machisme ». Mais à côté de cela, quelle formidable pépinière, pour une *Pensée sauvage*, peut-être.

P.A.

Josée Lapeyrière, *Belles joues les géraniums*, Paris, Flammarion, 1994, 121 p.

« Il pose des indices comme
on pose des bombes polies pour
l'amant en petites touches
se goutte au creux
de l'oreille
recueille-t-elle
le halètement de
ce qui ne peut
se dire. »

(« Le parfum », p. 89)

Voilà, dans ce recueil de poésie, le parfum de la sorcière qu'évoquait savamment Jack Goody dans *La culture des fleurs*¹. Le voilà, écrit par une psychanalyste qui est aussi poète, le voilà dans son corps, car

« nous avons un corps
dont nous sommes inséparables »
(« Cet arbre », p. 58)

Il y a des mots, simples, il y a l'amour des phrases

« et leur passage à d'autres niveaux
et leur tac-tac-tac et l'ardent flamboiement
de leur chair torsades et boucles »
(« La petite auto », p. 56)

Il y a beaucoup de surprises, à tous les coins de pages, et cela donne un vrai livre. Comme c'est agréable !

P.A.

1. Jack Goody, *La culture des fleurs*, Paris, Le Seuil, 1994.

Antonia Fonyi, *Maupassant 1993*, Paris, Éditions Kymé, 1993 ; Guy de Maupassant, *Une vie*, préface d'Antonia Fonyi, Paris, Flammarion, GF, 1993.

L'ouvrage qu'Antonia Fonyi nous propose sur Maupassant est pétri de psychanalyse. Elle assoit sa lecture sur le souvenir de celle d'un homme que nous ne connaissons jamais que sous la dénomination de « mon père » et qu'elle associe au grand spécialiste de Maupassant, André Vial. « Je m'engage seule dans cette lecture. Vial et mon père sont morts. C'est leur deuil, celui d'une génération forte de sa conscience lucide, qui me permet de lire l'inconscient psychotique de Maupassant » (p. 88). Car la thèse centrale d'Antonia Fonyi est la psychose de Maupassant, masquée par la paralysie générale syphilitique qui a causé sa mort ; de toute façon, il aurait fini sa vie dans la clinique du Docteur Blanche. Quelques traits biographiques viennent étayer cette thèse, mais elle soutient essentiellement celle-ci à partir de la lecture de la même histoire racontée dans les trois cents nouvelles et six romans de Maupassant. « On se trouve dans un espace clos ; on sort dans l'espace ouvert ; on est repris dans le clos, dans le même ou dans un autre, souvent plus resserré qu'auparavant et presque toujours néfaste » (p. 30).

Or cette histoire, il ne suffit pas, comme le faisait « mon père », de la comprendre avec les outils sociocritiques, ceux par exemple de la dialectique des classes. Le piège qui enferme, le clos, c'est l'utérus maternel étouffant, l'espace de liberté illusoire, c'est le bon sein, vite frustrant et permettant aux fantasmes archaïques psychotiques de reprendre le dessus : la femme sans tête, mère éternelle et reproductrice du même, commande tout l'univers érogène. Les nouvelles de Maupassant démontrent qu'œdipe et castration ne sont qu'illusions car « le père avec la fille, le frère avec la sœur, n'importe qui fait l'amour avec n'importe qui : c'est l'identité qui est abolie quand la loi de la nature triomphe de la loi sur l'inceste, et celle-ci n'ayant pas de gardien, ce triomphe est inévitable » (p. 150). Comme on le voit, les références psychanalytiques utilisées par Antonia Fonyi sont éprouvées. Toutefois, on aurait aimé en savoir un peu plus sur cette dualité entre « mon père » et « la femme sans visage » qui structure son texte, car ici, elle est à son tour écrivain.

Quant au génie du romancier, c'est peut-être moins dans la référence à la psychose que dans son travail d'édition qu'Antonia Fonyi nous le montre. En effet, elle est maître d'œuvre chez

G.F. Flammarion (anciennement Garnier-Flammarion) d'un certain nombre de publications de Maupassant. La dernière en date, *Une vie*, ne dépare pas cette collection, sans aucun doute la meilleure en format de poche. Dans sa préface, Antonia Fonyi nous présente brillamment ce texte comme « le roman d'un deuil dépassé », ce que notes et addenda viendront confirmer au-delà du plaisir de la lecture.

Mais l'art du romancier, c'est d'abord l'art de la lettre, le plus bel exemple nous est donné ici dans une citation de *La petite Roque* : « La douleur de la mère s'atténuait sous la parole sucrée de l'ecclésiastique qui lui promettait mille compensations », ce que le premier prote venu corrigea bien entendu en « parole sacrée » (p. 195). Où l'on conçoit que la force de l'écrivain, psychotique ou non, c'est d'abord celle qu'il tire de son rapport à la lettre.

P.A.

Erik Porge, *Vol d'idées ? Wilhelm Fliess, son plagiat et Freud*, suivi de *Pour ma propre cause* de Wilhelm Fliess (traduction française, A. Buffel, E. Porge), Paris, Denoël, collection « L'espace analytique », 1994.

La psychanalyse serait née du transfert de Freud sur Fliess : cette explication bancale, qui passe pour acquise et officielle depuis longtemps, ne fait qu'exprimer le malaise des psychanalystes devant la question de l'origine de la théorie qui fonde leur pratique. Origine douteuse, puisqu'il faut alors consentir à ce que la psychanalyse, science, *Naturwissenschaft* selon Freud, soit née de l'enthousiasme de celui-ci pour les constructions délirantes de son ami Fliess. Freud, on le sait, regretta qu'on ait exhumé sa correspondance avec l'inventeur de la névrose nasale réflexe. La tradition a transformé la contingence en cause : faute d'avoir pu mettre la main sur les lettres de Fliess, on a cru bon de lui prêter le rôle convenant à son silence forcé, celui de l'analyste malgré lui, du supposé savoir avec lequel Freud aurait fait une auto-analyse fondatrice. Version démentie par Freud lui-même qui déclare, dans la préface à la deuxième édition de la *Traumdeutung* (1908), que ce livre s'est révélé, après son achèvement, être « un morceau de son auto-analyse » (*Selbstanalyse*), « sa

réaction à la mort de son père ». Sans compter bien sûr, le fait que son analyse personnelle (*Eigenanalyse*) s'effectuait avec ses patients.

Nul besoin du rêve-écriteau : « On est prié de fermer les yeux/de fermer un œil », pour parcourir la correspondance Freud-Fliess, comme l'ont fait des biographes de Freud, sans jamais lever la voile d'un refoulement aussi pieux que général. Refoulement zélé chez beaucoup, puisque ceux mêmes qui acceptent le diagnostic porté par Freud sur Fliess s'emploient à le minimiser : ainsi Jones et Eissler. Mais Wittels, Kris, Gay, Sulloway et Anzieu refusent d'évoquer la question d'une paranoïa chez Fliess. Roazen et Octave Mannoni ont une position intermédiaire. Pourtant, on le sait, la phrase fameuse de Freud : « J'ai réussi là où le paranoïaque échoue »¹ vise précisément Fliess. Freud en effet déclare à Ferenczi que dans sa relation avec Fliess une partie de son « investissement homosexuel a été retirée et utilisée pour l'accroissement » de son « moi propre »². On connaît la suite : la théorie de Freud sur la paranoïa qui serait comme une défense contre l'homosexualité (cf. le cas Schreber).

Puisque l'on n'a pas retrouvé les lettres de Fliess, on ne s'est pas étonné que jamais la parole ne lui soit accordée. Erik Porge la lui rend, en réunissant des éléments biographiques précieux et des témoignages inédits qui donnent enfin vie à ce fantôme originaire de la psychanalyse. Et l'on apprend beaucoup sur Fliess. En particulier qu'il a toujours gardé le silence sur la mort de son père, lequel se serait suicidé. Fliess ne semble même pas en avoir parlé à son ami Freud³. Il perd aussi sa sœur Clara, âgée de vingt ans, à laquelle il était très attaché. Porge ne se trompe certainement pas à penser qu'il s'est trouvé confronté à un double deuil jamais accompli, comme le met en évidence la singulière absence du père dans sa théorie de la transmission des périodes. On découvre aussi l'ampleur de la compulsion chez Fliess à calculer ses fameuses périodes masculine et féminine de vingt-trois et vingt-huit jours, censées régler la destinée de chacun : il couvre de chiffres en tous sens des carnets entiers, à tout moment, même au concert, traquant sans cesse la coïncidence supposée entre des événements individuels : naissance, mort, date des premières règles, saignement de nez chez

le fils se déclenchant le même jour que le début de la menstruation chez la mère, etc.

Porge laisse parler les textes de Fliess. Apparaît clairement ceci : la conviction de Fliess d'avoir été plagié par Swoboda et Weininger par l'intermédiaire de Freud trouve son fondement dans le délire qui a sous-tendu ses hypothèses depuis toujours. Fliess n'est pas l'inventeur de la théorie de la bisexualité (l'idée est dans l'air de l'époque, comme le rappelle Porge⁴), mais de la *bi-bi*, pour reprendre l'expression de Freud : la bisexualité inhérente à chaque être humain se traduirait par la prédominance d'une moitié du corps sur l'autre, selon Fliess qui veut en trouver la confirmation clinique dans la bilatéralité. Par ailleurs — et c'est pour lui l'enjeu essentiel — la bisexualité est absolument inséparable de sa théorie de la transmission des périodes.

L'accusation de plagiat devient publique, les journaux s'emparent de l'affaire. Le livre d'Erik Porge en fournit, avec une minutieuse analyse, les documents principaux qui éclairent le délire de Fliess : sa certitude d'avoir été victime d'un double plagiat va s'affirmer presque *ne varietur* dans un plaidoyer réitéré et augmenté mais au titre unique : *Pour ma propre cause*. Comme pour faire reconnaître avec insistance au public quelque chose pourtant d'impossible à lui faire entendre. Car Fliess revendique la paternité d'une double théorie qui s'avère à tous les carrefours le conduire en impasse à l'image d'un double. Il a exclu lui-même de sa théorie *les pères*, Freud lui en avait fait la remarque mais sans en mesurer alors l'incidence. Or il ne peut échapper à l'image du double qu'il rencontre partout, contre laquelle il se cogne le nez, jusque dans le nom de Swoboda où peut s'entendre en allemand *zwo Boden* (double fond). Plus encore, il en est venu à prendre la position de quasi-plagiaire de la nature, puisqu'il écrit sous sa dictée. Rien que scribe. Mais surtout, n'a-t-il pas trouvé en Freud qui, durant les premières années, le mettait sur un piédestal en se sous-estimant face à lui, l'interlocuteur lui tenant lieu de caution scientifique ? Il prend l'admiration d'un admirateur pour seule garantie de la véracité de son discours et bascule dans une *paranoïa scientifica*. L'image du double admiré ne tarde pas à se retourner en figure persécutrice, comme

1. S. Freud ; S. Ferenczi, *Correspondance, 1908-1914*, traduction française par l'équipe du Coq-Héron, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 231. Cette lettre date d'octobre 1910.

2. *Ibid.*

3. Le père de Fliess et celui de Freud se prénommaient tous deux Jakob.

4. Les écrits sexologiques ou portant sur la bisexualité sont nombreux à l'époque. Pour mémoire, la *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing paraît en 1886. Quand à l'idée de la périodicité, si chère à Fliess, on en trouve une première forme chez Darwin.

l'atteste l'épisode crucial de la rencontre au lac d'Achen en 1900. Fliess prétend qu'alors Freud aurait manifesté contre lui « avec véhémence une animosité profonde, par envie ». La rupture est consacrée en 1901 ; mais l'affaire n'éclate que bien plus tard, en 1904, lorsque Fliess prend connaissance du livre de Weininger, *Sexe et caractère*. Il se persuade alors que celui-ci reprend ses propres thèses et qu'il n'a pu les connaître que par Hermann Swoboda, lequel les aurait tenues directement de Freud.

La thèse d'Erik Porge prend au sérieux le diagnostic de Freud sur Fliess : il était paranoïaque. Sans hâte à interpréter mais avec rigueur, Porge rend le fait évident. Il s'interdit toute extrapolation facile et s'en tient à la chronologie de l'affaire du plagiat, lancée non pas par Fliess lui-même mais par un professionnel du pamphlet, Richard Pfennig, spécialiste de la rhétorique amphigourique, qui se prend pour un défenseur de la science. Porge démêle les nœuds d'accusation fomentée par Pfennig et par Fliess dont l'attention scrupuleuse portée aux dates est ici l'indice du noyau de vérité que recèle sa construction délirante. Il fait ressortir de l'œuvre de Fliess les éléments qui ont la singularité de signifiants au sens lacanien, révélant en l'occurrence, comme certains néologismes, la structure du sujet.

Comment Freud et les confrères admiratifs de Fliess ont-ils pu ne pas voir le franc délire qui s'exprime à toutes les pages de son grand livre⁵ par cette pure spéculation sur deux chiffres, 23, 28, lesquels, multipliés, additionnés, soustraits, etc., finissent toujours par se retrouver en n'importe quel nombre, au point que Fliess affirme sur le ton du plus grand sérieux scientifique que Bismarck et Goethe ont une relation de parenté beaucoup plus proche d'après leurs périodes (dates de naissance, de mort) qu'un frère et une sœur qu'il prend pour exemple comparatif ? Une part de la réponse en ce qui concerne Freud se trouve dans une lettre où il confie sa fascination de jeunesse pour les chiffres. Mais la folie de vouloir constituer une science mathématique du sexuel obnubilait Fliess⁶, lequel ne fut pas seulement un gentil rêveur dépossédé par le succès de son petit camarade. La question de l'origine de la psychanalyse est donc à reformuler : ne pouvait-elle naître qu'à prendre appui sur le délire d'un autre, sans le savoir ? L'ouvrage d'Erik Porge, on peut le mesurer, est un événement pour une histoire de la psychanalyse

5. *Der Ablauf des Lebens* [Le cours de la vie], toujours non traduit.

6. La formule de Lacan : « Il n'y a pas de rapport sexuel » en résume l'impossibilité.

digne de ce nom, car il défait une légende, sans se hâter de lui en substituer une autre pour rassurer.

J.F. de S.

Michel Arrivé, *Langage et psychanalyse, linguistique et inconscient*, Paris, PUF, collection Linguistique nouvelle, 1994, 276 pages.

Malicieux, délectable et savant à la fois ! Est-ce possible ? Subtil et tendre, un rien cruel, ironique, précis, érudit, percutant ? Oui, le livre de Michel Arrivé est tout cela à la fois, sur un sujet que d'autres traitent de la plus aride et abstruse manière, ou dédaignent comme confus et désespérément labyrinthique : linguistique et psychanalyse, langage et inconscient (inscrits dans le titre en chiasme : tout le sens du livre est là). Par suite, tout psychanalyste (au moins ; je n'ai pas autorité pour parler aux autres, linguistes, auquel ce thème interdisciplinaire s'adresse aussi) devrait lire ce livre, pour son instruction et son plaisir. C'est un livre plein d'espoir (pour la psychanalyse, la linguistique et leur rencontre, le destin des mots et l'inconscient à venir) autant que d'amour de la langue et de respect de l'histoire. Oui, un livre respectueux autant que joueur, c'est sans doute la description qui lui convient le mieux. Et d'abord respectueux de Lacan, de son œuvre et de son style. Nul n'a jamais aussi lumineusement articulé en raison, et de la façon la plus simple, le style de Lacan. Vous sortez de là, rafraîchi, réconcilié, désinhibé. À force de se démontrer partout rigoureux, cohérent avec lui-même, fidèle à ses sources dans sa liberté même, Lacan vous apparaîtra limpide dans sa conception du signifiant, de « l'inconscient structuré comme un langage », dans son style même, et dans ses rapports à la linguistique, qu'on aurait bien tort de ramener à la sorte de mépris qu'a paru suggérer à certains le terme de « linguisterie ». Ce sont les psychanalystes (M. Arrivé le souligne avec un fin sourire) qui « oublient » de rendre à Saussure ce qui est à Saussure, et surtout à Pichon ce qui est à Pichon (sans omettre son Damourette d'oncle), en particulier la forclusion.

Oui, Lacan a puisé dans Saussure ce qui lui convenait, mais malgré les divergences incontestables, « l'enracinement saussurien de la réflexion lacanienne est authentique et profond » (p. 125) au point que cette réflexion converge en retour avec certaines des re-

cherches inédites (que Lacan, littéralement, ne pouvait pas connaître) de Saussure lui-même : « Le problème s'est peu à peu reformulé. Il consiste à se demander si la langue saussurienne, ce n'est pas déjà, par certains de ses aspects, la langue lacanienne » (p. 128) — *lalangue* en un seul mot. Ainsi, entre Lacan et Saussure, il y a une « profonde parenté — au sens fort du terme » (p. 129), pour laquelle témoigne cette rencontre, posthume en quelque sorte, entre les deux hommes, par textes interposés, et dont M. Arrivé nous offre en conclusion de sa première partie (filière, comme il dit) le joyau : entre la « coche » lacanienne, qui sert, comme on sait, de support au trait unaire, et telle « encoche » que Saussure, en se promenant, tailait sans rien dire dans un arbre, de manière à susciter « comme par plaisir » les associations libres de la personne qui l'accompagnait, sans « autre idée que de la mystifier ou de m'amuser ». « L'encoche saussurienne est le prototype du signifiant dans la genèse du signe », conclut Michel Arrivé, de sorte que Saussure apparaît là quasiment « plus lacanien que Lacan lui-même » (p. 130), dès lors que la « coche » lacanienne conserve encore l'intentionnalité d'un comptage.

Quant à Damourette et Pichon (DP, tout au long du livre de MA), c'est un plaisir de les voir retrouver leur place légitime, notamment dans l'histoire du terme « forclusion », mais aussi de découvrir des « relations plus souterraines » entre la pratique lacanienne de l'équivoque et leur conception de la « systémie homophonique » par exemple, c'est-à-dire le fait que l'identité des signifiants entraîne un rapprochement des signifiés : « Les sens des vocables homophones ont une irrésistible tendance à se confondre pour créer une idée nouvelle plus générale » (*Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, cité p. 178). Nous ne sommes pas loin de la théorie lacanienne de la langue, qui donne finalement son contenu à l'inconscient « structuré comme un langage » : « [...] l'inconscient, d'être structuré comme un langage, c'est-à-dire la langue qu'il habite, est assujéti à l'équivoque dont chacune se distingue. Une langue entre autres n'est rien de plus que l'intégrale des équivoques que son histoire y a laissé persister » (*L'étourdit*, cité p. 126).

C'est cette théorie de la langue, donc de l'inconscient, qui éclaire le « il n'y a pas de métalangage », que M. Arrivé se plaît à rapprocher du « il n'y a pas de rapport sexuel » — « En somme, il n'y a pas de métarapport sexuel » (p. 225) —, découvrant même un

prolégomène possible chez DP de la mise en cause lacanienne du métalangage (mais la principale source, « c'est naturellement Freud lui-même », p. 185). Ce « il n'y a pas de... » lacanien, qui se généralise en affectant différents termes (*métalangage, rapport sexuel, désir de connaître, propriété symbolique, troisième personne, cosmonautes*), trouve son ancrage, plutôt que sa butée, dans l'usage de lettres, qui « ne désignent pas mais sont ou font, sont ce qu'elles font ou font ce qu'elles sont » (p. 226), et finissent par faire advenir « un semblant de rapport sexuel », tout comme un semblant de métalangage et un semblant de communication (p. 226). Michel Arrivé montre alors avec bonheur que cette même théorie de la langue informe profondément, et de plus en plus, le style de Lacan lui-même. « Au fur et à mesure que se précise la conception de l'inconscient structuré comme un langage, le style de Lacan se laisse progressivement envahir par l'équivoque généralisée. Faut-il préciser qu'elle est au plus haut point consciemment contrôlée ? » (p. 244). Ce double mouvement d'un style qui se laisse envahir par l'équivoque et ne cesse pourtant de contrôler ce qui l'envahit, sous la forme d'un jeu de plus en plus subtil et travaillé d'équivoques nouant la parole à l'écrit, suscite chez M. Arrivé une admiration, je dois dire, communicative et, me semble-t-il, une tendresse pleine de complicité pour les jeux de langage parfois amoureusement cachés, un peu comme les anagrammes saussuriens, sous les mots eux-mêmes et leurs tortueux détours. Jusqu'à cette belle définition : « Le style, c'est le sujet pris et torturé par le langage » (p. 230). Jusqu'au bouquet final du livre où Lacan et Jarry se trouvent réunis dans une même passion pour la lettre — « la très vieille notion de lettre » (p. 258). La même passion que celle de M.A. ? La même passion que la nôtre, encore ? Espérons-le.

C.R.