Congrès et Journées

LETTRES DE L'ÉCOLE

IXe CONGRÈS DE L'ÉCOLE FREUDIENNE
PARIS
DU 6 AU 9 JUILLET 1978
Maison de la Chimie

VOLUME I

25 (II)

JUIN 1979

BULLETIN INTÉRIEUR DE L'ÉCOLE FREUDIENNE DE PARIS

Responsable de la publication :

CLAUDE CONTÉ, 10, villa Hersent 75015 Paris

Secrétariat de rédaction :

NICOLE SELS, *E.F.P.*, 69, rue Claude Bernard 75005 Paris

Sommaire

Pages

SAMEDI MATIN

CHARLES MELMAN : *Remarques sur les fondements de la psychanalyse* 9
PIERRE KAUFMANN : *Le phénomène de résonance et la conception freudienne de l'Histoire* 17
PIERRE MARKOVITCH : *La part du jeu* 22
ANDRÉE TABOURET-KELLER : *Quelques questions du côté de l'Université* 30
ISI BELLER : *La mission du symptôme* 38
PATRICK VALAS : *Séance courte et temps du rêve* 45
LILIANE ICKOWICZ-ZOLTY : *D'une langue en plus* 49
PIERRE ICKOWICZ : *Le degré zéro de la psychanalyse* 54
MAX KOHN : *Les douze travaux d'Hercule* 59
IRÈNE ROUBLEF : *Un cas clinique* 65
MARIA VELISSAROPOULOS : *La métaphore perdue de la transmission* 67
ELISABETH GEBLESCO : *Essai de réflexion épistémologique à propos du concept de tabou* 76
PIERRE MARIE : *Fragments de dire à propos des psychoses* 84
MICHEL DEMANGEAT : *Transmission, mission, compromission de la psychanalyse* 89

SAMEDI APRÈS-MIDI

DENIS VASSE : *L'arbre de la voix* 103
MAUD MANNONI : *L'enfant et la psychanalyse* 112
JEAN-PIERRE WINTER : *Transmission et Talmud* 119
GÉRARD HADDAD : *Transmission et discours de M. Valdemar* 124
ERIK PORGE : *Noeudipe* 132
STÉPHANE DI VITTORIO : *Nœud de savoie (I)* 141
LYDIA TORASI : *Nœud de savoie (II)* 144
GÉRARD BONNET : *Transmettre la psychanalyse : la rencontre du Sphinx* 148

DIMANCHE MATIN

MUSTAFA SAFOUAN : *Le style de l'enseignement et le sens de sa vérité* 155
GÉRARD MILLER : *Le système D de la psychanalyse* 161
PIERRE KAHN : *L'effet Freud* 172
HERBERT HARAVON : *La marque de l'exil* 185
STOIAN STOIANOFF : *Comment faire passer un éléphant par un trou de souris* 191
STUART SCHNEIDERMAN : *Situation de la psychanalyse aux Etats-Unis* 202

DIMANCHE APRÈS-MIDI

PIERRE LEGENDRE : *Un amour d'institution : remarques, sur le côté droit* 209
JACQUES LACAN : *Conclusions* 219

TABLES RONDES

UN CARTEL D'ENSEIGNEMENT À VINCENNES 223
LA CONSULTATION DE L'HÔPITAL TROUSSEAU *(Autour de Françoise Dolto)* 239

Samedi matin

REMARQUES SUR LES FONDEMENTS DE LA PSYCHANALYSE

INTRODUCTION A UNE RÉFLEXION CRITIQUE

par CHARLES MELMAN

J'ai rédigé mon exposé sous le coup de deux faits. Le premier a été le récit qu'a bien voulu me faire un ami de New-York, membre de l'Ecole, qui travaille là-bas comme psychanalyste, de ce qui se passe dans la psychanalyse américaine, en particulier new-yorkaise. Cela m'a vivement intéressé puisqu'après tout, ce qui se passe là-bas a été directement transmis par les élèves de la première génération, ceux qui ont connu Freud.

Le deuxième fait, qui m'a assurément frappé, est la communication que nous a faite hier notre ami Lucien Israël, communication qu'il avait eu la confiance de m'adresser. Ceci aussi a pu ordonner mon exposé.

Tout à l'heure, je prierai cet ami, Stuart Schneiderman, de bien vouloir vous dire quelques mots sur cette psychanalyse telle qu'elle se pratique à New-York.

*

Je partirai du point suivant : *à nous, par quoi donc a été transmise la psychanalyse freudienne* ? Il faut bien convenir qu'elle nous a été transmise par un accident, cet accident qui s'appelle Jacques Lacan. Je veux dire par là, si mon assertion est exacte, qu'il n'y aurait rien qui soit propre à la théorie freudienne pour assurer la transmission de l'expérience analytique. C'est ce point que j'essaierai d'interroger dans la première partie de mon exposé : *qu'est-ce que nous transmet la théorie freudienne ?*

Dans la deuxième partie de mon exposé, j'essaierai d'interroger *ce que nous transmet la théorie lacanienne,* ce qui est bien le moins si on considère un certain nombre d'effets paradoxaux que celle-ci semble provoquer.

Et puis, dans un troisième et dernier point, j'aurai l'impertinence de demander si la psychanalyse vaut d'être transmise ou bien si elle ne justifierait pas cette espèce de dépérissement qui semble chaque fois la saisir puisque, après un temps au demeurant assez bref, il semble que les analystes aient de la peine à préciser ce qu'ils font et à en parler.

Donc la première partie de ce que je souhaite dire interroge ce que nous transmet la théorie freudienne, à défaut — c'est en tout cas ce que j'ose avancer — de ce qui pourrait assurer la transmission de l'expérience analytique.

Assurément, la critique aujourd'hui est à la mode de ceux que l'on appelle les maîtres à penser, affirmant que ces maîtres auraient failli et qu'ils nous auraient trompés. Je voudrais cependant faire remarquer que ma critique sera différente, puisque, s'il s'avère qu'elle est pertinente, elle doit être mise au compte de ceux-là même qu'elle critique, autrement dit faire valoir que ce ratage pouvait peut-être aussi être le bon, être aussi celui qui convient. Et puis je dois dire aussi que cette critique permet d'épingler quelques fantômes qui continuent d'agiter leurs manches dans notre pratique.

Alors, puisqu'il convient dans cette critique de faire un choix, celui-ci portera sur trois points. D'abord sur ce qui a été le départ de l'expérience analytique; ensuite sur ce que sont les moyens de son pouvoir; et enfin sur la visée de la cure.

Le départ, je pense qu'il faut le rappeler même s'il est présent à votre mémoire, est l'hystérie traumatique c'est-à-dire, comme vous le savez, la rétention accidentelle par l'appareil psychique d'une quantité d'excitation qui de ce fait ne pourrait plus être psychiquement élaborée, c'est-à-dire être verbalement liée et écoulée.

Il convient quand même de remarquer que c'est à partir de cette expérience particulièrement limitée, restreinte, que s'est élaborée une conception générale du fonctionnement de l'appareil psychique, avec entre autres choses la distinction entre principe de plaisir et principe de réalité; que c'est à partir d'une expérience aussi restreinte, aussi limitée qu'a été postulée par Freud l'existence d'une structure commune aux diverses affections névrotiques, qui dès lors se seraient trouvées justiciables de la psychanalyse. C'est également à partir de cette expérience très limitée que s'est faite l'idée d'une guérison par catharsis et prise de conscience.

Et il est vrai que cette représentation de l'économie psychique continue d'être la représentation intuitive que l'on a de la psychanalyse, entre autres par exemple avec l'idée d'abréaction.

Or, il est facile de faire remarquer que chez Freud lui-même, dès 1920, la seconde topique, avec l'*Au-delà du principe du plaisir*, avec la mise en avant de la dominance de l'automatisme de répétition et de la pulsion de mort, rend tout à fait caduque la métapsychologie fondée à partir de l'hystérie traumatique, sans que pourtant chez Freud nous trouvions une autre conception de l'hystérie, et non plus une tentative d'explication générale des névroses.

Il faudrait remarquer aussi que si l'hystérie traumatique existe effectivement et se rencontre, elle présente des traits particuliers qui permettent de la reconnaître, entre autres un onirisme spécifique; mais néanmoins cette hystérie traumatique est rare par rapport à l'hystérie commune, et d'une certaine façon se trouve ainsi laissée en suspens l'énigme de la constitution de cette hystérie commune.

On voit bien comment on aurait tout de suite ici envie de s'aider de concepts lacaniens et de dire par exemple que l'hystérie commune est construite sur ce fait que la vérité baillonnée parle avec le réel du corps. Mais laissons cela en suspens.

Remarquons par contre que l'opposition fondatrice pour la métapsychologie (et qui est d'ailleurs reprise par Lacan telle que) du principe du plaisir et du principe de réalité, ne paraît pas nécessairement applicable à l'hystérique précisément; la jouissance chez elle peut justement paraître liée au contraire à l'accroissement de la tension et non pas à son écoulement. Si ce que j'avance tient, on voit comment ce qu'on appellera le rythme de l'hystérique puisse se trouver fondamentalement en opposition avec celui de son partenaire par exemple.

Je dois dire aussi que quand je lis l'*Esquisse*, l'*Entwurf*, où se trouve formulée pour la première fois cette opposition entre principe de plaisir et principe de réalité, je ne peux

m'empêcher de penser, même si cela est empreint de quelque malignité (mais je n'en suis pas sûr) que pour Freud, le principe de réalité avait un nom, qu'il s'appelait Martha, et que le principe de plaisir, c'était la masturbation avec «hallucination» (entre guillemets bien sûr) de l'objet désiré.

Quoi qu'il en soit, il faut bien se poser la question de savoir comment une expérience aussi restreinte a permis l'élaboration d'une théorie générale de l'appareil psychique, de la formation des névroses, et de la conduite de la cure, théorie qui a été désavouée par son auteur lui-même en 1920, sans que pour autant soient repris les principes de la cure qui pourtant en découlaient directement.

*

Le deuxième point de cette lecture critique concerne *les moyens du pouvoir de la cure.* Il faut en effet remarquer que le progrès de la cure freudienne est fondé sur le principe du pouvoir supposé universel et absolu de quoi ? de la vérité. C'est ainsi que lorsqu'un dire viendrait s'origiⁿer de cette place, il s'imposerait, à la façon d'ailleurs dont déjà il opérait dans le dialogue socratique, sans égard et sans plus rien respecter, à chacun des partenaires en cause. En somme, chapeau bas (c'est une métaphore) devant la vérité. C'est de la révélation et du pouvoir de cette vérité que Freud attend la guérison de la névrose et s'étonne que le patient puisse la recevoir de sa bouche et s'y intéresser sans que cela pourtant ne change en rien ses dispositions. Si Dora résiste par exemple, c'est, dit Freud, parce qu'il s'est trompé de vérité. Si d'autres patients résistent, c'est qu'il faudra analyser non plus seulement le refoulement mais leurs résistances à la révélation de la vérité.

Une telle conception appelle au moins deux remarques. La première, patente pour chacun, je crois, est que justement, ce pouvoir général de la vérité n'est pas du tout cliniquement vérifié; il existe par exemple cette névrose appelée obsessionnelle, qui témoigne à l'évidence qu'elle met en cause sans autre souci, si je puis dire, la limite que la vérité imposerait, même si elle le paye d'une spéculation sur le vrai, cette spéculation fût-elle incessante, ruminatrice et toujours vérificatrice.

Il est bien évident que c'est dans cette mise en cause de la vérité, dans le fait qu'en dernier ressort on ne peut jamais en être sûr, que l'on ne peut en avoir de garantie dernière, c'est bien là que gît la source du doute de l'obsessionnel.

D'autre part, il faut aussi faire remarquer que cet usage de la vérité dans la cure n'est pas en quelque sorte un usage neutre, mais qu'il peut paraître comme celui (j'avancerai ce point) d'un des noms du père. On sait par quel geste on prêtait serment dans l'Ancien Testament : en mettant la main sur sa verge. Prendre cet appui sur le pouvoir absolu de la vérité, c'est du même coup, je l'avancerai ainsi, suggérer le bien-fondé universel et égalitaire de la castration. C'est, fût-on laïque, exiger la pertinence d'un lieu théocentrique. La théorie freudienne de la cure pose d'ailleurs que cette vérité attendrait le sujet pour son bien. Et on voit comment peut s'origiⁿer de là une technique de la cure qui viserait au démasquage et à la révélation, technique de la cure qui peut effectivement prendre les aspects d'un terrorisme thérapeutique.

Le dernier point choisi concerne la visée de la cure freudienne. La visée de la cure freudienne est que le sujet fasse l'aveu, soutienne, dise, articule ce qu'il en est de son désir inconscient et qu'il vienne ainsi à cette place que la chute de son objet lui a découpée : *wo es war soll ich werden*. C'est à ce prix que peut opérer la dissolution du symptôme qui n'a plus raison de se produire, et la venue à sa place, aux fins de jouissance, cette fois et non plus de douleur, du partenaire sexuel.

Même si Freud a écrit plus tard *Malaise dans la civilisation,* les psychanalystes ont essentiellement retenu, non sans motif d'ailleurs, qu'un accommodement satisfaisant avec la jouissance phallique constitue le signe favorable sinon le terme de l'entreprise. Et, comme on sait, c'est *dans l'expression de ce désir,* son articulation effective, qu'est recherché ce qu'il en serait de l'authenticité du sujet, sans plus tenir compte, je dois le dire, des diverses aliénations qui l'ont conduit à cette place d'où s'origine ce qui est pourtant le plus authentique chez lui, c'est-à-dire la vérité de son désir.

Une telle visée de la cure freudienne ne peut être tenue pour négligeable, mais elle paraît à relativer d'une double façon. La première, dont j'espère qu'elle ne paraîtra pas trop scandaleuse, rappelle que l'expression du désir n'échappe pas à la règle du jeu social. Qu'il y ait des maîtres et des serviteurs est un fait qui jusqu'ici n'a été nulle part démenti. Certes, la coexistence des consciences est impossible. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que la coexistence des sujets, c'est-à-dire des désirs, est impossible. La seule issue (c'est en tout cas celle dont communément témoigne notre vie quotidienne) est que l'un des partenaires fasse parade de l'objet pour le fantasme de l'autre. Cette disposition d'ailleurs du sujet qui y consent et qui est amené donc à taire ce qu'il en serait d'un désir supposé chez lui, cette disposition peut parfaitement répondre à ce qu'il en est de son désir effectif dont l'accomplissement donc tient à ce que le partenaire, lui, dise, articule, profère, clame, ce qu'il en est de son désir afin qu'une jouissance commune ou non puisse ici se produire.

Ce que j'évoque ici, ce type de jouissance, bizarrement a aujourd'hui mauvaise presse et est volontiers qualifié comme relevant d'une éthique qui serait réactionnaire, puisque le mot d'ordre aujourd'hui est que tous doivent être des maîtres.

Il est facile de faire remarquer que dans ce mot d'ordre s'actualise ce qui est un fantasme sadien, qui est en plus plutôt drôle, si je puis dire, dans la mesure où ceux qui le professent, ceux qui l'avancent, comme nous tous d'ailleurs, pour la plupart filent doux.

Il faut faire remarquer quand même à ce propos que les catégories qui ont originé l'expérience analytique sont celles justement qu'un certain statut social confine dans ce que j'appellerai l'assurance du service; première catégorie à laquelle Freud a eu à faire : gouvernantes affolées par la brusque disparition de leurs maîtresses, bonnes d'enfant subornées, et puis aussi bien sûr, femmes. On conçoit aisément comment le fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel ait pu et puisse toujours originer la revendication d'être de l'autre côté, du côté du manche comme on dit, imaginé, supposé être le bon, celui qui marche à tous les coups, qui réussit.

Quoi qu'il en soit, il faut bien faire remarquer que l'accent mis dans la visée de la cure freudienne sur l'opportunité qu'un sujet vienne occuper convenablement sa place dans la jouissance phallique, cet accent, je crois qu'il faut quand même le dire, ne va pas au-delà des principes d'éducation qui étaient donnés aux enfants qu'on appelle de bonne famille, d'avoir à soutenir et à faire aboutir son désir.

Et puis enfin, faisons quand même remarquer que cette désignation explicite de la jouissance phallique comme étant la bonne, comme étant celle qui effectivement peut arranger un certain nombre de choses, cette accentuation, cette désignation masque que celle-ci ne tient que par la castration, tend à faire passer (— φ) du côté de l'objet *a*, et ainsi, paradoxalement, profile la perversion comme idéal.

Alors, demanderons-nous, s'il est vrai que c'est de l'hystérique que Freud a reçu son propre message sous une forme inversée, n'est-il pas légitime que sa théorie ait véhiculé une conception du monde, c'est-à-dire un idéal hystérique, avec ce que celui-ci comporte toujours de centrage et de normes. Il ne serait pas complètement absurde d'avancer que l'économie psychique de l'*Au-delà du principe du plaisir*, qui affirme la vanité de

l'automatisme de répétition face à la pulsion de mort qui la mène, qui la tire, qui l'aspire, et de la simple prime que vient constituer la jouissance sexuelle en égard à cette mort qui la commande, il ne serait peut-être même pas absurde de voir en filigrane dans une telle conception la résurgence d'un maître-mot hystérique justement : exhibition du squelette qui viendrait animer la danse du jouisseur.

Donc je repose la question : que nous transmet la théorie freudienne ? La diffusion de la psychanalyse s'est faite, nous le savons, au lendemain des deux guerres mondiales c'est-à-dire en même temps que le bouleversement éthique qu'entretenaient les exigences renouvelées du sujet, après le tribut sanglant qu'avait dû payer le citoyen.

C'est cependant bien auparavant, alors que la psychanalyse était encore méconnue que la théorie freudienne avait trouvé résonance dans la petite communauté juive qui lui a donné ses premiers missionnaires. Je dirai qu'on peut voir dans cette adhésion passionnée la résurgence de cette vieille croyance du métèque — et je parle ici aussi bien d'Aristote que de Marx — qu'il pourrait exister une vérité qui s'imposerait à tous, identique pour tous, bonne pour tous, et originant ainsi une langue effectivement universelle, puisqu'elle établirait la même coupure pour tout parlêtre, qu'il soit citoyen ou métèque, qu'il s'incarne homme ou femme.

Et puis, s'il est vrai que la psychanalyse nous enseigne quelle est la jouissance qui a le plus de prix, c'est-à-dire jusqu'à ce jour encore, en tout cas, la jouissance phallique, elle nous indique aussi du même coup qu'elle est la pire des souffrances. La pire des souffrances, je la dirai celle du sujet qui ne peut faire reconnaître comme égale et valide la communauté à laquelle il appartient. Et aussi je lirai dans cette adhésion passionnée des premiers missionnaires de la psychanalyse autour de Freud la tentative de vaincre une telle souffrance.

On s'est longtemps penché, voire on s'est extasié, sur la longévité étonnante de cette petite communauté juive. Bien sûr, celle-ci avait ses livres (elle les a toujours) et ses sages (elle les a encore). Mais je dirai surtout que celle-ci avait son statut inscrit dans le discours du maître qui la véhiculait au titre du déchet, et qui ainsi lui assurait une perpétuation, un embaumement garanti, en quelque sorte, par le persécuteur lui-même. Reste la perpétuation de la vie, au titre du miracle. On voit en tout cas comment pour cette communauté la question du père, de ce que c'est qu'un père, ne pouvait se poser que de façon dramatique et confuse. Et puis pourquoi également ne pas convenir que ce statut social très particulier peut rendre compte de cette espèce de prédestination, d'affinité, de télépathie avec ce que fait miroiter le statut du psychanalyste, même si cette prédestination ne pouvait que conduire à l'égarement.

Il faut remarquer que ce que j'avance là impliquerait chez Freud une théorie du transfert différente de celle qu'invoque Jacques Lacan. Je veux dire que dans cette mesure-là, le transfert serait soutenu non pas tant par un sujet supposé savoir mais par ce qui serait le ménagement d'une place dans l'Autre. Et pour l'illustrer j'évoquerai à ce propos l'acte manqué si fréquent du psychanalysant qui sort son trousseau de clés devant la porte de son analyste, comme si à cet endroit là il se rendait enfin chez lui.

Ce que je suggérerai, c'est donc que la théorie freudienne a essentiellement véhiculé une éthique, celle du droit à une jouissance identique pour tous, et je dirai qu'elle a parfaitement réussi dans ses effets, puisque ce mot d'ordre est aujourd'hui effectivement également réparti, qu'il anime le politicien, le militant, ou le philosophe. Mais on peut remarquer que cette réussite marque aussi un terme puisque, face au Réel en effet qui s'origine de cette égalité là, et face à la souffrance exacerbée qui en culmine, la théorie freudienne n'a pas de réponse. Et on conçoit comment en effet un journaliste en mal de copie puisse imaginer, supposer, que Freud serait dépassé.

*

Dans la deuxième partie de cet exposé, j'interrogerai ce qu'à mon sens la théorie lacanienne nous transmet.

Je pense qu'il faut rappeler au départ que cette théorie introduit l'une des coupures les plus radicales et les plus inouïes que l'on ait jamais observé dans l'évolution de ce que l'on appelle les modes de penser, en affirmant que l'être humain n'est rien que parlêtre. La chaîne signifiante réduite à sa batterie phonématique, les catégories du réel, du symbolique et de l'imaginaire nouées borroméennement ne sauraient ici proposer ni message, ni programme, ni salvation. La psychanalyse n'est pas une bonne nouvelle, ni une mauvaise d'ailleurs. Bien plus : le pivot de tout système, quel qu'il soit, (c'est-à-dire la jouissance qu'il promeut) étant ici démonté pour articuler le semblant qui entretient le désir et le trou qui le fonde, que ce pivot soit ainsi défait rend compte que la théorie lacanienne n'est pas un système et que ses concepts n'ont d'autre justification que leur valeur opératoire.

On conçoit qu'un tel silence et une telle austérité de la théorie valent à son auteur le crédit public d'être, lui, la substance, l'essence sans laquelle cette théorie resterait sans aucune signification.

Interrogeons à partir de ce fait ce que cette théorie pourrait transmettre si on faisait un instant abstraction de la voix qui consent pour nous à la supporter. Supposons par exemple la théorie analytique inscrite en une série de formules comme l'est une axiomatique. Prenons la première, celle à laquelle j'ai pu éventuellement m'intéresser récemment : l'axiomatique de Zermelo-Fraenkel pour la théorie des ensembles. Lorsqu'on regarde cette axiomatique, personne évidemment ne va s'intéresser aux goûts de M. Zermelo ni se demander quels étaient les amours de M. Fraenkel. Mais que nous transmettent ces formules ?

Ce que nous savons d'abord, c'est que la confection d'une partie d'entre elles, celle qui concerne la question des nombres transfinis, n'a pas été sans causer des dommages à leur auteur, à leur responsable. Peut-on donc supposer que ce dommage subjectif éprouvé par leur auteur au moment de l'établissement de ce qu'était l'infini actuel, cesse d'être porté par cette écriture ?

On sait par ailleurs que cette écriture n'est pas la dernière; d'autres axiomatiques existent pour la théorie des ensembles. On sait qu'il y a, comme dit Carnap par exemple, autant de logiques que de langages. Peut-on supposer qu'il n'y aurait pas eu ici quelque choix exercé par leur auteur ? Mais comment parler ici d'un auteur quand Cantor par exemple écrit qu'il est le simple fonctionnaire, le simple rédacteur des formules qu'il établit ?

Il nous faut donc supposer négligeable l'intention du sujet dans l'écriture qui s'est imposée à lui, et dont il se trouverait donc non pas l'auteur mais le produit après coup.

Passons de l'autre côté, et demandons, si nous laissons de côté la question de l'auteur de cette axiomatique, qu'est-ce que par ailleurs, nous transmet cette écriture ? Il est bien connu que les mathématiques ont toujours été inspiratrices de la philosophie, de sagesse explicite, Pythagore ou pas. Et pourquoi ne pas penser que leur pouvoir s'exercerait à l'insu aussi bien de celui qui les a établies que de leurs lecteurs ? La démocratie est-elle concevable, sans l'arithmétique et si la théorie politique organise la Cité selon le nombre, va-t-elle jusqu'à la fonder sur lui ? Et pourtant. Je trouve par exemple dans un ouvrage cette anecdote qui paraît-il, est célèbre, d'Aristoxène dans un ouvrage intitulé *Elements harmoniques* et où il raconte une histoire qu'Aristote lui aurait transmise : Platon avait annoncé qu'il parlerait du Bien; et voilà ce que raconte Aristoxène :

> «Les auditeurs se pressaient dans l'espoir d'entendre parler de ce qui était le Bien pour les hommes : fortune, santé, force, en un mot le bonheur parfait. Mais ce furent des discours sur les mathématiques, sur les nombres, sur la géométrie et l'astronomie, avec cette conclusion : le Bien est le Un, paradoxes qui laissèrent l'auditoire déconcerté, qui en mirent même une partie en fuite.»

Je pourrais à cet endroit musarder, signaler par exemple les deux grands thèmes qui aujourd'hui alimentent ce qu'on appelle la pensée politique : l'appartenance et l'égalité; deux thèmes qui fonctionnent de façon parfaitement contradictoire, non seulement dans le fait que cette revendication à l'égalité a pris de nos jours un caractère jamais vu, puisqu'il s'agit de bien autre chose que de ce qui serait simplement une égalité sociale; cela comme vous le savez va beaucoup plus loin puisqu'il s'agit primordialement d'une égalité de jouissance. Et il y a parallèlement néanmoins cette revendication à ce qui serait une appartenance, une appartenance séparée. On pourrait pour se distraire avancer que ces deux thèmes, l'appartenance et l'égalité, qui ravagent notre pensée politique, sont les deux opérations que justement transmet la théorie des ensembles. D'ici à dire par exemple que mai 68 a eu lieu parce qu'on enseigne la théorie des ensembles dans les écoles, il y a un pas, à mesurer.

Quoi qu'il en soit, la question sur laquelle on vient ici buter est celle du réel qui serait transmis par une théorie à partir du choix délibéré ou non pris par son auteur, qui ne ferait que transmettre ce qu'il en serait d'une ruse de son désir inconscient, voire d'un effet dont il est la première victime. Il semble pourtant que ma question pour évaluer ce que nous transmet la théorie lacanienne est mal posée.

D'abord parce que, contrairement à ce qui se passe avec les logiques, nous n'avons pas d'autre théorie comparable, même si l'on peut imaginer ou penser, jusqu'à preuve du contraire ou jusqu'à ce que cette preuve soit établie, qu'il existerait la possibilité d'une autre écriture de la théorie.

D'autre part, il y a ce fait que pour témoigner ce qu'il en serait de la vérité de cette théorie, Lacan ne se réfère pas à ce qu'il en serait de sa consistance, d'une vérification expémentale, voire à ce qu'il en serait du modèle opératoire que viendrait fournir la clinique par exemple; il nous dit en dernier ressort que ce qui fonde un Réel en vérité, n'est rien qu'un nom propre, qu'on y fasse crédit ou non. Le transfert peut alimenter ce crédit. Mais notons que sa dissolution en fin de cure au profit d'un scepticisme généralisé ou d'une recherche exacerbée de la vérité vraie est un ratage de l'analyse.

Quoiqu'il en soit, cette théorie, dans la mesure où elle inscrit la formule du fantasme, c'est-à-dire justement ce qu'il en est de la détermination du Réel par une écriture, nous rappelle que c'est le sujet qui est un effet de cette écriture et d'une perte qui va le constituer comme désirant.

Et enfin assurément, il y a un effet recherché par cette théorie sur le lecteur, explicitement articulé, qu'effectivement cette perte ne puisse lui être insensible.

Il nous faudrait donc essayer pour avancer de rappeler que la théorie qui là nous concerne n'est pas le déchiffrement d'un langage naturel qui aurait attendu son interprète. Cette théorie est bien lacanienne au même titre que l'on nomme par le nom de leur écrivain les axiomatiques ou les logiques qui existent. Mais cette théorie impliquerait son écrivain au titre de ce qui serait non pas le désir d'un sujet en tant que là ce désir serait soutenu par un fantasme, fantasme qui se trouverait proposé en partage à ses adeptes, mais au titre de ce qui serait ce paradoxal désir de l'analyste, c'est-à-dire ce désir qu'entretient la répétition absurde de la perte de cet objet 'a' qui le fit sujet.

Autrement dit, s'il est vrai que ce qui soutient la théorie lacanienne est le désir de l'analyste, on pourrait dire que celle-ci peut paraître aussi absurde et vaine que ce désir lui-même, car il s'agit là d'une ascèse laïque sans autre promesse que celle de notre liberté : celle à laquelle le sujet rêve tout en s'y refusant au nom de son ex-sistence même. On conçoit du même coup que la diffusion de cette théorie appelle sans cesse toutes les injections de sens, toutes les interprétations, qu'elles soient religieuses, politiques affectives ou autres, qui du même coup la dénaturent.

Je ferai remarquer à propos de ce point que peut ici se résoudre peut-être ou s'aborder cette question de l'opposition entre ce qui serait la vérité du dire du sujet et le mensonge ou l'aliénation dans quoi l'engagerait une théorie puisque, vous le savez, de nos jours, il est de mode de faire basculer la vérité et l'authenticité du côté de ce qui serait le dire d'un sujet, en opposition avec l'opération trompeuse et frauduleuse, aliénante dans laquelle nous engageraient les théories : tentatives donc de résoudre cette opposition en notant que la théorie, et la vérité du sujet, sont écrites de la même encre. Ceci, me semble-t-il, pose la question de cet artefact paradoxal que semble produire si volontiers l'analyste, c'est-à-dire non une résolution mais une exacerbation du fantasme du sujet et une confortation de cet objet *a* dont l'expérience de la cure pourtant lui témoigne la vanité : de névrosé il devient enragé.

Il me semble que la vie sociale des analystes est marquée par une exacerbation des passions futiles de la cité. Et c'est ainsi qu'on peut s'interroger, me semble-t-il sur l'espoir d'une transmission coïncée ainsi entre la certitude de la jouissance qu'assure la castration et l'angoisse de la futilité de cette castration telle que la démontre une psychanalyse qui n'offre rien d'autre pourtant à se mettre sous la dent.

LE PHÉNOMÈNE DE RÉSONANCE ET LA CONCEPTION FREUDIENNE DE L'HISTOIRE

par PIERRE KAUFMANN

Le thème serait le suivant : s'il est vrai qu'au commencement était l'Acte, et s'il appartient d'en connaître à la psychanalyse, c'est dans la forme d'un récit que celle-ci est vouée à en tracer les incidences. Relèveront donc de la métapsychologie les catégories propres à construire ce récit, et dans la pensée freudienne, au premier chef, la catégorie du Destin. Le problème est de préciser ce qu'il convient d'entendre en l'occurrence par catégorie; mais nous disposons du moins d'une indication touchant la manière dont ce genre de catégorie travaille : le *phantasieren* S'interroger sur la transmission de la psychanalyse, c'est donc, dans l'ordre du discours, s'interroger sur la transmission ou sur la réanimation de ce *phantasieren*. Encore faudra-t-il bien reconnaître que si la psychanalyse a pouvoir de construire son récit sous le chef du Destin, c'est que l'histoire humaine en a fixé la trame. La réanimation périodique de la psychanalyse renvoie donc à quelque espèce de réanimation périodique de l'Acte inaugural.

Mais ce n'est là évidemment que l'une des faces de notre problème, l'autre concernant le déplacement de la position d'analysant à celle d'analyste. Il faudra donc se demander de quelle manière l'économie de cette relation soutient le travail du *phantasieren* métapsychologique, et cette difficulté, dans l'ordre de la recherche, vient en premier.

Or le texte d'*Analyse finie et analyse infinie* semble posséder, dans cette vue, une portée exemplaire, puisque Freud y part précisément d'une réflexion sur la pratique de la cure, pour y repérer le moment de son parcours où l'intervention du *phantasieren* métapsychologique se révèle indispensable.

Mon interrogation initiale a plus particulièrement porté sur ce passage où Freud évoque la situation dans laquelle le message de l'analyste parvenant au patient, il y a cependant défaut d'écho. Je rappellerai d'abord en quel point du développement il se situe.

I

Les deux premiers paragraphes concernant la durée de l'analyse, son terme, et le rapport du moi aux pulsions, aboutissent à envisager, en tant que responsables de l'évolution de la cure, trois facteurs qui sont l'étiologie traumatique, la force des pulsions à dominer, et les modifications du moi. Au début du troisième paragraphe intervient cependant l'indication d'un ordre d'examen qu'il est utile de souligner, parce qu'elle permettra de préciser dans quel registre se situeront respectivement les différentes démarches de l'analyse.

Laissant de côté les modifications du moi, Freud se fixe d'abord pour tâche de discuter du second de nos trois problèmes, celui qui concerne la force des pulsions. Il introduit à ce propos la notion d'un domptage des pulsions, c'est-à-dire d'un état dans lequel la pulsion intégrée au moi cessera de suivre ses chemins propres pour se satisfaire. Par quelle voie nouvelle et par quels moyens ce domptage est-il donc possible ? Il y a de la sorcellerie là-dedans, nous dit-il, de la sorcellerie métapsychologique. Référence préliminaire à toute discussion de l'épistémologie psychanalytique puisque Freud en prend occasion pour désigner cette métapsychologie, «sans le secours de laquelle on ne saurait avancer d'un pas dans la discussion de la question proposée», non pas seulement comme une spéculation et une théorisation, mais comme une procédure d'un genre proche de la fantaisie — *phantasieren*. Pourtant après avoir simplement déploré son peu d'avancement, exception faite de la distinction entre les processus primaires et secondaires, il passe outre et revient à la question de la discipline pulsionnelle, afin d'y souligner l'importance du point de vue quantitatif, et des phénomènes de reste.

La référence à la métapsychologie sous la forme d'un *phantasieren* est-elle donc destinée, dans la suite de l'article, à rester lettre morte ? La formule ne vient pas ici par accident, puisqu'abordant la discussion de son troisième problème, à savoir celui des modifications du moi, Freud se réclame de l'analogie de l'écriture, et le fait en des termes qui témoignent hautement de sa valeur suggestive. Si l'on ne cherche pas à pousser «trop rigoureusement» la comparaison, nous dit-il, on assimilera le refoulement à la simple confiscation ou suppression d'un texte, tandis que les mécanismes de défense responsables des modifications du moi correspondraient à un maquillage.

On pourrait alors se laisser tenter par une hypothèse de travail. Cette liberté que nous prenons avec la rigueur, dans le crédit que nous attachons à l'analogie de l'écriture, ne s'autoriserait-elle pas des mêmes titres que ceux que nous avons reconnus à la fantaisie, dans le registre de la métapsychologie ? Je me demandais si l'allusion à la métapsychologie et à la fantaisie dont elle est marquée était vouée à rester lettre morte. On pressent maintenant que c'est à la faveur de cette transition du problème des pulsions au problème des modifications du moi, que la fantaisie métapsychologique est appelée à témoigner de sa fécondité.

II

Peut-être sommes-nous préparés à situer dans le développement d'*Analyse finie et analyse infinie*, le processus d'écho et son éclipse. Freud en fait état au terme du quatrième paragraphe de l'article, alors qu'il est sur le point de porter le problème de la maîtrise des pulsions au niveau des modifications du moi avec cette conséquence rétroactive quant à la pulsion, qu'elle apparaîtra dotée d'un vecteur négatif de destruction. Plus précisément, les modifications du moi sont d'abord envisagées en tant que série, de la fiction du moi normal au moi psychotique, et le parcours régressif de cette série trouvera sa raison dans l'émergence d'une composante négative de la pulsion. Mais il y manquerait encore un chaînon. Entre la sériation des positions du moi et la mise en évidence de la composante négative de la pulsion, intervient l'analogie des falsifications du message écrit avec les mécanismes de défense du moi c'est-à-dire avec les vicissitudes de l'inscription de l'individuation. Tout se passe, en somme, comme si le cheminement épistémologique que nous parcourons était voué à franchir la ligne de partage entre les deux sphères de langage, parlé et écrit, avant d'aboutir à rendre raison de la série des modifications du moi dont est censé se soutenir le développement de la cure. Remarquons d'ailleurs que parmi les altérations dont le texte est susceptible, notre attention est spécialement orientée vers le retournement dans le contraire, comme si déjà nous étions invités à y lire

l'anticipation du dualisme pulsionnel; réfléchissons surtout aux limites imparties à l'extension du refoulement : s'il est vrai que le concept de refoulement reçu en héritage de la première topique se voit constitué pour les besoins de l'analyse des névroses de transfert dans le système de référence du langage parlé, les mécanismes que Freud en distingue sur la suggestion de la théorie des psychoses, relèveront d'autres coordonnées, représentables selon toute apparence d'après l'analogie de l'écriture.

Replaçons ce thème dans une perspective plus générale. Nous sommes renvoyés à la genèse de l'écriture originaire, c'est-à-dire de l'écriture totémique. Nous partons, à l'aube du langage, d'une situation où le chef de horde étant investi de l'omnipotence, son articulation vaut comme expression d'une «volonté» absolue pour le groupe. La coalition des frères l'ayant éliminé, et s'appropriant sa toute puissance, autrement dit la puissance de son articulation souveraine, sous les espèces de la toute-puissance des pensées qui est celle du langage naissant narcissiquement investi, l'omnipotent déchu s'inscrit sous les espèces du totem. Le corrélat donné par Freud à la culpabilité, c'est donc l'inscription totémique dans sa forme originaire d'écriture sacrée, matrice des codes futurs, et l'hypothèse est que cette inscription fixe dans la figure du totem cette empreinte ou cliché d'une source extérieure et personnifiée d'expression, dont l'éviction commande l'assomption de ses titres par le groupe et par chacun de ses membres en tant que sujets du langage.

Ce qui nous retiendra dans les limites de cette communication, touchant l'ouverture du champ de l'écriture, c'est qu'elle désigne le pôle de la construction métapsychologique du *phantasieren*, et qu'elle engage, à ce titre, l'ensemble de la conception freudienne de l'Histoire. Deux ordres de problèmes se proposent, ou plutôt se propose le problème de l'articulation entre deux dimensions de l'Histoire : la réanimation périodique des moments traumatiques de la phylogénèse, et la constitution de cette série de réanimations à la seconde puissance, qui nous donne le tracé du développement de la psychanalyse.

III

Du premier point de vue, nous frappe le fait que la discussion ouverte par *Moïse et le Monothéisme*, quant à la formation des traces dont la transmission forme le tissu de l'histoire humaine, restitue la dialectique que l'on vient d'évoquer d'après *Analyse finie et analyse infinie*. On se rappelle que le *Moïse* récuse la transmission orale des couches les plus centrales de l'expérience humaine au bénéfice de la transmission d'un type de traces dont Freud se défend de préciser le statut, de même qu'il s'était défendu dans l'article de 1937 de prendre à la rigueur l'analogie scripturaire du domaine métapsychologique. De même relèvera-t-on la correspondance entre la critique du concept de refoulement intervenue dans l'article et celle qui se trouve développée au début du dernier paragraphe du *Moïse*.

Sans doute dans le premier cas la distinction entre le refoulement et d'autres processus de défense s'opère-t-elle dans la sphère individuelle, alors que dans le second est opposé au refoulement ontogénique un processus phylogénique. Mais justement Freud spécifie bien que les processus de défense visée sont représentatifs de l'héritage phylogénique d'une période d'immaturité du moi. En définitive, nous ne nous éloignerons pas de la conception freudienne de la transmission historique, si nous concentrons notre attention sur les conditions dans lesquelles une organisation analogue à l'écriture subit, du fait du langage parlé, un remaniement qui nous en dérobe la forme originaire. Episode dont on sait que l'évocation atteint chez Freud au sublime, lorsqu'au travers du *Moïse*, le balbutiement de l'enfant fait écho à la découverte par l'humanité du langage et à la conviction du pouvoir lié à la connais-

sance et à l'énonciation de quelque nom : le grand homme en assume la réanimation dans la mesure où réoccupant la place de l'omnipotent il proclame le texte originairement issu de son commandement et dont il appartient au sur-moi de la horde de tenir les archives.

Mais cette réanimation périodique de l'histoire, triomphe momentané du verbe sur la mort, nous fait aussi comprendre le statut ambigu de la métapsychologie, et les conditions originales de sa réanimation.

Dire qu'il revient à la métapsychologie d'exprimer à travers le texte de la phylogénèse la promesse du verbe personnifié, ou à l'inverse à travers le message parlé de l'ontogénèse la hantise du texte aboli, c'est dire aussi qu'elle est vouée à prendre la forme d'un *phantasieren.* Mais on peut également remarquer que l'analysant parlant en son nom propre prend sur la cure le point de vue de l'ontogénèse, tandis que l'analyste, à l'écoute de tous les discours virtuels, les détermine, de ce fait, en tant que variétés d'un genre, c'est-à-dire du point de vue de la phylogénèse : l'analysant régressant, dans sa structure propre, aux servitudes caractéristiques de son entrée singulière dans le langage parlé, l'analyste visant à travers la singularité d'un discours les conditions générales d'avènement du langage. Ainsi la conversion de la position de l'analysant à celle de l'analyste apparaît-elle enfin en quelque façon comme une mise en scène du statut ambigu de la métapsychologie.

IV

Nous allons nous interroger maintenant sur les hypothèses qui pourraient nous guider dans la recherche des niveaux de constitution du phénomène.

On sait que nous en sommes informés de diverses sources : élaboration secondaire du rêve, systèmes pathologiques, systèmes primitifs. La continuité de l'intérêt porté par Freud à ces organisations, du point de vue épistémologique, est en outre soulignée par le rapprochement de *Totem et tabou* avec les *Constructions dans l'analyse.* Dans l'intervalle, l'analyse des mécanismes de défense du moi, appuyé à la sériation de ses positions, a cependant permis de tracer la ligne de partage entre les systèmes oniriques, primitifs et délirants, et la pratique analytique : ce qui est commun entre le délire et la construction analytique, c'est qu'ils sont, l'un et l'autre des reconstructions. On se souvient de Schreber. Mais cette reconstruction, ajoute Freud en 1937, ne peut consister, dans les conditions de la psychose, qu'à remplacer un fragment de réalité aujourd'hui dénié par un autre fragment autrefois dénié.

Voici notre problème au moins posé : si nous pouvions préciser quelque peu le *phantasieren* des constructions en général, nous aborderions plus sûrement les fantaisies de la métapsychologie, en tant que celle-ci élabore les lignes directrices de toute construction, et la transmission de la psychanalyse, en tant que relative à ce *phantasieren.*

Nous aurions donc à remarquer d'abord le point où la construction psychanalytique diverge du délire. L'un et l'autre comportent une référence commune au désaveu d'un morceau de réalité. La suite du commentaire serait cependant faussé si nous ne nous appliquions à prendre le terme de *Realität* en sa pleine acception, dans la désignation de ce qui aurait à être assumé comme soustrait à l'individu et par distinction de l'effectivité à laquelle nous lisons quelques lignes plus loin que contrevient le délire. Ceci dit, le délirant et l'analyste sont confrontés à ce manque. Mais ce qui les distingue, c'est la nature de la reconstruction que motive ce déficit. Schreber se reconstruit un monde où il puisse vivre par un mécanisme de défense caractéristique d'un moi immature; tandis que Freud, pour sa part, constitue cette même défense en terme premier d'une série de positions, prenant place dans la succession des vérités historiques.

Cherchons alors comment s'opère le développement de cette *construction* en une métapsychologie.

L'hypothèse est la suivante : les constructions de la cure exigent le soutien du *phantasieren* métapsychologique pour autant qu'elle ne peuvent tenir que d'un récit sur les origines du langage ce recul sur la parole d'où le message peut attendre un écho — sa vérité comme inscription de l'évacuation de l'omnipotence.

Vérité dont on rappellera d'abord que le texte freudien a caractérisé l'éclipse en tant que *Verwerfung*. D'une part, en effet, le mécanisme n'en saurait être assimilé à celui du refoulement. «Une fois qu'auraient été institués le clan des frères, le matriarcat, l'exogamie et le totémisme, il se réalisa une évolution qu'on peut considérer comme un lent retour du refoulé. Ce n'est pas dans son sens propre que le mot refoulé est employé. Il signifie ici quelque chose de révolu *(vergangenes),* de réduit au silence *(verschollnes)*, de surmonté *(uberwundenes)* dans la vie d'un peuple, que nous nous hasardons à mettre sur le même pied que le refoulement dans la vie psychique de l'individu» (*Ges. Wk.* XVI, 241). D'autre part, que ce qui est ici visé comme distinct du refoulement soit bien le *Verwerfung,* nous est attesté par l'emploi qui est fait le ce terme dans le *Moïse,* pour désigner précisément l'occultation d'une strate de développement de la pensée, en l'occurrence de l'animisme.

Ainsi apparaît-il que le problème de la réanimation périodique de la psychanalyse n'est pas sans analogie avec celui de la thérapeutique des psychoses : la mise en évidence des maquillages de la *Verwerfung* originaire — voire la redécouverte de ce qui est un en-deçà de la *Verwerfung* — scellait d'ailleurs leur convergence, dans *Analyse finie et analyse infinie,* sur le thème de l'inscription phylogénique, contemporaine de l'entrée culpabilisante du sujet dans le langage. On se souviendra cpendant que Freud avait souhaité que fussent réunies les données analytiques propres à justifier sur ce terrain le recours à la phylogénèse. Le travail, à notre connaissance, n'ayant pas été fait, *non liquet.*

LA PART DU JEU

par PIERRE MARKOVITCH

La part du jeu, comme on dit la part du feu. Faire la part du feu : c'est se résigner à perdre ce qui ne peut plus être sauvé, avec l'espoir de préserver le reste — si reste il y a.

La part : ce qu'on entend faire entrer en ligne de compte, mais aussi la part dans un héritage, la portion qui revient à chacun, ce qui reste de la succession et qui appartient à chaque cohéritier. La partie pour le tout ? Peut-être.

Du jeu. Pourquoi du jeu ? Qu'est-ce que le jeu vient faire ici et en quoi prendrait-il part en quelque façon à la psychanalyse ?

Mais d'abord qu'entend-on par jeu ? Est-ce le jeu tel que nous le voyons dans ses formes ravalées, dévoyées, dénaturées, ou est-ce quelque chose de beaucoup plus radical ? Mais alors, il nous faudra montrer, au passage, que le jeu n'est pas ce que l'on en pense communément. Questionner le jeu c'est poser allégoriquement mais aussi profondément une notion exemplaire, apte à faire entrevoir ce qui, dans la transmission se dérobe aux individus, les transcende, pour en faire plus des jouets que des joueurs, malgré les efforts déployés et quelque peu comiques de ceux-ci à prétendre circonvenir, maîtriser, formaliser ce qui en est réellement du processus.

On se défendra aussitôt de cette notion en concédant que dans bien d'autres domaines le jeu fait loi, et que même, à la limite tout est jeu, sans autre engagement et sans pour autant admettre une quelconque valeur heuristique à cet assentiment. On affirmera, sans autre explication, qu'il s'agit d'un phénomène culturel, ou même on soutiendra que le jeu est plus ancien que la culture; que celle-ci est née sous forme de jeu, dans le jeu, mais en laissant de côté le secret de cette primauté. (J. Huizinga. *Homo ludens).*

Il faut avouer que la notion de jeu ne se laisse guère délimiter et les pièges du langage en défendent bien l'accès. C'est justement le propre de cette notion de s'être apparemment laissée prendre dans le langage courant, d'y avoir noué des relations complices, lesquelles ont suscité d'innombrables expressions et locutions, aboutissant finalement à une sophistication de la notion. Comme pour mieux se soustraire à toute saisie conceptuelle, pourrait-on avancer. Singularité paradoxale, inconsciente ironie, le jeu en effet échappe subtilement à toute tentative de conceptualisation.

Il semble y avoir une sorte d'incompatibilité, d'exclusion mutuelle, dans l'étrange affrontement mettant en présence l'exercice de récréation et l'effort intellectuel qui s'y applique. Si la pensée néanmoins s'y emploie, ce sera presque toujours pour discréditer le jeu, le suspecter et le réduire à une activité très secondaire, dépréciée en tant que phénomène inauthentique, en tant que manifestation d'apparence et de faire-semblant.

Il y a à ce sujet une très longue tradition de la spéculation intellectuelle qui, à l'occasion, peut se servir du jeu comme modèle pour illustrer telle thèse, pouvant toucher aux problèmes les plus fondamentaux, mais pour s'en dessaisir, comme d'un rebut, aussitôt la démonstration faite. Le jeu est alors rejeté dans une catégorie subalterne, au profit de références plus nobles : La Vérité, la Réalité. La fameuse dialectique de l'être et du paraître ressortit à ce type d'exclusion dogmatique, et on en rapprochera les prétentions surannées du conscient sur l'inconscient, de la psychologie sur le rêve.

Cependant le jeu laisse percevoir son pouvoir autonome lorsqu'il réussit subrepticement à ensorceler le joueur, lorsque celui-ci succombe à sa passion ou s'immole dans son rôle, s'identifie à son masque; devient lui-même jouet. C'est cette autonomie et ce pouvoir qui attribuent au jeu un statut ontologique si particulier qu'on ne saurait le classer dans une quelconque catégorie. Singulier phénomène qui imperceptiblement s'immisce, jouant du réel et de l'irréel et se riant des lois de causalité et des valeurs établies.

Ce qui rapproche la psychanalyse du jeu, par opposition à d'autres domaines plus variables, c'est la relative fixité de ses fondements et de son procès. En dehors de quelques variations techniques, elle n'a guère été modifiée depuis son fondateur. Il y a comme une sorte d'immuabilité singulière, d'invariance dans son protocole. La situation elle-même faite de balancement complémentaire entre l'attention flottante et la libre association, la constance de la répétition. Autant de caractéristiques qui évoquent la dimension du jeu. En tant que celui-ci peut-être prosaïquement défini comme exercice de récréation, intermède dans la vie quotidienne, qu'il se constitue à l'intérieur d'une «clôture qui le met à part», lieu du possible, dans lequel une construction peut se faire, laissant place à une réorganisation, une créativité, dans l'ordre qu'il institue et en-dedans d'un domaine relativement délimité qui lui est propre.

Mais il est intéressant de constater que les psychanalystes manifestent une étrange réserve à l'égard du jeu. Non pas tant qu'ils ne s'en servent pas, particulièrement dans certaines techniques marginales, mais le plus souvent comme moyen ou comme matériel, sans approfondir pour autant le phénomène dont ils se servent.

Comme tout le monde, ils ne s'en privent pas, considérant certainement qu'il s'agit de quelque chose allant de soi, mais qui n'est pas spécialement du ressort de la psychanalyse. Et pourtant ils en parlent d'une certaine façon, et tout justement lorsqu'il s'agit d'étayer un point vif de leurs spéculations.

On relèvera par exemple quelques emplois typiques du genre : la mise en jeu, les forces en jeu, le jeu combinatoire des lettres, le jeu d'articulation littérale, le jeu du transfert, de la différence, du désir, le sujet supposé savoir en jeu dans... l'enjeu de...

Dire que c'est une façon commune, commode, de s'exprimer, de rendre compte pour imager, ne suffit pas. Mieux vaudrait discerner qu'il s'agit là de l'utilisation habituelle de la notion de jeu, qui permet de s'en servir tout en ne lui reconnaissant pas la dimension de son pouvoir et de son autonomie.

A l'adresse des analystes on serait alors en droit de leur reprocher de partager un certain mimétisme, ou littéralement de ne pas jouer le jeu : soit qu'ils considèrent qu'il n'y a pas de jeu, figés dans la dignité solennelle de leur ministère, soit qu'ils y jouent effectivement, mais alors un autre jeu, et douteux celui-là.

Refoulement, désaveu, dénégation de la notion, autant de mécanismes possibles pour la rejeter.

Même quelqu'un comme Winnicott, pourtant si sensible à cette notion, déçoit. Certes il reconnaît la valeur universelle du jeu, proclame qu'il devrait être étudié en tant que sujet particulier, regrettant qu'il faille se référer à des auteurs non analystes, pour trouver une réflexion valable à ce sujet.

Cet auteur reconnaît bien qu'il y a du jeu dans la cure elle-même : dans le choix des mots, dans les inflexions de la voix, dans l'humour qui s'y déploie, et il a l'audace d'affirmer que la psychanalyse s'est développée comme une forme très spécialisée du jeu, qu'elle en est, à notre époque, une forme très sophistiquée. Mais le prudent Winnicott s'arrête là, et l'on pourrait inférer de cette circonspection qu'il est passé un peu à côté, en se fixant, au nom d'une clinique pragmatique, à ses phénomènes transitionnels quelque peu fétichisés. Cependant la question du jeu le tient bien lorsqu'il conclut : «Il serait bon de rappeler constamment à l'analyste non seulement ce qu'il doit à Freud mais aussi ce que nous devons au jeu.»

Un bon conseil, mais pourquoi donc ce distinguo ? Comme si Freud n'avait rien dit d'essentiel, rien élaboré à partir du jeu. On rappellera ce qui, épars dans son œuvre, fait appel au jeu, pour préciser ensuite ce en quoi le jeu incite à une transmission, pour autant qu'il correspond intimement à la position du sujet. Il n'y aura pas à s'étonner qu'il soit fait référence à l'enfant, seul à nous en apprendre encore, ainsi qu'à la métaphore, à la dette, au complexe d'Oedipe.

Ce qui s'oppose au jeu, le contredit, tend à l'exclure et à le refouler, — bien plus que le sérieux et même la réalité, — c'est l'emprise croissante du jugement critique. Celui-ci progressivement tend à s'imposer, aux dépens de ce qui apparaît désormais bien peu sérieux, déraisonnable.

Mais la lutte persistera sourdement, l'enfant continuant d'utiliser le jeu et ses succédanés, afin de se soustraire, autant qu'il le peut, à la pression de la raison critique.

Néanmoins le jeu de l'enfant, son observation, constitue une source inépuisable, et elle rafraîchit chaque fois la réflexion, en l'enrichissant, lorsque celle-ci consent à s'en inspirer. Au moins Freud ne s'en prive pas, et toujours pour étayer certaines de ses thèses, justement les plus audacieuses.

Dans *Le Mot d'esprit,* le jeu est décrit comme activité originale, au sens premier du terme; apparaissant corrélativement avec l'usage des premiers phonèmes, des premiers mots, et avec l'agencement encore fluctuant de leurs contenus. Ce qui semble entretenir et stimuler le jeu primitif avec les mots et les sons, c'est l'effet de plaisir qu'accompagne la répétition du semblable, de la retrouvaille du déjà connu, de certaines similitudes et harmonies. Grâce à la capacité de répéter, l'enfant trouve un plaisir à jouer avec les mots, sans égards pour leurs significations, leurs enchaînements. L'effet de plaisir obtenu dépendant étroitement du facteur répétitif, lequel apparaît lié à une économie inattendue des dépenses psychiques.

Le jeu peut alors être considéré comme la première étape, le premier degré, de ce qui sera appelé plus tard le mot d'esprit. La tendance à jouer sur et avec les mots, prenant le relais pour tourner les rigueurs d'une critique désarmée par des manifestations ostensiblement dénuées de sens ou absurdes.

En fait, le jeu dépasse, transcende, ce qui semble lui être associé, apparenté, autant que ce qui lui est rigoureusement hostile, antagoniste.

Tout d'abord le plaisir qui semble l'accompagner. Certes, le plaisir lui est souvent attaché; mais lui est-il indispensable pour le stimuler, le justifier ?

Il est vrai qu'on s'arrache lentement, sinon jamais, de son enfance, et lorsqu'on a joui durant celle-ci de la plus grande félicité érotique, impossible à retrouver plus tard, et qu'un plaisir antérieurement éprouvé ne se laisse guère par la suite définitivement refroidir, le jeu peut alors être le moyen de retrouver, comme auparavant, ce moment de félicité suprême, en dépit de la vigilance accrue et presque exacerbée de l'esprit critique.

Mais le jeu, en tant que tel, peut très bien se dispenser de l'accompagnement du plaisir et de son successeur et allié le «comique absolument subjectif» (Lipps).

Dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Freud s'intéresse à cet aspect de la

personnalité de l'homme universel, laquelle comportait dans ses traits une propension marquée à jouer. Il proposait à ses contemporains des fables, des énigmes, avançait des prophéties, toutes riches en pensées profondes mais curieusement dépourvues d'humour, d'esprit facétieux. Il passa plutôt pour quelqu'un d'incompréhensible, d'énigmatique et d'inquiétant, au sens d'unheimlich. Au lieu de produire de belles œuvres pour les générations futures, il s'amusait à fabriquer d'astucieux petits jeux mécaniques pour agrémenter les fêtes et réceptions officielles. Il s'intéressait spécialement à la construction d'objets capables de voler momentanément. Une de ses lubies était de comparer le génie à ces boyaux de mouton qui une fois nettoyés et gonflés remplissaient toute une pièce.

Le jeu pour le jeu est bien la chose principale (Dostoiewski et la mise à mort du père), et en tant que tel, il jouit de son indépendance eu égard au plaisir, au déplaisir et au-delà même de la vie.

Au cours de ses jeux l'enfant ne distingue guère entre ce qui vit et ce qui ne vit pas, entre l'homme et l'animal. Ce qui ressort du jeu de l'enfant à la bobine, c'est finalement une domination de la contrainte de répétition qui, plus primitive, plus élémentaire, plus impulsive, s'impose effectivement, dans la vie psychique, sans tenir compte du principe de plaisir.

C'est cette même tendance, ce même automatisme, qui est constamment retrouvé dans le transfert des névrosés, dans les destinées d'un grand nombre de sujets dits normaux, dans les rêves et dans la réaction thérapeutique négative.

Gratuité du jeu donc; de fait, relative autonomie, mais qui intéresse au plus haut point les formations qui constituent les prises essentielles de l'être : le phantasme, la réalité, les pulsions.

1. Avec le phantasme, en premier lieu :

Le fait de jouer et le fait de phantasmer sont étroitement associés. Il est bien difficile de discerner lequel des deux prévaut sur l'autre. L'activité phantasmatique s'alliant avec le jeu déjà mis en place de l'enfant et se poursuivant ensuite selon des formes plus spécifiques : rêveries diurnes, improvisations imaginaires, délire. Au lieu de continuer à jouer, répudié et désavoué par la critique, l'enfant rêvasse, plus ou moins tristement, phantasme, se construit un monde moins contraignant, s'invente un roman tout personnel.

C'est cette capacité à échafauder tout un système psychique, à partir de ce que le jeu a d'abord permis qui a fait comparer justement l'enfant au primitif et au poète :

«La plus chère et la plus grande occupation de l'enfant est le jeu. Chaque enfant en jouant se comporte comme un poète, en créant un monde à lui, ou, plus exactement, en transposant les choses de son monde dans un nouvel agencement. On aurait tort de penser qu'il ne prend pas au sérieux ce monde, au contraire il prend très au sérieux son jeu, il y met une très grande passion.»

2. Le jeu et la réalité extérieure :

L'enfant différencie très bien son monde ludique du monde de la réalité et c'est précisément dans une relation tangible et perceptible avec le monde réel qu'il y place ses objets et ses situations imaginaires.

Il se sert de la réalité comme d'un modèle, s'y appuie, la prend comme exemple, et suit celui-ci en modulant en rapport ses gestes et ses vocalisations, et rien d'autre que cet appui, cet accolement, distingue le jeu de l'enfant encore du phantasme.

Le névrosé procèdera d'une façon similaire, en s'appuyant à son tour sur cette sorte

d'ébauche première, de maquette infantile. Ce qui le distingue du psychotique c'est qu'il reste en appui, par ses constructions, sur au moins un élément de la réalité, auquel il confère d'ailleurs une signification particulière et un sens mystérieux «que nous appelons pas tout à fait justement un sens symbolique.» Symbolique devant ici être pris en son acception première : fragment à compléter, et concordance du fragment avec son complément. Ce qui arrime bien le principe qu'il existe, grâce au jeu primordial, au moins une relation de complémentarité, commune à l'enfant et au névrosé, celle qui établit un rapport congru entre phantasme et réalité — rapport sinon traductible de part et d'autre, du moins compatible.

3. Le jeu et les pulsions.

Le jeu découle vraisemblablement d'une des pulsions qui contraignent l'enfant à exercer ses capacités, nous est-il dit quelque part dans *Le mot d'esprit.*

N'y aurait-il pas cependant une pulsion proprement ludique ? Le jeu découle-t-il d'une pulsion, ou est-il la résultante de l'ensemble de celles-ci, ou constitue-t-il en lui-même une pulsion ? L'élaboration freudienne a consisté pour une grande part à réduire les pulsions en les limitant aux fondamentales. L'inclination naturelle de Freud ne le portait pas spécialement à isoler doctement une pulsion de jeu. Lui qui affirmait n'avoir jamais joué «au docteur», préférant davantage comprendre les énigmes du monde et contribuer pour sa part à une de leurs solutions. Autre forme de jeu, dirons-nous. Néanmoins, à propos de Léonard, il cautionne l'idée d'un *Spieltrieb* particulièrement vivace et persistant chez l'artiste, tout en considérant qu'il diminua au cours de ses années de maturité, en terminant sa course dans le travail d'investigation et en s'assimilant à l'activité de recherche.

N'est-ce pas incidemment formuler l'idée implicite d'un rôle fondateur tenu par le jeu dans la théorie de la sublimation ?

Si la tendance ludique peut entrer en communication avec celle qui se tourne plus avidement vers les secrets du monde pour les deviner ou les déchiffrer, c'est aussi, peut-être, en raison du pouvoir de maîtrise qu'elle comporte.

L'enfant surmonte les impressions péniblement ressenties, dans chaque domaine de l'expérience vécue et pas seulement dans celui de la sexualité; en les reproduisant dans ses jeux. C'est par ce moyen, l'ébauche d'un travail de maîtrise à l'égard des incitations venant du monde extérieur et de la réalité psychique, permettant d'éviter en partie le renouvellement des impressions pénibles, en devançant en quelque sorte les circonstances de leur réapparition. Les enfants reproduisent dans leurs jeux tout ce qui les a impressionnés et ils abréagissent, par cette reproduction, l'intensité de l'impression dont ils cherchent pour ainsi dire à se rendre maître.

Plus tard, l'enfant se trouve un compagnon auquel il peut infliger la peine dont il avait été affligé exerçant ainsi sur la personne du camarade de jeu la riposte qu'il n'avait pu exprimer alors.

Le jeu et l'imitation artistique des adultes, à la différence de ce qui se passe ordinairement dans le jeu des enfants visent directement un autre complice. En la personne du spectateur ils cherchent à lui communiquer des impressions douloureuses, comme dans la tragédie, mais qui sont cependant une source de jouissance élevée. Le jeu rejoint en ce degré, un niveau plus élaboré de maîtrise, sublimée en cette acmé et cette sublimation permet de regarder et d'affronter autrement, dans une perspective cette fois esthétique, les situations les plus pénibles.

Il est dit dans l'*Au-delà du principe de plaisir* que le jeu ne peut être réduit à une pulsion d'imitation et que le caractère désagréable d'une chose vécue ne met pas pour autant hors

d'usage le jeu. Sous la soi-disante domination du principe de plaisir, il y a assez de moyens et de voies pour faire du déplaisir en soi un objet de souvenir et d'élaboration psychique; une esthétique, guidée par le point de vue économique, leur offrant une perspective enrichie suprêmement d'un plaisir accru.

Jeu et esthétique, c'est ce que Schiller a profondément développé dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme :*

> «N'est-ce pas se mettre en contradiction avec le concept rationnel et la dignité de la beauté que de la réduire à n'être qu'un simple jeu, alors qu'elle est tenue pour un instrument de culture et n'est-ce pas se mettre en contradiction avec le concept expérimental *(Erfahrungsbegriff)* de jeu que de le limiter à la seule beauté ?... Mais comment parler de «simple» jeu, quand nous savons que c'est précisément le jeu et le jeu seul, qui entre tous les états dont l'homme est capable, le rend complet et lui fait déployer sa double nature.» *(XVe lettre)*...
> «La pulsion de jeu visant à supprimer le devenir dans le temps, *(die Zeit in der Zeit aufzuheben)* à concilier le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité.» *(XIVe lettre).*»

Qu'il y ait ainsi moyen de surmonter les épreuves, de les dominer, en jouant à les répéter dans un registre plus autonome, — que par le jeu on puisse s'identifier aux forces gouvernantes et maléfiques, c'est en revanche l'illusion commune qui anime le Moi.

Sa Majesté le Moi : le héros invulnérable de toute rêverie, comme de tout roman, à qui rien ne peut arriver de fâcheux.

Qu'est-ce qui pousse un roi à vouloir être le sujet d'un trait d'esprit, que lui soit fait place à un bon mot à son sujet. «Mais le roi n'est pas sujet», lui fut-il justement répondu. La réplique comique montre bien que ce qui prime c'est la place occupée selon un certain ordre d'accession, que ce sur quoi opère la tendance ludique c'est sur cette majeure position. La position, en tant qu'elle s'intègre à un effet de signifiant. La réponse du tac au tac s'applique étroitement, coïncide avec la position du sujet. En quoi elle est la meilleure réponse, la plus économique, celle qui fait rire. Ce qui se transmet c'est bien un effet de retour du signifiant. La traduction serait plutôt nuisible à la plaisanterie en lui enlevant une grande partie de ses effets.

Du jeu d'esprit, il était donc naturel de passer à un jeu plus général et de comparer la psychanalyse au jeu; le seul, le vrai, celui des échecs :

> «La psychanalyse, pour son maniement, comporte des restrictions semblables quant aux règles pouvant être données pour sa pratique. Seuls les débuts et les fins de partie permettent un exposé systématiquement exhaustif. Cependant les parties des maîtres servent à combler les lacunes de l'enseignement du jeu. Ces dispositions données aux praticiens sont semblables aux règles du jeu qui doivent puiser leur signification dans la cohésion du plan de jeu.»

Cette analogie avec le noble jeu mérite qu'on s'y arrête; l'origine de ce jeu intéressant opportunément la question de la transmission. On sait que l'invention a été attribuée à un brahmane qui, chargé d'instruire un jeune roi, a imaginé ce jeu où le roi, la pièce la plus importante, ne peut rien sans l'aide de ses sujets. Un jeu instructif au plus haut point et qui méritait une récompense. Celle-ci ne put être satisfaite car elle fut accordée si étroitement aux dimensions mêmes du jeu qu'elle se révéla exorbitante.

Si un roi ne peut payer sa dette, qui donc le pourrait ? Ce jeu resta donc ouvert, tomba dans le domaine public et se perpétua tout en exerçant une attraction royale au prorata de la dette toujours impayable.

Mais pourquoi aussi vouloir se mesurer avec soi-même, avec l'aide d'un mentor et d'un jeu de son cru ? Parce qu'il n'y a pas d'autres moyens sans doute pour se situer, connaître sa position. «Mes pensées, dit le voyageur à son ombre, doivent me faire savoir où je suis, non me révéler où je vais.» (Nietzsche, *Le Gai Savoir*, 287).

Ce qui est fondamental c'est en effet la position, qui requiert dès lors pour son analyse un repérage topologique sous la conduite d'un Maître.

Sa Majesté a besoin d'être rassurée. Quelle est sa position parmi ses sujets ? Il faut donc qu'on lui dise pertinemment ce qu'il en est et qu'on lui montre la place où il se trouve en lui indiquant que celle-ci s'inscrit dans un réseau de relations dont il dépend. Encore faut-il que le modèle corresponde adéquatement à la position étudiée, qu'il soit assez général pour que toute une combinatoire puisse y avoir libre cours. La qualité du transfert tiendra à l'harmonie de la métaphore employée, au même titre que la vérité est l'exactitude de la représentation.

Ce qui n'est pas transmissible, c'est le don d'invention. Ce qui est transmissible c'est le modèle vrai, correspondant à la position étudiée et qui en raison de sa vérité et de sa généralité devient le vecteur essentiel par lequel progressera la transmission.

C'est le jeu en tant que jeu qui assure sa propre transmission dans la mesure où celui pour qui il fut initialement conçu s'en est finalement dessaisi, tant il est vrai que, destitué, maté, de n'avoir pu l'honorer à sa juste valeur, il ne pouvait au plus que le retransmettre intégralement.

Le don d'invention ne se transmet pas; mais il y a entre l'inventeur et l'utilisateur, entre le maître et l'élève quelque chose de commun qui participe à la transmission. Au jeu du roi et de la mort il y a comme une affinité élective entre l'initiateur et l'initié. Le brahmane est le premier des êtres, par droit de naissance et par droit divin; sa personne est sacrée; il est le seul qualifié pour enseigner le Véda. Pareillement le roi n'est pas sujet.

N'est-ce pas une affinité de même ordre qui se retrouve à l'origine de la psychanalyse ?

Freud appelait Fliess son Autre; il lui confiait «ses chimères, ses transpositions et ses conjectures.»

Quant à ses propres symptômes psycho-somatiques et névrotiques il les traitait «comme s'il eut été lui-même un étranger»; et ses malades lui fournirent l'occasion de proposer un modèle permettant avant tout d'établir un lieu où la situation à analyser puisse être transposée. «La spatialité doit être la projection de l'extension de l'appareil psychique» lit-on dans une de ses dernières notes (*G. W.*, XVII). Une spatialité à (r') établir, celle qui dut être nécessaire afin de permettre une transposition, pour la mise en place et l'analyse du transfert. Spatialisation suffisamment dépouillée et générale pour y inclure ultérieurement les fondements d'une topologie se référant et s'articulant à une tradition légendaire. Légende, — ce qui doit être lu; ce qui doit être lu d'abord, c'est en effet Sophocle. L'écriture comme moyen de transmission alors !

Certainement, mais une forme d'écriture ne pré-existait-elle pas déjà et au niveau de l'inconscient cette fois. «Accepter l'hypothèse de traces héréditaires dans le Ça change pour ainsi dire nos façons de voir à ce sujet», nous dit Freud (*G. W.* XVII).

Entre autres traces : celle de la dette, celle de la faute irréductible — celle qui met Oedipe en quête de la trouver.

Ce qui a dû manquer à Laïos c'est un maître, un brahmane; il lui aurait permis de ne pas accorder valeur d'oracle à des dires subalternes en leur reconnaissant un écho beaucoup plus personnel. Le roi règne, le roi n'est pas sujet, mais il lui faut aussi se référer au savoir et à un ordre symbolique qui l'y englobe, pour se repérer dans des relations tactiques et stratégiques et pour jouer la partie dont l'enjeu est sa propre vie. (E. Fink : *Le jeu comme symbole du monde*).

Dans l'acte de procréation nommément; dans ce qui est la réalisation du désir fondamental, celui d'établir une dynastie, une filiation. Dans cet ordre, nul ne peut être le premier, un désir antérieur prédomine et de le réaliser passe nécessairement par le défilé précaire où se profile l'ombre d'une mort.

Une écriture fondatrice et généralisable, un modèle selon la dimension de la tragédie, devint dès lors nécessaire pour fixer un point de reprise et un point de repère dans la trame où se noue la destinée humaine, sous peine de la voir filer, réitérer dans le drame.

L'oracle qui n'en est pas un mais qui le devient, l'énigme résolue qui se révèle malchanceuse de l'avoir été. Ce sont autant de retournements qui sont les véritables ressorts de la tragédie.

Lorsque ce qui a été dit, prédit, médit ne peut être décrypté, rapporté à une intention plus générale, la parole s'impose comme voix du destin.

Lorsque l'énigme touche aux fondements de l'être, aux temps fondamentaux de son évolution, il s'avère bien alors aussi que l'anatomie est le destin.

Il n'y a pas de transmission possible sans articulation signifiante, sans articulation aussi à un modèle servant de référence; sans jeu, ai-je tenté de dire.

Le jeu, un concept qui répond à la structure où le sujet est pris respectivement dans le phantasme, dans la pulsion, dans la sublimation. Jeu de la métonymie et de la métaphore, où se lit *(lie)* la question de l'être et de son manque.

L'énigme, l'oracle, à déchiffrer, la dimension tragique, ressortissent à cette tradition héllénique dont nous restons forcément tributaires.

Héritage d'un passé possédant plusieurs vocables pour désigner, distinguer les variétés du jeu : παιδιά, ἀγών et le verbe λαγχάνω (ἔλαχον, εἴληχα) obtenir ou être désigné par le sort, la part échue. *Léka*, ce dérivé que l'on retrouve curieusement selon des fortunes ondoyantes en gothique, vieux nordique et anglo-saxon : *leika, laikan, lâcan...* Variations et métathèses capricieuses, autant de reflets malicieux de la marque du destin et du destin de la marque. Mais cette imposition qui nous est faite du signifiant, provient tout aussi bien du jeu sous-jacent; — c'est le *graeculus histrio* qui a fait la conquête de Rome et non la culture hellénique. (*Gai Savoir*, 356).

Du jeu, notion que les différentes cultures ont eu tant de mal à conceptualiser, à abstraire et dont il persistera toujours une difficulté foncière à en parler et à le penser sérieusement.

Comment se le représenter, comment lui dispenser un fondement ontologique et rationnel, comment le rattacher à la question de l'être. (M. Heidegger : *L'être, le fond et le jeu.*)

Cependant la psychologie abyssale, c'est-à-dire sans fond, a apporté sa contribution en fournissant l'appui d'une topologie nouvelle qui à la fois la supporte et la transmet.

Si l'enfant est et restera toujours le cœur du problème, s'il se maintient dans cette tradition qui fait que l'enfant à la bobine de Freud est le même que l'enfant au tric-trac d'Héraclite, — l'enfant roi — alors le jeu reste ouvert, l'espoir demeure de passer le flambeau durant le temps du monde.

QUELQUES QUESTIONS DU CÔTÉ DE L'UNIVERSITÉ

par ANDRÉE TABOURET-KELLER

Pour ordonner ma réflexion en vue de préparer cette communication j'ai pris appui du terme de «délimitation.» Le signifiant [delimitasjõ] peut s'orthographier de plusieurs manières, j'en retiens deux : «*délimitation*» (la délimitation) et «*des limitations.*» Dans le premier «*délimitation*», qui signifie à la fois l'action de délimiter et son résultat, l'accent est mis sur l'opération de bornage, de marquage, de traçage des limites, par exemple la délimitation d'un champ[1]. Dans le second, «*des limitations*», qui signifie lui aussi à la fois l'action et son résultat, l'accent porte sur le fait que des limites sont fixées. Mais dans certains emplois l'insistance est mise sur la restriction que des limitations peuvent comporter, un exemple d'un tel emploi nous est donné par J. Clavreul, aux Journées sur la passe, à propos de la compétence définie en terme de limitation des pouvoirs[2], alors que dans d'autres emplois l'insistance est mise sur le contrôle que peut entraîner une limitation, par exemple la limitation des naissances entraîne le contrôle des naissances. Je me propose d'examiner certains aspects du travail de [delimitasjõ] qui se poursuit dans des cas comme le mien et celui d'un certain nombre de personnes présentes ici pour qui la semaine de travail se partage entre la pratique de la psychanalyse et l'exercice d'une fonction d'enseignement, cet enseignement n'ayant pas la psychanalyse pour objet, en tant que telle.

*

Exercice d'une fonction vise ici le fait qu'en France les universitaires appartiennent pour la plupart à ce qu'on appelle, au sein du corps de l'Etat, la classe des fonctionnaires. Par opposition à la classe de ceux d'entre nous qui ne sont pas fonctionnaires et que l'on appelle les «contractuels», un contrat devant en principe préciser et délimiter le domaine de leurs interventions. Je dis en principe parce que les termes de ces contrats sont de nos jours loin d'être clairs. Enfin il y a la classe des vacataires, dans leur cas on parle de contrat tacite, en

1. «... Vous faites quand même une différence entre l'agriculture définie par un objet, et l'agriculture définie, c'est le cas de le dire, par un champ — entre l'agriculture et l'agronomie», Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, 1973, p. 15.

2. «La compétence, ça a un sens très strict dans le langage juridique; ça désigne le champ dans lequel s'exerce le pouvoir de décision d'une instance. Ça se rapporte à une fonction, ça définit les limites d'un pouvoir... Le psychanalyste a compétence pour juger et interpréter la demande qui lui est adressée mais il n'a aucune compétence pour y répondre», Jean Clavreul, la passe à l'Ecole Freudienne, *Lettres de l'Ecole, L'expérience de la passe*, 1978, n° 23, pp. 157-175, p. 169.

fait les termes de ce dernier restent souvent dans la plus grande imprécision[3]. Tous, selon des formules voisines, participent d'une même hiérarchie au sein de laquelle il s'agit de passer d'un échelon à un autre, supérieur, selon un mode appelé «le passage au choix», ou alors selon «l'ancienneté.» Cette hiérarchie est construite sur des nominations, de l'assistanale à la professorale, nominations qui désignent, comme chacun peut l'entendre, un rapport de plus en plus privilégié avec le savoir. A l'université «le sujet supposé savoir est une fonction qui s'organise socialement sous nos yeux» et c'est bien de son enracinement dans la suffisance que la hiérarchie universitaire tient une partie de sa pesanteur[4]. Le reste de sa pesanteur lui venant des indices qui correspondent à toutes ces catégories, tous ces grades et ces nominations. Indice, le terme est employé à juste titre puisqu'il désigne le nombre à partir duquel se calcule la paye, celle de la fin du mois. Dans l'enseignement supérieur des salaires varient de 2.400 francs par mois pour l'assistant-stagiaire, donc contractuel, le moins payé, à plus de 10.000 francs pour le professeur qui aurait atteint l'échelon le plus élevé. J'ai parlé de pesanteur parce que le quotidien de l'universitaire est fait de cette glu, d'autant plus efficace que loin d'être informe, elle est, comme tout imaginaire humain, ossaturée par des signifiants, ici ceux de la hiérarchie et de la maîtrise que je viens de citer. Le savoir n'y est pas supposé mais garanti, sa transmission fait l'objet de programmes et d'un cursus, les étudiants qui en terminent le parcours se trouvent eux aussi en possession d'une maîtrise[5].

Dire que qui que ce soit puisse échapper à ce que j'ai appelé cette glu du quotidien serait une belle dénégation, le moi de tout un chacun y étant concerné au premier chef. Par tout un chacun j'entends bien les universitaires et les autres. Mais ne pas y échapper ne signifie d'aucune façon s'y laisser prendre, voire s'y laisser bercer, et encore moins lui prêter la main. Car enfin dans l'état actuel des choses en France chacun peut encore formuler le projet de l'enseignement qui sera le sien, le réaliser et, s'il le souhaite, se situer par rapport à ce projet et même se situer par rapport à la fonction qui l'autorise à en prendre la charge. Il arrive que des États se conduisent de manière tyrannique avec leurs corps, ici celui des fonctionnaires, et rendent impossible la réalisation d'un projet d'enseignement, voire rendent impossible sa formulation; il y a bien des manières de réduire au silence. Si un danger aussi extrême ne menace pas l'exercice de nos fonctions aujourd'hui en France, cela n'entraîne pas qu'il n'y ait aucun danger du tout... L'année qui vient de s'écouler a vu l'adoption d'un nombre impressionnant de décrets qui visent à restreindre ce qui se définit comme l'autonomie des universités, — bien sûr il ne s'est jamais agi d'une réelle autonomie ! —, et de ceux qui y travaillent, dans la gestion de leurs propres affaires, y compris les affaires pédagogiques. Il ne serait sans doute pas vain de s'en préoccuper, aussi dans cette École.

Formuler un projet d'enseignement et le réaliser exige un travail de [delimitasjõ], précisément. Dans ce travail je fais une distinction entre la question générale de l'enseignement de la psychanalyse dans les universités, d'une part, et, d'autre part, la question plus particulière à mon cas d'un enseignement assumé par un membre de cette École dans un cadre qui exclut l'enseignement de la psychanalyse désigné en tant que tel.

*

3. Ils ne précisent pas, entre autres, le nombre d'étudiants qui doit être pris en charge ni si cette prise en charge comprend la tenue d'examens.

4. L'institution universitaire illustre remarquablement la manière dont Mustafa Safouan caractérise l'organisation sociale du «sujet supposé savoir», voir p. 9 et 11 : *La proposition d'Octobre 1967, dix ans après, Lettres de l'École,* 23, pp. 7-18.

5. Voici la succession des titres qui jalonnent le cursus universitaire français : Diplôme d'Études Universitaires Générales (DEUG), licence, maîtrise, doctorat du IIIème cycle, doctorat d'État.

Pour traiter de la question générale de l'enseignement de la psychanalyse dans les universités, je prendrai appui d'un texte de Freud datant de 1918 et qui est édité dans la *Standard Edition* sous le titre «De l'enseignement de la psychanalyse dans les universités[6].» Il est probable que le titre que Freud avait donné à son texte était plus nuancé et comportait un point d'interrogation «La psychanalyse devrait-elle être enseignée à l'Université ?.»

Ce texte est assez court pour que je puisse en présenter ici d'importantes citations. Pour traiter de la question de savoir s'il peut être conseillé d'enseigner la psychanalyse dans les universités Freud distingue deux points de vue, celui de la psychanalyse et celui de l'université. Celui de la psychanalyse d'abord :

> «L'inclusion de la psychanalyse dans le curriculum universitaire serait sans aucun doute considérée avec satisfaction par tout psychanalyste. En même temps il est clair que le psychanalyste peut se dispenser entièrement de l'université sans perte pour lui. Ce dont il a besoin en fait de théorie peut être obtenu de la littérature sur le sujet, et, pour plus d'approfondissement, aux réunions scientifiques des Sociétés psychanalytiques tant que par des contacts personnels avec leurs membres plus expérimentés. En ce qui concerne son expérience pratique, à part ce qu'il gagne de son analyse personnelle, il peut l'acquérir en prenant en charge des traitements, à condition qu'il puisse recevoir une supervision et des conseils de psychanalystes déjà reconnus.
>
> «Le fait qu'un fonctionnement de ce type existe est dû en réalité à l'exclusion de la psychanalyse des universités. Et il est donc évident que ces arrangements vont continuer à remplir une fonction effective aussi longtemps que persiste cette exclusion.»

Le point de vue de l'université est développé plus longuement par Freud. Il y distingue l'incidence d'un enseignement éventuel de la psychanalyse dans la formation médicale, dans la formation psychiatrique et dans l'investigation des processus mentaux et des fonctions intellectuelles. Freud dénonce d'abord :

> «... la manière unilatérale de diriger l'étudiant sur les terrains de l'anatomie, de la physique et de la chimie, l'échec qui en résulte de lui faire voir la signification des facteurs mentaux dans les différentes fonctions vitales aussi bien que dans les maladies et leur traitement. Cette déficience se manifestera plus tard comme un point aveugle flagrant chez le médecin et se montrera non seulement dans son manque d'intérêt pour les problèmes les plus fascinants de la vie humaine, en bonne santé ou malade, mais elle le laissera sans moyen dans le traitement des patients de sorte que charlatans et sorciers auront un plus grand effet sur eux que lui. Cette déficience évidente a conduit il y a un certain temps à l'inclusion dans les programmes de l'Université de cours de psychologie médicale. Mais aussi longtemps que ces cours se fondaient sur la psychologie académique ou sur la psychologie expérimentale, ils ne pouvaient répondre aux besoins de la formation

6. J'extrais de la présentation du texte dans la *Standard Edition* les précisions suivantes. Ce texte a d'abord été publié dans une traduction hongroise probablement dûe à Ferenczi, dans un périodique médical de Budapest en mars 1919. Il est probable que Freud l'ait écrit en automne 1918, à peu près au moment du Vè Congrès International de Budapest. Il y avait alors un important mouvement parmi les étudiants en médecine en faveur de l'inclusion de la psychanalyse dans leurs études. En mars 1919, pendant l'installation temporaire d'un gouvernement bolchevique en Hongrie, Ferenczi était en fait professeur de psychanalyse à l'Université. L'original du texte allemand n'a pas été retrouvé, la traduction anglaise a été faite à partir de la version hongroise. La traduction que je donne moi-même à partir de l'anglais ne saurait être prise pour le texte de Freud, elle nous donne un aperçu au mieux de sa manière de traiter la question posée. (*Standard Edition*, XVII, pp. 170-173).

de l'étudiant, non plus pouvaient-ils le rapprocher des problèmes de la vie en général ou de ceux de sa profession. C'est pour ces raisons que la place occupée par cette sorte de psychologie médicale s'est avérée dangereuse.
Une série de cours de psychanalyse pourraient répondre à ces besoins. Avant d'en venir à la psychanalyse proprement dite, un cours introductif serait nécessaire, qui traiterait en détail des rapports entre la vie mentale et la vie physique, — fondement de toutes les formes de psychothérapie —, qui décrirait les différentes sortes de procédés de suggestion et qui finalement montrerait comment la psychanalyse constitue le résultat et l'aboutissement de toutes les méthodes antérieures de traitement mental. La psychanalyse convient en fait bien plus que tout autre système à l'enseignement de la psychologie à l'étudiant en médecine.»

Dans une deuxième partie Freud s'intéresse aux fonctions que la psychanalyse pourrait remplir dans la préparation à l'étude de la psychiatrie. Celle-ci est exclusivement descriptive :

«Sa seule connexion avec les autres branches de la médecine est dans l'étiologie organique, dans les découvertes anatomiques; elle n'offre pas la moindre compréhension des faits observés. Une telle compréhension ne peut être donnée que par une psychologie des profondeurs.»

Freud signale brièvement que dans beaucoup d'écoles médicales en Amérique des cours de psychanalyse sont organisés pour introduire à la psychiatrie. Puis Freud propose que :

«L'enseignement de la psychanalyse se fasse en deux étapes : un cours élémentaire, conçu pour l'ensemble des étudiants de médecine et un cours de conférences spécialisées pour les psychiatres.»

Dans la troisième partie Freud précise que dans l'investigation des processus mentaux et des fonctions intellectuelles, la psychanalyse poursuit une méthode spécifique qui lui est propre.

«L'application de cette méthode n'est en aucun cas limitée au champs des désordres psychologiques mais elle s'étend également à la solution de problèmes dans l'art, la philosophie et la religion. Dans cette direction elle a déjà produit un certain nombre de points de vue nouveaux et jeté une précieuse lumière sur des sujets tels que l'histoire de la littérature, la mythologie, l'histoire des civilisations et la philosophie des religions. Le cours général de psychanalyse devrait donc être ouvert aussi aux étudiants de ces branches du savoir. Les effets fertilisants de la pensée psychanalytique sur ces autres disciplines contribueraient certainement grandement à l'édification d'un lien étroit, dans le sens d'une *universitas literarum* entre la science médicale et les branches du savoir qui se situent à l'intérieur de la sphère de la philosophie et des arts.
En résumé l'on peut avancer qu'une université ne peut que gagner de l'inclusion dans ses programmes de l'enseignement de la psychanalyse. Cet enseignement, il est vrai, ne peut être donné que de manière dogmatique et critique, au moyen d'exposés théoriques; en effet ils n'offrent qu'une possibilité très limitée de mener des expériences et de faire des démonstrations pratiques. Dans un but de recherche il devrait être suffisant pour des enseignants de psychanalyse d'avoir accès à un service ouvert pour se procurer le matériel nécessaire sous la forme de patients «névrosés.» Pour la psychiatrie psychanalytique un service fermé de malades mentaux devrait également être disponible.

> Il faut enfin prendre en considération l'objection selon laquelle, en suivant un tel programme, l'étudiant en médecine n'apprendra jamais la psychanalyse proprement dite. C'est en effet exact si nous pensons à la pratique effective de la psychanalyse. Mais pour les finalités que nous avons en vue il sera suffisant qu'il apprenne quelque chose *sur* la psychanalyse et quelque chose *d'elle*[7]. Après tout, la formation universitaire ne fait pas de l'étudiant en médecine un chirurgien accompli; et aucun de celui qui choisit la chirurgie comme profession ne peut s'éviter une formation ultérieure sous la forme de plusieurs années de travail dans le service chirurgical d'un hôpital.»

Freud termine ainsi, abruptement, sur cette évocation de la chirurgie ! Mais relevons dans son texte certaines délimitations qui intéressent directement notre propos : entre la psychologie académique et la psychologie expérimentale, qui ne traitent que de questions de détail, et la psychologie des profondeurs, mais surtout entre la psychanalyse proprement dite, soit l'expérience de la psychanalyse, et la psychanalyse comme objet d'enseignement. Certaines limitations aussi : celle de la méthode de la psychanalyse, méthode qui peut néanmoins s'appliquer avec intérêt et succès aux champs d'autres disciplines mais qui reste spécifique, et enfin limitation de l'enseignement à ce qu'un enseignement peut transmettre, en l'occurrence «quelque chose sur la psychanalyse» et «quelque chose d'elle.»

*

Il est clair que l'expérience menée au Département de psychanalyse-Champ freudien, à l'Université de Paris VII, correspond par son orientation aux indications données par Freud. Ce que j'en apprends dans *Ornicar* ? et autres *Mélanges* m'en convainc. «Ce dont il s'agit, écrit Lacan dans un petit texte intitulé *Proposition* qui ouvre le premier numéro d'*Ornicar* ?, n'est pas seulement d'aider l'analyste de sciences propagées sous le mode universitaire, mais que ces sciences trouvent à son expérience l'occasion de se renouveler[8].» Mais il y a également l'expérience de la Section clinique dont nous connaissons l'orientation de principe mais dont nous savons peu, pour l'instant, comment elle se poursuit dans la pratique. L'essai de fonder un enseignement de clinique psychanalytique qui réponde à la définition que Lacan propose de cette clinique me paraît de première importance[9]. «La section clinique se définit comme une *unité de recherche* : ses concepts, sa méthode, son style même, sont à élaborer[10].» Tout un travail est donc en cours dans ce Département et c'est dommage qu'il n'en soit pas question dans ce Congrès.

En ce qui me concerne, le travail de [delimitasjõ] s'impose à moi avec d'autant plus de nécessité que j'enseigne au sein d'une section de psychologie, elle-même un des établissements qui composent une Unité de Recherche et d'Enseignement intitulée «des sciences du comportement et de l'environnement» et appartenant à l'Université Louis Pasteur[11]. Ce nom est à

---

7. Les mots soulignés le sont dans le texte de Freud tel qu'il figure dans la *Standard Edition*.
8. Jacques Lacan, «Peut-être à Vincennes...», *Ornicar ?*, 1975, 1, pp. 3-5.
9. «La clinique psychanalytique, c'est le réel en tant qu'il est l'impossible à supporter. L'inconscient en est à la fois la voie et la trace par le savoir qu'il constitue : en se faisant un devoir de répudier tout ce qu'implique l'idée de connaissance», *Ornicar* ?, 1978, 14, p. 124.
10. *Loc. cit.*
11. Strasbourg I.

lui seul tout un programme, la vocation scientifique par opposition à la vocation littéraire, la recherche à un haut niveau, c'est le prix Nobel qui est visé, ou d'autres prix très importants. En mathématiques par exemple, les Strasbourgeois en décrochent pas mal. En 1972, au moment de la réorganisation des universités, les collègues, enseignant alors la psychologie à ce qui était la Faculté des Lettres, ont choisi de s'intégrer à cette université plutôt qu'à l'Université des Lettres et Sciences Humaines[12]. Nous sommes loin de l'*Universitas literarum* dont parle Freud. Ne pensez pas que les collègues qui à l'époque ont choisi la vocation scientifique, aient eu un projet scientifique, je dirai même qu'ils n'avaient pas de projet du tout si ce n'est celui d'améliorer leur quotidien, c'est-à-dire de disposer de plus de crédits. Dans la constitution de cette U.E.R. un projet était cependant clairement formulé. Celui d'un ensemble de collègues biologistes selon qui «les comportements» résultent de variations dans l'environnement et de variations internes à l'organisme, hormonales en particulier. Cette évocation peut sembler anecdotique, elle ne l'est pas. Certains de ces collègues n'hésitent pas à proposer, plus exactement à opposer à ce que l'un d'eux récemment a qualifié de : «vos thérapies, c'est par le blablabla, n'est-ce-pas ?», des *traitements* fondés sur des résultats scientifiques; par exemple : l'agressivité est liée à la présence d'un complexe d'hormones, un enfant est agressif, perturbe sa classe, il suffit de lui administrer une piqûre d'hormone anti-agressive qui convient (anti-agressive, si je puis dire !). Il se peut que nous nous interrogions sur ce que peut signifier la notion de progrès dans notre espèce alors qu'il est clair que toute notre histoire, — la nôtre personnelle mais aussi l'histoire historique —, n'est que le tissu des avatars qui résultent de notre existence langagière, seul mode possible d'existence pour nous. Il m'arrive pourtant de me demander si ce qui relève de la répétition, et qui se manifeste avec une particulière lourdeur dans nos institutions, n'y prend pas de jour en jour plus d'épaisseur.

Revenons en 1972. A cette époque là je travaillais encore au Centre National de la Recherche Scientifique où j'avais fait carrière, comme on dit, dans un statut qui est celui que l'institution qualifie de «chercheur isolé.» J'assurais cependant depuis plusieurs années déjà un enseignement et j'avais réuni autour de moi un petit groupe de collègues dans un séminaire dont le titre était «Du sens, en général et en particulier.» Je ne pense pas que nous savions ce que nous cherchions, je veux dire savoir au sens où nous aurions pu dire, par exemple, les effets du langage dans le sujet, mais le fait est que ce que nous trouvions les uns et les autres dans nos travaux, c'est le signifiant à l'œuvre. Si l'on considère ce que produit la sémantique, la sémiotique, comme trajectoires circulaires, comme tournage en rond dans le cercle imaginaire du sens, il faut bien dire que si nous nous retrouvions sur cette pente du signifiant c'est que la plupart d'entre nous étaient engagés dans le travail de l'analyse mais aussi que, de l'enseignement de Lacan, se transmettait comme une butée incontournable ce qu'il en est de l'ordre symbolique[13]. Il me semblait possible aussi et même stimulant d'avoir à penser un cours, intitulé de psychologie générale en l'occurrence, qui prenne en charge les questions classiques, la mémoire, l'oubli, la représentation, etc., et des questions plus récentes, le structuralisme, la forme, etc., à la lumière des apports contemporains d'autres disciplines, la linguistique en particulier, mais surtout à la lumière des découvertes de la psychanalyse. Mon intérêt pour ce travail de reprise et de nouvelle élaboration ne s'est pas démenti au cours

12. Strasbourg II.

13. Après quelques années ce séminaire s'est transformé et d'un lieu de mise en commun d'élaborations diverses est devenu le lieu d'exposés théoriques autour de la notion de sujet précisément, et qui entraînaient l'étude des graphes, des notions de R, S, I, etc... Ceci au détriment du travail de recherche qui aurait normalement du se poursuivre dans ce séminaire qui était aussi du 3ème cycle. Disons que limitations et délimitations n'étaient pas claires.

des années, en partie pour les nombreuses questions auxquelles la préparation de chacun de ces cours me confronte.

Ce qui n'exclut pas les difficultés. Une première difficulté à propos du label de psychologie. Si ce que j'enseigne s'appelle psychologie, il est clair que la plus grande part de ce qui s'enseigne sous le même label n'en est pas. Dire que ce sont là les sciences du comportement est un peu rapide, celles-ci peuvent fort bien chercher à faire leur beurre d'une sorte d'inconscient récupéré. Dans ses «Nouvelles lectures introductives» Freud prend à parti la *psychologie individuelle* d'Adler en disant : «Même son nom est inapproprié et semble avoir été le produit d'un embarras. Nous ne pouvons autoriser que l'emploi légitime du terme soit ainsi bousculé; de plus notre propre activité a pour premier et principal objet la psychologie des individus humains[14].» Mais justement nous ne sommes plus au temps de Freud et certains collègues, biologistes, nous ont fait le reproche de ne pas enseigner la discipline pour l'enseignement de laquelle nous étions payés. Ces biologistes sont les gens de la petite piqûre dont je parlais tout à l'heure, vous voyez que s'endormir à l'ombre de quelque unité de la psychologie que ce soit serait franchement fatal. D'autres collègues se demandent si ce que nous enseignons sous le couvert d'un certificat de psycholinguistique (C4) ne relève pas de l'imposture, compte-tenu de la définition de ce monstre par ailleurs. Ce que je dis c'est que ceux qui, inscrits comme étudiants, participent aux enseignements donnés sous ce couvert ont plutôt de la chance de se trouver confrontés à une réflexion sur : «Etre père, une affaire de signifiant», ou : «Le signifiant en linguistique, le signifiant en psychanalyse,» (ce sont là des titres de cours) ou sur : «Parole, langage et sujet parlant» ou :«Les fonctions du langage», (ce sont là des titres de séminaires). Nous ne prétendons pas que ce soit là de la psycholinguistique, nous pouvons dire que c'est de la psychologie du langage et qu'il est bien justifié de l'enseigner pour ce certificat. Enfin il me semble que l'inflation du nombre des étudiants depuis dix ans ou encore le système des examens sont des raisons d'un inconfort certain pour les enseignants comme pour les étudiants d'ailleurs.

Les résultats de cette entreprise sont difficiles à évaluer. Du côté des collègues cela va de l'hostilité déclarée au flirt, c'est-à-dire à un *se faire passer pour* qui précisément ne se déclare pas. Du côté des étudiants un nombre qui me semble non-négligeable file du côté du divan, en troisième année surtout, l'année de licence. Celà peut donner à réfléchir. Ce qui m'inquiète franchement c'est la rapidité avec laquelle ces étudiants se retrouvent sur ce divan, à croire qu'il y aurait urgence. Urgence pour qui ? Il est intéressant de noter que ceux-là, qui se retrouvent sur le divan, sont, l'année suivante, c'est-à-dire au moment où il leur est demandé de rédiger leur mémoire de maîtrise, généralement les auteurs de travaux d'une grande abstraction qu'ils prennent pour de l'élaboration théorique. En réfléchissant à tout cela pour l'exposer je me suis demandée un instant si nous ne ferions pas mieux d'instaurer le cours de psychanalyse générale dont parle Freud. Ce serait un projet qui n'aurait pas ma faveur pour l'instant. Un tel enseignement, surtout si la pratique en était généralisée par son inclusion dans les programmes et donc dans les matières d'examen, serait rapidement «récupéré» comme on dit de nos jours. Récupéré, c'est dans et par la répétition bien sûr. Rapidement aucun des problèmes les plus fascinants de la vie humaine, comme dit Freud, ne s'y verrait plus posé.

14. *Standard Edition, 22,* voir p. 140.

Par rapport à la transmission de la psychanalyse dont nous traitons dans ce congrès, l'expérience de ces enseignements dont je viens d'évoquer certains aspects peut se situer : ainsi la transmission de la psychanalyse n'en est pas l'objet, ils y participent cependant et sans aucun doute largement par le versant du savoir constitué de la psychanalyse, plus difficilement sans doute par les bords de ce savoir où il reste en voie d'élaboration; je pense à la formalisation à laquelle nous invite la recherche de Lacan. Ces enseignements manifestent aussi des effets de la transmission de la psychanalyse : ils me paraissent plus délicats à cerner car l'inconscient y est en jeu, d'une manière d'autant plus dense qu'il ne se sait pas.

La séance est présidée par Alain Didier-Weill

LA MISSION DU SYMPTÔME

par ISI BELLER

L'enjeu de la transmission analytique, c'est de savoir à quelles conditions la théorie peut rester vivante, c'est-à-dire ouverte, lorsqu'elle se transmet. Le risque en effet est de voir la théorie idéalisée, réifier le corps que forme le groupe constitué dans le but de recueillir l'héritage, et pour lequel la fidélité à la lettre reste l'alfa et l'oméga de la fidélité à l'esprit. Enjeu lourd de conséquences, car aussi bien, un analyste s'adosse volontiers à ce qui le constitue dans sa fonction, dès qu'il rencontre un écueil qui le fait vaciller. Je veux parler des structures du pouvoir, de copinage, voire des effets de prestance que confèrent l'appartenance et la filiation.

Or c'est au temps de l'inspiration, dans tous les sens du terme, que se suspend ce que Lacan nous a désigné comme le temps de l'énonciation. Seul il permet une congruence de la chose analytique au désir qui en est la force vive.

Par ouverture de la théorie, j'entends ouverture sur le champ perpétuellement à venir, où «l'excès et l'insu d'un exister fait bord en chaque expérience comme en chaque connaissance[1],» et où l'intérieur et l'extérieur ne sont séparés que par un retournement, une invagination, le dedans et le dehors s'échangeant sans solution de continuité. Il arrive que le regard s'en détourne par horreur de ce qui est à advenir, réminiscence du moment où rien n'était pensable. Or, que le corps de la théorie se ferme comme une masse, et il se change en pierre : il s'enroule et se fige autour d'une virtualité purement imaginaire qui ne permet plus l'ouverture qui crée la différence, source d'échange.

Cette impasse, Freud l'a étudiée dans le corps, sous les auspices de l'hypocondrie. Mon propos est de prendre la clinique de l'hypocondrie comme métaphore du devenir du corpus théorique, lorsqu'il est pris dans le procès de son élaboration et de sa transmission. La théorie a incontestablement une fonction défensive contre l'angoisse née de l'expérience analytique. Prenons-en pour preuve les virtuosités théoriques lorsqu'elles sont le fait de théoriciens un peu mécaniciens de l'intelligence, qui rejettent dans l'ombre le corps claquemuré et tu, ce corps qui, par un inéluctable effet de retour, devient proprement le symptôme de la théorie. Je m'interrogerai donc sur les rapports qu'entretiennent le corps et la théorie par le biais du symptôme et de l'impensable. Ce propos sera clinique autant qu'éthique, car il pose la question du désir que suppose toute théorisation.

---

1. Michel de Certeau : «Luder» in : *Lettres de l'Ecole Freudienne*, 22 : Journées de Lille. Paris, 1978.

L'hypocondrie est la mise en acte dans le corps d'une impasse où se trouve le sujet, lorsqu'il ne lui est pas possible de sortir d'un impensable qui est à l'origine de tout mouvement dialectique de la pensée. Elle se caractérise avant tout par la douleur organique sans cause qui puisse renvoyer à la nosographie médicale.

Or, la douleur, Freud en parle à plusieurs reprises. Il remarque qu'elle entretient des rapports étroits avec la surface du corps. Elle apparaît lorsque le système de pare-excitation, tourné vers l'extérieur, est endommagé par un traumatisme. Lorsque ce dommage est d'origine interne, il s'agit d'un trop-plein pulsionnel non lié qui, précisément, agit comme un traumatisme. Entre alors en jeu un effet de projection vers l'extérieur d'origine défensive. Cependant, ce que j'appellerai cet «effet de surface» concerne également les organes internes :

«Si la douleur provient, non d'un endroit de la peau, mais d'un organe interne, cela ne change rien à la situation; simplement une partie de la périphérie interne intervient à la place de la périphérie externe[1].» Dans le cas de l'hypocondrie, la douleur a un caractère un peu particulier : elle est constante dans sa périodicité. Elle désigne en même temps le lieu d'une effraction interne incontrôlable, et en même temps crée un point de fixation libidinal.

En effet, comme dans toute douleur, elle a pour conséquence un investissement narcissique élevé au détriment de l'investissement libidinal d'objet. Comme le dit W. Busch à propos de la rage de dent du poète : «Son âme se resserre au trou étroit de la molaire[2].» Mais enfin, la caractéristique la plus originale de l'organe hypocondriaque, c'est qu'il prend comme «modèle d'organe» le pénis. Cette érogénéité a pour conséquence, dit Freud, d'envoyer de façon répétitive «des excitations dans la vie psychique qui ont pour effet de l'exciter sexuellement[3].» Le but de cette organisation est «qu'à chacune des modifications de l'érogénéité (puisse) correspondre une modification parallèle de libido dans le moi[4]», autrement dit, qu'apparaisse de la libido d'objet là où il en manque fondamentalement. L'hypocondrie est en effet un système défensif : elle est l'ultime rempart mis en avant dans l'évolution de la paraphrénie, dans le but illusoire de faire apparaître dans la psyché une représentation qui y manque. Non pas une représentation refoulée. Mais forclose. Quelque chose manque en effet pour que l'autre puisse prendre sa place et devenir objet d'échange et de don. L'organe hypocondriaque, dans la folie du corps, est une tentative compulsive pour sortir de l'impossibilité où se trouve le sujet à y advenir. Aussi, l'organe hypocondriaque est le lieu d'une stase *(Staaung)* de la libido que je pense pouvoir interpréter comme une stase du désir. L'hypocondriaque est plongé dans un état dont il ne peut sortir, et l'organe agit comme une blessure intérieure ouverte qui «attire de toute part vers lui les énergies d'investissement[5].»

Douleur, état, stase : voici les paradigmes qui présentifient la compulsion où se trouve coincé le sujet du fait du manque d'un signifiant qui permettrait de faire basculer le désir, d'ouvrir le symptôme, afin que le trou ne soit plus blessure ni hémorragie.

Lieu de répétition, va et vient et luxure de la chose, l'organe hypocondriaque s'organise dans une tentative douloureuse de rendre un ailleurs possible. Entre une position de tumescence où l'organe, gonflé de sang, est l'ébauche d'un phallus «organique», et une position de

---

1. Freud (Sigmund) : *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris : P.U.F., 1973, p. 100.
2. Cité par Freud (Sigmund) in «Pour introduire le narcissisme.» Voir *La Vie Sexuelle*, Paris, *P.U.F.*, 3e éd., 1972, p. 89.
3. Freud (Sigmund) : «Pour introduire le narcissisme», in *La Vie Sexuelle*, Paris, *P.U.F.*, 3e éd., 1972, p. 90.
4. Freud (Sigmund) : «Pour introduire le narcissisme» *(loc. cit.)*, p. 90.
5. Freud (Sigmund) : «Deuil et Mélancolie» in : *Métapsychologie*, Paris : Gallimard (Idées).

détumescence, où la chair est travaillée par la pulsion de mort, l'organe évoque une décalque dans le corps d'un schéma métaphoro-métonymique dont la signification ne peut s'échapper de la chair. Le sujet reste ainsi fixé à l'ébauche de son avènement dans le corps, dans une tentative compulsive de soutenir la métaphore qui permettrait au refoulement de faire définitivement basculer l'organe dans la nuit du corps.

Dans ce battement en pointillé, l'équation *O = phallus* (O pour Organe) n'en finit pas de s'inscrire. Le tiers exclus de cette équation, c'est le sujet non advenu, coincé dans une scène archaïque où il n'y a aucune place pour lui. Car s'il est loisible d'inscrire *phallus* au tiers de l'égalité *pénis = sein = enfant*, quel est ce tiers qui ne s'inscrit pas, quand on écrit *O = phallus* ? *O = phallus* n'exclut pas *O = utérus,* ou *O = chose*. C'est selon. L'un ou l'autre. L'un et l'autre. Sujet en souffrance, dans le même temps phallus-organe et son réceptacle dans le corps.

Aussi, le sujet est-il coincé dans une naissance qui ne se fait pas, dans un état qui «l'empêche de vivre, de parler, d'aimer, de donner[1].» «A ce titre, il n'est qu'en tant qu'il souffre, en tant qu'il existe dans l'identification à l'organe malade lui-même[1].» Or c'est le désir d'enfanter de soi, d'un soi pas encore-né, qui le retient confiné aux frontières de la passion d'être. On évoque ici l'échec de la métaphore paternelle, en tant qu'elle n'a pu inscrire le signifiant de la castration primaire. «C'est en s'aliénant dans sa mère que le sujet, menacé de psychose, a sauvegardé son être-même, en l'introjectant dans une somatisation de son angoisse[2].»

On pourrait dire de cette surface enroulée à l'intérieur qu'est l'hypocondrie, qu'elle est un bout de l'Autre dont elle soutient la jouissance. La mère de l'hypocondriaque n'en finit pas de se débattre dans un maelström innommable où aucune limite ne la renvoie à elle-même, prise qu'elle est dans un corps-à-corps avec sa propre mère. L'enfant est l'enjeu d'une séparation entre les deux femmes qui ne se fait pas. Enfant-bouchon, enfant-phallus, il est brandi par la mère dans l'espoir qu'une séparation s'opère dans la continuité sans loi de deux corps qui se renvoient. Aussi la défaillance paternelle passe d'abord par la mère : l'enjeu de l'hypocondrie est en amont où la chose prolonge ses tentacules à travers les générations de femmes, et dont le prototype est formé de ces deux femmes liées, empoignées, qui appellent de leurs vœux un phallus idéalisé et pétrifié.

Substitut de l'enfant-pas-né, enfant-phallus de la mère, l'hypocondriaque incarne en lui le désir de sa mère devenu douleur.

Cet impensable de l'hypocondrie nous ramène au problème que pose Lacan, lorsqu'il parle de la béance du vide «qui constitue le premier pas de tout mouvement dialectique[3].» La clinique de l'hypocondrie nous montre en effet que lorsque l'investissement libidinal prend pour cible l'objet narcissique, le procès de l'émergence du signifiant premier comme parole constitutive s'articule à un organe, animé par un «modèle» phallique dont on a vu qu'il est coincé au bord, et qu'il ne fait pas trou (trou symbolique s'entend). Car «la parole trouve son support (...) pour peu qu'une épine organique y amorce cette béance de son être individuel

---

1. Perrier (François) : «Psychanalyse de l'hypocondriaque» in : *Evolution psychiatrique,* 1959, n° 3.

2. Perrier (François) : «Psychanalyse de l'hypocondriaque.» Article cité.

3. Lacan (Jacques) : «Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud», in *Ecrits,* Paris : Seuil, 1966; p. 392.

En fait, la citation est ici légèrement biaisée. La phrase complète est la suivante : «Il semble bien, à entendre Freud aujourd'hui que ce soit la béance d'un vide qui constitue le premier pas de tout *son* mouvement dialectique.» *Note du secrétariat de rédaction.*

à son essence, qui fait de la maladie l'introduction du vivant à l'existence du sujet[1].» Cet impensable est le lit et le support où vont se déchaîner par glissements incessants le sens de toute parole qui se déploie.

De cet impensable, on peut en sentir l'effet lorsqu'il est dit qu'une tautologie n'est à proprement parler pas pensable — ou que l'appareil psychique n'est pas pensable. Autrement dit, l'impensable est impensable, et tout part d'un échec de la pensée. Pour Freud, tout découle en effet de l'impossibilité où se trouve l'enfant de spéculer le coït et son corrolaire, l'existence du vagin. Que ce phallocentrisme soit battu en brèche aujourd'hui n'y change rien, tout-au-moins quand il s'agit du procès de l'émergence de la pulsion épistémophilique. Même reconnu dans son corps propre dans un pur effet de contiguïté, le vagin de la petite fille reste à l'écart de la représentation de la castration, et il n'est lié à aucun signifiant. Pour Freud, «l'insuccès de l'effort de pensée *[de l'enfant]* facilite le rejet et l'oubli[2] *[du problème posé par le coït].*»

Cet échec, «cette rumination intellectuelle et ce doute sont pourtant les prototypes de tout le travail de pensée ultérieur touchant la solution des problèmes, et le premier échec a un effet paralysant pour toute la suite du temps[3].»

Autrement dit, la pensée est phallique d'emblée, et Freud procède dès le départ à une délimitation de cet impensable, sous l'espèce des névroses actuelles, dont fait partie l'hypocondrie, et de l'existence du vagin, irreprésentable. En effet, que l'on imagine le vagin comme un doigt creux (concave), ou comme un doigt plein, (convexe), il devient irrémédiablement phallus intérieur, qu'il soit vide ou plein, organe intérieur ou prolongement de l'extérieur, hors-cadre ou en-cadre.

Cette représentation ne fait sens qu'à être ramenée au primat phallique.

Ainsi en est-il du corps féminin, hors le pénis en érection, qui renvoie à l'inscription première en le fendant. Derrière le père et sa défaillance se profile la chose maternelle.

Cet hors-pensée a un devenir dans la pensée elle-même, et le théoricien-analyste en cherche perpétuellement la soudure dans son propre corps. S'y associent ce qui se limite et ce qui est hors-limite, non en opposition mais dans un rapport de supplémentarité, tel le spot lumineux du théâtre, qui éclaire la scène et rassemble dans son cercle ce qui est spécularisable, laissant dans le noir le bric-à-brac des choses hors-cadre, espace sans limite où s'origine la scène.

Aussi la question se pose-t-elle de savoir de quoi la théorie est le symptôme. Que noue-t-elle en son corps qui est du corps du théorisant ? Symbole dans la théorie, symptôme du corps, ombilic de la théorie qui se nourrit du corps. Freud parle de l'hypocondrie du rêve[4] et Heine affirme que «c'est bien la maladie qui fut l'ultime fond de la pensée créatrice. En créant, je pouvais guérir, en créant, je trouvais la santé[5].»

Le fantasme, nous le savons avec le *Léonard de Vinci* est d'enfanter de son œuvre. Freud note que le désir d'investigation de ce savant, sa soif de savoir, joue un rôle de défense contre l'angoisse qui naît de son désir de voir, autrement dit son désir de peindre. Comme savant, dit Freud, Léonard s'identifie à son père. Il ajoute curieusement que cette identification est

---

1. Lacan (Jacques) : «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», in *Ecrits*, page 280.
2. Freud (Sigmund) : «Les théories sexuelles infantiles», in *La vie sexuelle*, Paris : P.U.F., 1972, page 21.
3. Freud (Sigmund) : «Les théories sexuelles infantiles», *loc. cit.* page 21.
4. Freud (Sigmund) : «Complément métapsychologique à la théorie des rêves» in *Métapsychologie*, Paris : Gallimard (Collection «Idées»).
5. Cité par Freud dans «Pour introduire le narcissisme» loc. cit., page 91.

d'autant mieux réussie que Léonard n'a pas connu son père pendant les cinq premières années de sa vie. Autrement dit, pas de compulsion à tuer l'absent ! Ceci en dit long, soit dit en passant, sur la place que ce père folâtre prenait dans le cœur de la servante.

Dans sa frénésie scientifique, Léonard fuit son désir narcissique d'enfanter de lui-même. La proximité que cela entraîne avec le corps de sa mère ne lui est pas supportable. Il ne peut que déclarer inachevée l'œuvre qui le renvoie à la réussite angoissante de son fantasme. Dans son corps, son impuissance se confronte avec l'impossible. L'enjeu, qui le détourne horrifié de l'idée d'achèvement qui le foudroie, c'est aussi le meurtre du Nom, c'est-à-dire du langage. Faire œuvre picturale, c'est faire disparaître toute théorie qui s'interpose entre lui et sa jouissance, c'est supprimer ce que le langage ajoute au monde. Dès que la théorie lui échappe, Léonard risque de retomber dans le corps maternel sans limite, immense et confondant.

Cette béance sans fond le pousse à rendre ses peintures à leur précarité. Il retrouve ainsi la solidité d'un discours, celui de la science, qui l'assure de ne jamais l'obliger à mettre un point final, ce qui le renverrait à sa jouissance mortifère.

Cette jouissance le ramènerait en effet au temps où le souffle se suspend, lorsque l'enfant pousse pour la première fois un cri qui retentit comme un appel, signe de la douleur devant le besoin qui est comme une première frontière du désir.

C'est le «penser-à-rien» dont parle Schreber, lorsque se produit pour lui le «miracle du hurlement», où il se trouve seul ou devant une assistance horrifiée par l'image que lui offre «sa bouche soudain béante sur l'indicible vide[1].» C'est la jouissance aussi de l'Homme aux rats lorsque, se masturbant, il entend la trompe du postillon qui est pour lui «comme un écho à l'abîme qui le hante[2].»

Que l'inspiration en effet se suspende, dans ce temps annulé où l'oreille se tend vers une parole à naître, et c'est au souffle de l'Autre que se rue l'immense désir d'une certitude qui, alors, se déploie.

J'y vois ce qui motive le plus profondément le disciple, dont on dit parfois qu'il est suspendu au souffle de son maître. Je dirai quelques mots à ce propos de Théodor Reik, «l'ami sincère» de Freud.

En 1922, Reik rencontre Freud pour la première fois. Il a vingt-deux ans, et vient d'écrire une thèse remarquée de psychologie sur *La tentation de saint Antoine.* Reik vient faire part à Freud de son désir de devenir analyste.

Il pense en conséquence devoir entreprendre des études de médecine. Au cours de la conversation, Freud lui déconseille d'entreprendre ces études. «J'ai d'autres projets pour vous» dit-il. Freud conseille à Reik d'aller faire une analyse à Berlin avec Abraham, bien que Reik eût désiré l'entreprendre avec Freud lui-même. Détail pittoresque : à cause de la pauvreté de Reik, Freud verse directement à Abraham des mensualités pendant deux ans.

Cette injonction de Freud allait nouer le destin de Reik. Il devient en effet le psychanalyste non-médecin par excellence. Ainsi, il a le privilège d'être le premier analyste de Vienne poursuivi pour exercice illégal de la médecine. Il subit, après son émigration aux Etats-Unis en 1938, tous les avatars qu'on pouvait attendre du conformisme de la médecine américaine.

Je dirai que Reik se constituait ainsi comme le symptôme de l'injonction de Freud. En effet, Reik est le théoricien de l'autoanalyse et du rôle de l'intuition dans l'analyse, qu'il nomme «voix intérieure», ou «voix du dedans.»

---

1. Lacan (Jacques) : «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», in *Ecrits*, Paris : Seuil, 1966.
2. Kaufmann (Pierre) : «Note préliminaire sur le concept d'inhibition chez Freud» *Lettres de l'Ecole Freudienne*, 19, 1976, p. 11.

Pour lui, l'analyste doit être muni d'une «troisième oreille» à l'écoute de cette dite voix intérieure. Cette attitude particulière suppose «sincérité intérieure et courage moral.» Mais cette voix intérieure, elle est aussi le porte-parole du génie de Freud, auquel Reik voue une véritable dévotion.

Or cette voix est le paradigme de l'œuvre de Reik. On connaît le travail qu'il entreprit autour d'un thème de Gustav Mahler, qui retentit en lui, lorsqu'il apprit la mort de celui qui avait été son analyste. Non sans mal, puisqu'il lui fallut plus de quinze ans pour mener à bien cette tâche, et pour analyser l'ambivalence qui le vouait à l'admiration des grands hommes.

On sait également qu'il fut le premier analyste à s'interroger sur le rôle de la voix, comme objet symbolique détaché du corps, dans le procès de la transmission.

Il démontre en effet que le son du Shofar, cette corne de bélier que l'on fait retentir à certaines occasions dans les fêtes religieuses juives, renvoie au culte du taureau sacrifié, substitut du père primitif — Lacan le cite à propos de l'objet *a* dans son séminaire de 1967.

Mais ces éléments biographiques prennent tout leur sel lorsque l'on apprend les circonstances de la mort de son père, alors que Reik a dix-huit ans. Artérioscléreux, son père est pris d'une crise brutale d'insuffisance cardiaque. Il étouffe. Appelé d'urgence, le médecin envoie le jeune Reik quérir une piqûre de solucamphre à la pharmacie du quartier. On imagine la course haletante de Théodor. Mais épuisé, il ne peut courir tout le long du chemin, il est obligé de marcher, et il revient trop tard : son père est mort. Reik ne recueillera pas son dernier souffle, alors que c'est le cas du médecin, il faut le noter.

Toute sa vie Reik devait se demander ce qui se serait passé s'il avait pu courir tout le long du chemin. Le dernier souffle de son père, qu'il n'avait pu recueillir, retentit en lui comme le son du Shofar. C'est ce souffle, suspendu à la restitution du corps pourrissant à la terre, et à la transmission du nom qui perdure, qui donnait corps à sa voix intérieure.

L'injonction de Freud permettait que quelque chose s'ancre définitivement dans le corps de Reik. Elle se constituait pour lui comme limite, mais aussi comme ombilic du discours, en lieu et place de cette partie du corps qui le retenait haletant au souffle de son père. Assurant la maintenance d'un refoulement possible, elle l'autorisait à évacuer une part de son ambivalence mortifère vis-à-vis du corps défaillant de son père, qu'il continuait de soutenir à l'intérieur de lui.

Mais cette injonction fixait définitivement sa soumission de fils par un point aveugle où son corps continuait d'être pris.

Que dire en effet du fait que ce pape de la *laïsche Analyse* reçut toute sa vie ses patients en blouse blanche, dans un bureau littéralement tapissé de photos de Freud : peut-être tout simplement que Freud, il l'avait dans la peau !

La transmission de la voyance (du don de prophétie) entre le prophète Elie et son disciple Elisée dont il est question dans la Bible, (D. Sibony l'évoque dans l'un de ses derniers articles[1]) se rapporte à quelque chose du même ordre, à ceci près qu'il semble que ce soit là un exemple de transmission réussie. Que la réponse d'Elisée à la question que son maître lui pose avant sa mort : «Que me veux-tu ?», soit la suivante : «Qu'il y ait deux parts dans ton souffle pour moi», renvoie à une coupure symbolique et correspond à ce temps de suspension métonymique, qui existe avant toute parole transmise. Pour Reik, nous l'avons vu, ce vide n'en finit pas de retentir d'un râle obsédant. Pour Elisée, il retentit du Nom qui confère toute la puissance au manteau enroulé, transmis par Elie, et avec lequel Elisée fend le Jourdain. «La castration, dit Lacan[2], c'est que le phallus, ça se transmet de père en fils, et que même ça comporte quelque chose qui annule le phallus du père avant que le fils ait le choix de le porter.»

---

1. D. Sibony : «Transmission» in : *Analytiques*, 1978, 1.
2. Lacan (Jacques) : *Le sinthome*, Seminaire XXIII, 1975-76 (inédit).

Aussi la théorie, lieu de sublimation, s'origine-t-elle dans le corps — Nietzsche disait que la philosophie «est une simple exégèse du corps, une simple méprise du corps[1].» Toute théorisation est un effort concerté pour mettre à mal ce corps, pour que le trou de la symbolisation reste ouvert et que jamais ne se referme le flux incessant par lequel la théorie ne cesse de s'engendrer. Dès qu'une stase théorique apparaît, elle réintroduit le corps dans son errance, et la théorie prend corps et se chosifie. Elle se ferme. C'est la raison pour laquelle, si le disciple cherche le maître où il se trouve, le maître n'est pas là où le disciple le suppose comme corps.

Ce qui est à transmettre du maître est une éthique de la parole, non dans son inamovibilité structurale, mais dans son glissement incessant.

Dans l'institution, il est continuellement nécessaire de brûler l'imaginaire qui fige les mailles du discours et rend impossible le temps de suspension créatrice. Dans le cas contraire, l'hypocondrie est le prix à payer, et les corps se vengent d'une énonciation qui ne peut plus se faire. Dans leur alignement arithmétique, comme une théorie de pénitents, ils viennent s'aboucher dans leur avidité à la théorie-organe.

Nous sommes peut-être dans un temps où la relance théorique viendra de ce retour en force de la présence du corps, dans sa clinique, sa langue fondamentale, ses signifiants non liés au réseau théorique et qui, pour autant, travaillent le corps. Temps de bascule hors-phallus imaginaire, dont l'enjeu est ce savoir qui risque à chaque instant de fermer ce qui doit rester ouvert.

Peut-être est-ce ce dont Lacan nous parle lorsqu'il nous invite à inventer un signifiant nouveau. Racine incontournable, émergeant d'une coupure et d'un dédoublement, ce mot-poème, s'il vient du corps, aura «le poids terrible des choses[2].» A nouveau il faudra en son temps savoir le destituer.

---

1. Nietzsche (Friedrich) : *Le gai savoir* (Oeuvres philosophiques complètes), Paris : Gallimard, 1967.
2. Barthes (Roland) : *Le degré zéro de l'écriture,* Paris : Seuil, 1953.

SÉANCE COURTE ET TEMPS DU RÊVE

par PATRICK VALAS

Comme je l'avais annoncé, je ne développerai qu'un seul passage de mon texte paru dans les *Arguments du Congrès**. Je parlerai de la pratique des séances courtes.

En dehors de tout ce que nous pouvons trouver comme élaboration dans l'enseignement de Lacan, nous ne pouvons nous satisfaire des réponses jusqu'à présent apportées. Il y a ceux qui, ces séances courtes, les condamnent sans appel mais ne soutiennent pas leur position d'un point de vue théorique, ou ne les appuient que sur des arguments étrangers à nos propos. Enfin il y a les réponses plutôt évasives — et c'est dommage — de ceux qui pourtant nombreux les pratiquent.

Tout cela ne doit pas manquer de nous interroger. J'apporte donc ici d'une façon très ponctuelle mon témoignage sur la pratique de Lacan. Pourquoi pas ? puisqu'on en parle un peu à tort et à travers, et que ma façon d'en parler à l'endroit de sa pratique, ça fera un petit crin-crin supplémentaire.

Mon titre : «Séance courte et temps du rêve» doit évoquer d'emblée que le temps de la réalisation du sujet dans la séance, c'est, comme pour le rêve, hors du temps parce que c'est le temps du désir. Cette référence au temps logique nous introduit à une dimension qui a une toute autre portée que celle du chronomètre. Pas davantage que pour n'importe quelle formation de l'inconscient, et vous le savez bien, ne serait tenable cette position de l'analyste disant à son analysant qu'un rêve qu'il vient de lui raconter est trop court pour être analysé. Prenons référence chez Freud dans la *Science des Rêves.* On sait que ce qui l'intéresse dans le rêve, c'est essentiellement son élaboration dans un récit. Ainsi par exemple, lorsqu'il a à faire avec cette patiente qui ne lui livre de son rêve que ce mot de *canal* comme seul vestige, rêve qu'elle a élaboré à partir des bribes d'un autre rêve, et c'est intéressant de relever ce phénomène de rebondissement d'un rêve à l'autre, rêve où il est question d'une conversation avec des amis sur le livre du *Mot d'esprit*, Freud ne se montre pas du tout embarrassé. Il dit lui-même dans une note en bas de page : «Il ne faut pas croire que le mot *canal* échappera à l'interprétation». Je souligne pour nous ce terme d'interprétation.

Cette ponctuation de Freud lui sera confirmée un peu plus tard par l'enchaînement que fera sa patiente à propos d'une autre conversation, évoquant le Pas-de-Calais à partir du mot *canal*, lui rappelant ce trait d'esprit : «Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas». On voit comment ce signifiant *canal* fait signe à un autre signifiant, et que c'est pour ça que ça a pour effet un sujet.

---

* Voir la brochure éditée avant le Congrès : *Arguments : la transmission de la psychanalyse,* Paris : *E.F.P.*, 1978. On trouvera l'argument de l'auteur p. 65 sq.

Le rêve comme réalisation de désir, Freud le prend vraiment comme un scénario dont le réalisé, c'est le sujet. Pour lui le rêve offre au désir les conditions de travail idéales où, à partir des restes diurnes notamment, il peut s'y effectuer l'association libre la plus parfaite possible, soit cette association associée que nous recherchons, et par où se transmet la parole fondamentale du désir indestructible. Par le signifiant de *canal*, ce rêve touche au réel, au point de son ombilication qui est le point de limite extrême de l'énonciation de la patiente. Ce réel, c'est le réel en tant que tout ce que nous touchons de lui, c'est la fente dont se définit le sujet. On saisit là dans cet exemple comment pour Freud le rêve ne vaut que comme vecteur de la parole, et si on ne reconnaît pas cela, on se condamne à ne jamais comprendre ce que veut dire que l'inconscient est structuré comme un langage, pour le rappeler ici puisqu'après tout c'est à partir de cet énoncé minimum que nous nous distinguons des autres agglutinations analytiques.

Autrement dit, la façon d'opérer avec ce qui du rêve dépend de la structure du désir, Freud va y insister particulièrement dans l'analyse de l'Homme aux Loups, en y introduisant cette notion essentielle de l'après-coup du temps pour comprendre. Lacan le reprend et le commente en ces termes dans «Fonction et champ de la parole et du langage» :

> «Bien plus, avec une hardiesse qui touche à la désinvolture *(Lacan parle de Freud)* il déclare tenir pour légitime d'élider dans l'analyse des processus les intervalles de temps où l'événement reste latent dans le sujet, c'est-à-dire qu'il annule les temps pour comprendre au profit des moments de conclure qui précipitent la méditation du sujet vers le sens à décider de l'événement originel.»

Il y a quelque chose qui participe de cette audace dans cette pratique de Lacan, et ce n'est pas une fantaisie mais raison de structure. En effet, en ce qui concerne le désir, on sait que le moment du signifiant anticipe pour le sujet sur l'après-coup du temps pour comprendre le sens qu'il donnera à son histoire.

*

Je vais maintenant essayer d'articuler en quoi consiste donc cette pratique des séances courtes, puisque j'ai dû faire ce long préalable avant de l'introduire.

Entraîné, ou plutôt rompu par son analyste à cette pratique, pratique volontairement acceptée d'ailleurs au cours des entretiens préliminaires, (et en l'occurrence ils peuvent être beaucoup plus nombreux qu'on ne saurait le croire — en sorte que l'entrée en analyse se négocie entre deux partenaires plutôt qu'elle n'est l'indication d'un seul — l'analysant est forcé, je dirai talonné par le discours qui le travaille. Il y a là un véritable élément de précipitation. Il élabore un montage comme un scénario, et seule, peut-être, l'échéance très courte de la séance lui donne cette dimension très particulière propre au rêve de la simultanéité, de l'instantanéité des chaînes signifiantes, qui l'authentifie, cette séance, comme réalisation de désir. C'est le temps d'un instant, une saisie comme seul un moment peut se saisir. On peut parler d'une véritable fulguration caractéristique du battement de l'inconscient dans son moment d'ouverture-fermeture.

Il y a encore une précision supplémentaire à donner de ce pourquoi il me fallait passer par ce temps du rêve pour montrer comment opérer avec ce qui dans le déroulement de la séance dépend de la structure du désir; ou, pour le dire plus simplement, comment s'y prendre pour faire rebondir de séance en séance la parole fondamentale du désir indestructible.

Dans le sommeil, il y a une suspension de l'imaginaire spéculaire qui favorise l'élaboration symbolique du rêve. Il y a quelque chose d'équivalent dans la séance courte, dans cette mise en veilleuse de la relation narcissique (encore que ce détournement de l'attention ne soit pas une spécificité à cette pratique, puisqu'elle est au principe de la règle fondamentale dans toute analyse). Cependant, dans la séance courte, cette suspension de la relation spéculaire revient pour une large part à l'analyste, pour la raison que cette échéance soumet l'analysant à cet élément de précipitation (fonction de la hâte), et de ce fait l'analysant se hâte d'en finir avec ce réel où le précipite sa parole, faisant l'épreuve de son impossible rapport. Et c'est là qu'il est attendu au rendez-vous de l'analyste, dont l'art justement consiste, (avant que ne se lève la consistance de l'imaginaire résistant au passage de la parole du sujet à travers le discours — la résistance est du côté de l'analyste —) à savoir le surprendre en opérant cette ponctuation ou cette coupure qui ne peuvent pas être n'importe lesquelles, parce qu'elles mettent en jeu le désir de l'analyste, et que c'est sur ce désir de l'analyste que la cure se règle.

Cette fonction de la surprise est essentielle à pointer. Il ne s'agit donc pas de parler de séances courtes mais plutôt de séances où le sujet est pris de court par rapport à la signification, et ce, quelle qu'en soit la durée, car le temps de la séance, c'est une fonction du transfert, lequel se définit d'être une mise en acte de la réalité de l'inconscient.

Cette intervention de l'analyste équivoque à cette limite extrême entre l'énigme du chiffrage d'une énonciation et son déchiffrage dans la traduction interprétative. Elle donne au signifiant ce pas-de-sens (comme un pas-de-vis), comme touche du réel à distinguer de la signification. Pourquoi ne pas évoquer dans cette opération quelque chose qui serait comme l'équivalent de ce qui se passe dans l'ombilic du rêve ? En tout cas ça réveille.

Alors, parler de l'art de l'analyste, bien sûr, ça pose des questions. Mais je ne crois pas qu'il faille faire de lui un artiste; un artisan, plutôt ou, si on peut jouer de cette équivoque, un artificier qui vient rompre les formations de l'inconscient du sujet qui parle. Car ce n'est pas facile pour un analyste de maintenir tendue la corde du symbolique pour décocher ses flèches avec autant de finesse et de précision.

Freud insiste toujours pour dire qu'en ce qui le concerne, les règles techniques découlent toujours directement du maniement du transfert, ce qui est à distinguer de sa manipulation. Et c'est en cela que pour lui réside l'art de l'analyse. On ne peut donc pas mettre en cause un analyste sur sa manière d'opérer.

C'est peut-être difficile de transmettre ce style de l'analyste, mais ça n'est pas non plus complètement énigmatique pour autant. L'analyste a même intérêt à éclairer le plus possible son savoir-faire. C'est aussi fait pour ça, les contrôles. Et puis de toute façon c'est une économie.

A mon sens, dans cette façon d'opérer, il y a quelque chose de très intéressant, c'est de permettre au sujet de formuler dans la précipitation, dans la hâte d'un moment de conclure, une parole qui pique au ras du symbolique, et l'analyste lui-même est pris dans cette hâte en opérant. Il y a parfois un phénomène de résonance par où l'analysant dépiste l'analyste de son désir, précipitant ainsi son intervention qui le déprend de ses fixations imaginaires, en sorte que l'analysant imaginait pouvoir dire quelque chose et qu'il s'entend dire autre chose, comme une bévue. Il y a là un moment privilégié de désupposition du savoir en tant qu'incarné par l'analyste, et la mise en place adéquate du sujet supposé savoir comme n'étant aucun sujet. L'analyste faisant intervenir là son désir en tant qu'il est autre permet à l'analysant d'accommoder son fantasme sur ce repérage et c'est pour ça qu'il continue son travail. Après tout; ce n'est pas différent de ce qui doit se passer sur tous les divans au moment de l'intervention de l'analyste.

Un savoir-faire hélas, ça ne se copie pas, et à condition de suivre le désir à la lettre, il y a

plus de mille autres façons de s'y prendre. L'analyste dont je parle en l'occasion ne se prive pas de toute une gamme de variations dans ses modalités d'intervention comme dans les variantes de la cure-type, on l'oublie peut-être un peu trop souvent, et c'est vraiment passionnant, parce que dans cette affaire, vous le comprenez bien, l'analyste n'a pas toute la part d'action, moins sans doute quand son art l'abandonne dans l'erreur grossière, et ce n'est pas si grave à condition qu'il la corrige à ses frais, quand bien même il opèrerait correctement, quand bien même son interprétation ferait mouche, parce que de toute façon il ne peut en savoir tous les effets, de ne pas pouvoir calculer la jouissance qu'elle ouvre au sujet. Il y a là une rencontre avec un pur hasard, par le biais de cette jouissance qui maintient dans l'analyse la contingence comme essentielle à l'avènement du sujet dans l'insistance du désir. L'analysant y prend largement sa part d'action et de responsabilité dans la conduite de la cure, à ne pas se dérober au déchiffrage de sa jouissance, en fonction de l'angoisse que cela suscite en lui. Il s'appuie donc pour la poursuivre sur la confiance — et sur toute l'atmosphère qu'il y a autour, méfiance comprise — en tout cas, tout cela accordé en vrac à l'analyste, et qui ne se justifie pas seulement des illusions du transfert, mais aussi de ce que l'analyste ne se montre digne de sa tâche que pour autant qu'il sait maintenir l'analysant en position instituée de sujet supposé savoir la vérité. En ce point, l'analyste, parce qu'il n'est opérant qu'à intervenir comme sujet barré, offre le savoir-faire de son manque à être à la réalisation contingente du désir du sujet. C'est un point d'opacité, de butée de leur ignorance réciproque où ils se reconnaissent comme fils du même discours. Jacques Lacan dit : «dans une fraternité discrète à la mesure de laquelle nous sommes toujours trop inégaux.» Je voulais le répéter ici pour rappeler la place essentielle de l'acte analytique dans la transmission de la psychanalyse, qui a pour corollaire l'émergence d'un nouveau mode de lien social.

Supposer savoir la vérité, ça engage la responsabilité de l'analysant. Ce n'est pas pour dire qu'il a un savoir-faire, mais pour dire qu'il ne peut que répondre à côté, et c'est là sa part de risque. Alors bien sûr, cette part de risque, ça peut quand même se tamponner, puisqu'il ne lui reste plus qu'à mi-dire la vérité grâce à quoi il va pouvoir insister à la place d'une parole qu'il n'a pas encore prononcée ; et dans cet ordre logique du déroulement de la séance, successivement dans l'instant de voir les détails insignifiants de son désir comme des restes repris dans le travail d'élaboration du scénario de la séance, venant se télescoper dans la précipitation du moment de conclure dans la hâte d'un dire proposé à la lecture de l'analyste dont l'intervention n'est certainement pas une invitation à renvoyer le temps pour comprendre aux oubliettes de son histoire. Ce temps pour comprendre dans l'après-coup le sens de son histoire, il peut effectivement durer très longtemps, parce qu'aussi bien c'est le temps pour comprendre que le désir n'est pas toujours si désirable de mettre le sujet dans des positions qu'il ne peut que chercher à fuir, car le désir, c'est lui le tyran dont il faudrait pouvoir dire l'insupportable vérité.

Accomplir le temps pour comprendre, c'est advenir là où c'était, dans une passe sans cesse renouvelée, faire la trouvaille de ce style d'une passion pour la psychanalyse, et pour s'engager à la suivre non sans quelques «je n'en veux plus rien savoir» de cette trace.

D'UNE LANGUE EN PLUS

par LILIANE ICKOWICZ-ZOLTY

C'est du côté de Freud que nous sommes allés interroger ce qu'il en est de la transmission, car si Freud nous a transmis la psychanalyse, c'est que ce dont il a lui-même hérité rendait possible ce passage à la psychanalyse et sa transmission

Qu'est-ce qui s'est transmis à Freud ?

Nous faisons nôtre, pour avancer l'hypothèse qui suivra, ce qu'écrit Lacan dans le Séminaire sur le Moi :

> «La question du sujet... concerne son histoire *en tant qu'il la méconnaît* et c'est là ce qu'il exprime bien malgré lui à travers toute sa conduite, pour autant qu'il cherche obscurement à la reconnaître. Sa vie est orientée par une problématique qui n'est pas celle de son vécu, mais celle de son destin à savoir qu'est-ce-que son histoire signifie.»

Ce qui fait effet de parole et d'écriture pour Freud est sa part méconnue. Or quoi de plus méconnu que le discours de la mère; non pas la langue que la mère parle, mais le discours qui *la* parle, qui lui est à elle-même méconnu, méconnaissance qui se transmet et vient marquer le sujet qui en devient lui-même le porteur.

Le yiddish, dans sa fonction de méconnaissance pour Freud nous paraît pouvoir poser la question de savoir comment, de la transmission de cette méconnaissance, a pu se constituer *un discours* dans le rapport à une autre langue. C'est à ce point que nous sommes allés l'interroger et interroger par là-même notre propre méconnaissance.

Je souhaiterais succinctement faire état de notre rencontre avec cette langue dans quelques uns de ses aspects qui parlent d'eux-mêmes et tels qu'ils ont également pu parler à Freud.

Je rappelerai que le yiddish occupe une position très particulière, c'est une langue qui emprunte ses signifiants aux autres langues.

Composé essentiellement de l'allemand de l'ancienne Lotharingie, il a été agrémenté au cours des déplacements : de polonais, de russe, d'apports hébreux et plus récemment de français et d'américain. L'emprunt se fait au niveau des mots mais dans une *écriture différente* : l'écriture hébraïque. Cela pose immédiatement la question de l'identification. A la différence des autres langues dans lesquelles circulent également des emprunts, on ne donne rien en retour, sinon la possibilité de faire apparaître une position de sujet. En empruntant à la fois à l'allemand et à l'hébreu les instruments de son élaboration, le yiddish s'inaugure du symbole de sa propre castration. Cette situation privilégiée le met en position de toujours devoir reproduire ce signifiant de son moment inaugural.

Le yiddish est toujours «up to date», branché sur le sens, il emprunte à mesure les signifiants devenus nécessaires. On pourrait dire que du fait de ses emprunts, le yiddish opère une *rupture* dans les chaînes signifiantes des langues auxquelles il emprunte, et, privé de leurs associations qu'il brise, il doit produire dans sa structure même ces effets de signification. La structure a remplacé les chaînes associatives. Les mots yiddish ne veulent pas d'histoire... et pas de passé. Ils sont à n'importe qui et la langue est prête à s'en séparer. Le yiddish doit faire apparaître dans la trame même de son discours, ce qui est évacué dans l'histoire signifiante de ses emprunts. Il fonctionne alors comme interprète.

Le yiddish s'inaugure de cette rencontre signifiante, c'est ce qu'il transmet et qu'il ne cesse de répéter. Cette rencontre touche au réel, fonde la langue comme le rêve qui met en scène la rencontre du sujet avec le discours et ne peut en témoigner que par images. Le yiddish est une langue d'images et d'allégories.

Par son acte inaugural de brisure et en se constituant comme discours, le yiddish *précipite* les signifiants d'emprunt au sens chimique du terme c'est-à-dire produit un style parfaitement hétérogène aux éléments qui l'ont constitué mais sans lesquels il n'est rien.

L'histoire du yiddish est l'histoire de ce renversement, aussi absurde apparemment que l'est ce rêve que cite Freud dans la *Traumdeutung* :

«Un homme rêve qu'il va dans une gare où un train arrive. On rapproche alors le trottoir du train arrêté.» En yiddish, on prend les trottoirs en marche.

Toute rencontre de deux parleurs yiddish perpétue de cette manière ce renversement. La parole qui inaugure la rencontre inverse le message :

«Chouleym Aleykhem, Reb David.

— Aleykhem Chouleym, Reb Isaac, renvoie l'autre en écho.

Cette lanque n'est pas différente des autres langues de par les effets qu'elle doit produire. Comme toute langue elle marque les impératifs, elle rend possible l'exploitation, elle a les mêmes incidences de sexe, les mêmes effets hystériques, elle opère comme langue constituée, les mêmes effets de dominance du savoir et surtout, elle permet de rêver, c'est à dire de supporter le réel, mais ce qui nous intéresse c'est son moment inaugural et la manière dont elle s'y prend.

Ce n'est bien sûr pas spécifique du yiddish de devoir produire, de par sa position de langue méconnue, voire interdite, les effets qu'elle supporte. On pourrait même dire que *toute langue* qui fonctionne *à l'insu* des langues dominantes amène à produire les effets de signifiant qu'elle véhicule, et que c'est cette langue oubliée qui organise la culture dans le rapport à cette autre langue dominante.

Chaque langue a une structure et une histoire différentes, et ce qu'elle vient produire de par sa spécificité se marque donc différemment.

C'est la spécificité de la langue yiddish, dans son moment inaugural, moment inaugural qui est véhiculé dans la langue qui a pu, a l'insu de Freud, révéler une structure métonymique, celle de l'inconscient.

Essayons d'en rendre compte !

Reprenons cette histoire yiddish que Freud cite et qui a souvent été commentée :

> «Deux concurrents se rencontrent un jour dans un train :
> — Où allez-vous Reb David ?
> — Je vais acheter du blé à Varsovie.
> L'autre, entendant cela, sourit.
> — Pourquoi souriez-vous Reb Isaac ?
> — Je ne comprends pas pourquoi vous me dites un mensonge.
> — Un mensonge ! quel mensonge ? Je vous ai déjà beaucoup menti ?
> — Non, non, Reb David, je vous comprends très bien : vous me dites que vous allez à Varsovie chercher du blé afin que je crois que vous allez à Minsk chercher de la farine, mais je je sais que vous allez vraiment à Varsovie pour du blé.»

Cette histoire est bien une histoire supportée par la langue yiddish, car le yiddish sait que la vérité se donne d'elle-même *malgré* ce qui s'énonce et qu'elle est d'autant plus évidente qu'elle s'annonce par un mensonge ou une négation.

Ces deux concurrents se rencontrent dans un train, dans un *non-lieu.* En effet en yiddish on ne va jamais nulle part, et si les histoires se passent souvent dans un train c'est que pour arriver nulle part, il faut beaucoup voyager.

En yiddish on ne va pas à Varsovie, en tout cas pas directement.

Pour dire je vais à Varsovie le yiddish dit : «*Ikh* four *kein* Warsche», «je vais pas à Varsovie» et s'il n'y va pas, c'est bien qu'il y va.

Mais comment dire alors qu'il ne va pas à Varsovie ? Le yiddish dira : «*Ikh* four *nicht kein* Warsche». Le yiddish nie alors qu'il ne va pas à Varsovie, donc il y va, donc il n'y va pas.

Voilà ce qu'ils se disent dans le transfert à non-Varsovie. Le premier sourit, car il est de plain-pied avec la règle du jeu que l'autre parleur yiddish organise. Il reconnaît chez le premier cette complicité dans le mensonge qu'est le yiddish.

Cette histoire repose sur du *semblant* : l'un fait semblant de savoir ce que l'autre pourrait faire semblant d'ignorer.

Cette vérité qui ne peut se dire que dans la «dénégation» qu'organise ce transfert, c'est le yiddish comme lieu, transfert qu'elle organise pour survivre.

Cette structure de l'affirmation et de la négation, où la dénégation est utilisée pour poser une affirmation serait tout à fait incorrecte en allemand, langue dans laquelle oui c'est oui et non c'est non, au niveau du sens du moins.

Dirons-nous comme le yiddish : Freud ne parlait pas le yiddish ? *Freud hot nicht geredt kein yiddish.* Il le parlait donc. C'est en tout cas notre hypothèse. Sourions comme notre voyageur sans pourtant vouloir rien comprendre à cet «aveu» de Freud dans *Psychopathologie de la vie quotidienne :*

> «On est étonné de constater, écrit-il, que le penchant à la vérité est beaucoup plus fort qu'on n'est porté à le croire. Il faut peut être voir une conséquence de mes recherches psychanalytiques dans le fait que je suis devenu *presque* incapable de mentir. *Toutes les fois* que *j'essaie* de déformer un fait, je commets une erreur ou un autre acte manqué qui révèle mon manque de sincérité...»

Sourions... et sourds restons à cette cascade de dénégations subtiles comme le yiddish qui déploie une souveraine surdité. Le yiddish met en place la possibilité pour que chaque parleur soit un analyste possible pour l'autre. Il ne s'agit pas de se faire comprendre puisqu'en yiddish «être en prison» : *in Tvisse sein*, c'est être compris mais de se faire *entendre.*

Entendons cette histoire :

Deux parleurs se rencontrent dans un non lieu. L'un demande à l'autre :

— Que faites-vous donc par ici ?

— Boh... Boh...

— Votre affaire ? ça marche bien ?

— Boh...

— Votre femme que devient-elle ?

— Boh... boh...

— Et vos petits enfants ?

— Boh... boh...

— Bon ! alors bonne journée à vous !

— Bonne année à vous ! Comme c'est bien d'avoir pu parler à un ami et soulager son cœur !

En yiddish c'est la rencontre qui est inaugurale. Cette inauguration est marquée par la langue qui renvoie à toute rencontre un : «bonne année !» inaugural, quel que soit le moment du jour ou de l'année.

En yiddish il ne s'agit pas de communiquer, ni de dialoguer, pas plus de se répondre ou de se comprendre; mais il s'agit de témoigner qu'on est vivant et que l'autre ne veut pas votre mort. Il y a là la reconnaissance d'un incompréhensible qui échappe au discours. Objet toujours inassimilable qui pousse à parler, à désirer et cependant toujours passer à côté. Le yiddish permet d'être «fous» de concert, à partir de l'impossibilité d'édifier un savoir qu'on est toujours en train d'inaugurer, donc un pouvoir. Le repérage de ce pouvoir du signifiant qui vient en permanence déséquilibrer l'édifice acquis ne fonde aucun pouvoir. Le yiddish n'est pas une institution et cela nous interroge que ce soit justement dans un rapport au yiddish qui n'est pas une institution que la psychanalyse soit née. Le yiddish n'est pas une langue rhétorique, c'est une langue rébus qui n'a rien à faire avec le concept. C'est un *acte* qui rend possible l'émergence de l'inconscient en venant briser ce qu'il en est du pouvoir des mots et des mots du pouvoir. Les parleurs yiddish qui sont restés dans leur contexte culturel ne s'y trompent pas; ils sont réticents, voire hostiles à l'égard de l'élaboration psychanalytique et de son initiateur, considéré comme traître à la communauté. Cela n'est pas pour nous étonner. Le savoir qui a pu se constituer à partir de cette langue qui repose sur «pas de savoir» et qui viendrait lui faire retour est de nature si violemment hétérogène qu'il ne pourrait que pervertir son objet, forclore l'acte d'inauguration de la langue et y introduire une schize.

Avançons une autre observation : le yiddish fait opérer au sujet une place particulière dans le discours.

En yiddish on dit : «Ça me rêve» : *es roulem zu mir.* Ça m'a rêvé pour Freud qui est venu interroger ce «ça» qui nous rêve. Les songes sont *comme* les mensonges du yiddish et Freud s'est mis à leur écoute.

Un autre effet du yiddish porte sur la nomination des parents. Dans cette langue les géniteurs sont directement introduits dans leur fonction symbolique. On ne dit pas : «Ma mère», ni «mon père» mais *die Mame, der Tate* : *la* mère, *le* père, et cette fonction étant assurée, on peut alors s'approcher du corps de la mère ; un peu trop parfois, car nos parleurs étant souvent bilingues, cela peut créer quelques confusions.

Quant au père, *der Vater* s'il se décline, il ne se possède pas mais il circule :

ONCLE	PERE	MERE	TANTE	COUSIN
Der Vetter	**Der Tate**	**Die Mame**	**Die Mume**	**Das Schwesterkind**
Der Uncle	**Der Vater**	**Die Mutter**	**Die Tante**	**Der Vetter**

ligne supérieure : yiddish
ligne inférieure : allemand

Der Vater allemand se retrouve en yiddish pour désigner l'oncle : *der Vetter* qui signifie cousin en allemand. La rencontre du yiddish et de l'allemand provoque une confusion dans les niveaux de génération : quant à la tante : *Die Mume* et la mère *die Mame,* c'est l'enfant qui tranche l'équivoque. En yiddish le cousin se dit : *das Schwesterkind*, c'est-à-dire l'enfant de la sœur, sous entendu sœur ou belle-sœur du père ou de la mère car en yiddish le cousin ou la cousine se repère dans la filiation féminine. Cet enfant ainsi nommé, qui vient occuper dans la langue la place de l'enfant imaginaire n'est pas loin de révéler les positions incestueuses, et c'est parce qu'il vient ainsi s'y risquer, que le rappel à la fonction symbolique du père se doit d'être inébranlable.

Comment cette circulation particulière de la dénomination parentale en yiddish a-t-elle pu affecter Freud ?

Choisissons quelques exemples :

> «Quel est *l'oncle,* interroge *Freud* dans la *Traumdeutung* qui n'a pas fait voler un enfant, le transportant à bras tendus et courant à travers la pièce, ou qui n'a pas joué à le laisser tomber en étendant brusquement les jambes alors qu'il le balançait sur ses genoux... les enfants poussent des cris de joie... des années après ils répèteront cela dans le rêve, mais ils *oublieront les mains qui les ont portées* de sorte qu'ils voleront et tomberont librement.»

Cette invocation de l'oncle (*der Vetter* en yiddish) alors qu'il s'agit manifestement du père ne nous surprend pas. Il y a là glissement du registre de l'allemand au yiddish. Quant à cet oubli dans le rêve dont parle Freud, il nous étonne, car il nous l'a fait savoir et nous en a convaincu et c'est là le principe fondamental de son travail sur les rêves : *le rêve n'oublie rien* et surtout pas les mains qui ont en soutenant son corps d'enfant inscrit à tout jamais l'étreinte maternelle.

La confusion que le signifiant VATER-VETTER, père-oncle, provoque chez Freud au carrefour de deux langues, reconstitue l'équivoque qui existe dans la langue yiddish lorsque l'enfant imaginaire vient à forcer le questionnement. Questionnement que Freud cherche en même temps à annuler en renonçant pour un instant à son travail de conceptualisation.

A un autre endroit, dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* à propos de l'analyse de ses «erreurs de mémoire» dont Freud dit qu'elles sont facilement explicables par l'analyse, il évoque une erreur qui figure dans la *Science des rêves* :

«J'affirme que Zeus a émasculé et renversé du trône son père Chronos. J'ai par erreur *fait avancer cette horreur d'une génération* : la mythologie grecque l'attribue à Chronos à l'égard de son père Ouranos.»

Equivoque donc d'une génération comme pour le yiddish. Il est intéressant de noter que cette «erreur» de Freud est d'ailleurs mentionnée comme douteuse, puisque d'après la version orphique du mythe, l'émasculation de Chronos fut bien l'œuvre de son fils Zeus. A propos de cette «erreur» toujours, Freud évoque ce conseil de son frère qui lui est resté en mémoire :

> «En ce qui concerne ta conduite dans la vie me disait-il, il est une chose que tu ne dois pas oublier : «tu appartiens non à la deuxième, mais à la troisième génération à partir de celle de notre père.»

Je voudrais encore ajouter, et ce sera une manière de conclure, qu'en yiddish on n'apprend rien mais on s'apprend.

Pour dire «j'apprends» le yiddish dira *Ikh lerne mir* : «Je m'apprends.» Et là où l'allemand utilise deux mots : *lehren*, enseigner et *lernen*, apprendre, le yiddish n'en produit qu'un seul : *lernen*. En yiddish *enseigner* et *apprendre* (s'apprendre) c'est la même chose.

Peut-on alors apprendre ce que le yiddish enseigne ? Peut-on enseigner voire transmettre ce que le yiddish apprend ? Faut-il inaugurer *un autre discours* ?

Le yiddish touche au cœur de son existence-même à cette question de la transmission. Comment transmettre en effet alors qu'il n'y a pas d'enseignement qui ne soit *en même temps* ce que le sujet apprend de lui-même, à lui-même et que toute communication fonctionne que de n'être pas comprise de sorte à lui faire retour sous la forme dévoilée que nous avons essayée d'illustrer plus haut. C'est à cette gageure du yiddish que Freud a cherché à répondre en inaugurant, comme l'a fait le yiddish, un autre discours : celui sur l'inconscient.

Nous avons avancé que le yiddish fonctionne comme interprète des langues d'emprunt. C'est de cette position d'interprète soutenue par la langue yiddish que Freud a lui-même opéré dans le champ de la langue allemande et retrouvé une trame similaire, celle de l'inconscient, qu'est venu lui souffler le yiddish.

La communication qui va suivre, s'essaye à rendre compte de ce moment précis de la rencontre de Freud avec l'inconscient, à ce carrefour privilégié du yiddish et de l'allemand.

Cette méconnaissance du yiddish par Freud dont nous avons dit qu'elle l'avait guidé vers la psychanalyse, est venue s'inscrire dans ses écrits-mêmes où il en a maintenu le statut qui a rendu possible son écriture. Cette méconnaissance a porté sur le sort fait par Freud à ses écrits dits «pré-analytiques» qu'il a écartés de ses *Gesammelte Werke*. Le pré-analytique est-il un discours sur la langue yiddish, discours métaphorique dans le choix des objets étudiés et dans la manière dont Freud en témoigne ?

La troisième de nos communications cherche à interroger cette circulation de la méconnaissance dans la généalogie des préoccupations de Freud qui l'a poussé à cette nécessité de la découverte psychanalytique.

Et, restera ouverte cette question qui nous vient aujourd'hui :

— le yiddish, métaphore de tout discours inaugural, discours d'un sujet, s'est-il transmis avec la psychanalyse comme son enfant illégitime ?

Le yiddish, pensons-nous, c'est le fantasme de Freud qui soutient son désir d'être analyste, fantasme qui a affaire avec l'inceste, avec la transgression de la loi.

Cet enfant illégitime, comment s'autoriser sans le reconnaître ? comment s'habiliter sans le méconnaître ?

LE DEGRÉ ZÉRO DE LA PSYCHANALYSE

par PIERRE ICKOWICZ

Ikh bin tristus
A zoï vi a vache à roulettes
Far vouss ?
Far Gott ist nicht main calé
Ikh will nicht zaïn a kalike
Fin dai Leiben
Ikh will bloïss blaben in de eretz
Makhen a rodeo mit dai raidera
Nicht gaïn foyeré avek
Wen de epis andech
Wet se spatchieren mit
Zannen froukhten
Zan steppes
Zanen feyets
Yo ! Gott is nicht main calé
Eye existiyet
Zikhe ! Zikhe !

Quelle est cette tristesse qui m'imbibe
Quand je pense aux vaches espagnoles ?
Quel est ce pourquoi ?
C'est que Dieu ma fiancée n'est pas.
Je ne me résouds pas à être
un clopin-clopant de la vie.
Je veux tout simplement
Mettre mes pas dans mes pas
A la surface de la terre
Faire gambader le dire au mouvement des mots
Et ne pas m'en aller
Avant que ce petit quelque chose
Aille se promener, attelé
A ses fruits
Ses steppes
Et ses chevaux du désert.
C'est bien ça, Dieu ma fiancée n'est pas

Sot mai guikhoulim
A shabbat mit in die Vokh
Mitwokh a vort
hot me guezougt
Gaït ! Gaït Gaït
Vi ?
Khob ze gue fraïgt
Gaït ! Gaït ! Gaït
Hot me gue entfert
Oh ! la la
Rekht links
En haut, en bas
Gaït ! Gaït ! Gaït zougt zé
Sis me nicht guit
Ikh must gaïn
Ikh gaïn shoyn
Gaïn, gaïe nicht avek unt miye
And alle maïne menschen

C'est de la certitude, c'est indoutable.
Un rêve s'est rêvé en moi
Un de ces jours de fête qui n'attend pas le calendrier
Un de ces mercredis, un dit m'a dit :
Va, va, va
Où donc ?
Ai-je lancé en écho
Va, va, va
Ai-je entendu encore
Où ? Oh ! Ah !
A l'Est ou à l'Ouest ?
Au zénith ou à l'intérieur de la terre ?
Va, va, va dit le dit
Quelle est cette fatigue sidérale ?
Il me faut aller
Je suis au bord de l'exode
Départ ne part pas sans m'emmener.

Une fable empruntée au film de R. Polanski *Le Bal des Vampires* peut me servir de balise et de valise à constituer l'exil de l'enfance en exode de l'écrire à la découverte évidente et immaîtrisable d'un écart.

Le professeur qui étudie les vampires se trouve convié à un de leurs bals. Le propre d'un vampire c'est le manquer de reflet; le manque de reflet, reflète en négatif l'espace possible d'un manque. Au cours de ce bal le professeur danse un menuet avec une vampire, ce qui l'amène devant un miroir où son image apparaît. Apparition qui déchire le voile de l'illusion et brise la danse. Son image se forme en ce lieu où l'autre se voit ne se voyant pas. Cette rencontre entre l'apparition de l'image de soi et la découverte qu'il y a un autre, ce moment précis où la mère découvre que son enfant ne la satisfait plus tandis que l'enfant appréhende qu'elle ne l'a jamais satisfait, quand ce qui relie l'un à l'autre efface ce qui les unit, on est à un degré zéro.

C'est ce moment fictif que je vais m'efforcer de formuler : l'écart de la langue au discours.

Franz Kafka s'est désigné une fois comme un «invité de la langue allemande.» Ce même Kafka qui a tenu en allemand une conférence : «Discours sur la langue yiddish» face à des auditeurs supposés ne pas le parler, l'écoutant lui, censé ne pas le connaître. Freud, quand à lui, dès l'adolescence, est perçu par un de ses professeurs, qui reprendrait une expression de Johann Gottfried Herder, comme ayant un style «idiotique» c'est-à-dire, comme Freud l'écrit à Emil Fluss, «un style qui est à la fois correct et caractéristique.»

Freud se sentait l'invité du désir et le commensal de la langue allemande. Cette langue allemande, il l'invoque pour justifier l'opposition instinct sexuel/instinct de conservation (dans «Pulsion et destin des Pulsions»); il l'invoque encore pour justifier le lapsus et l'oubli dans *Introduction à la Psychanalyse*; et il l'utilise subtilement en écrivant dans son texte sur la *Dénégation* un «made in Germany», y mêlant de l'anglais et la trace du lieu de l'emprunt.

Cette langue, il la fait parler à son insu, insu qu'il witzise du côté du passage du rêve au texte et du côté des moyens que se donne le discours pour se maintenir tendancieux *(Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient).*

Cet insu de la langue allemande, en tant qu'il s'est noué à un in-dit de Freud, a donné l'inconscient. C'est à cette place que nous situerons un rapport de Freud à la langue yiddishe. Langue yiddishe qu'il ne peut s'empêcher de citer : «Azoï !» «Oï Poï Vaï», «bubi-zin, Nem-Rod» et dont il mimera en toute naïveté le mimétisme.

Cette hypothèse est une construction; notre ignorance relative du yiddish et le fait que Freud ait laissé la trace de ce qui l'a dérangé nous y a rendu sensible sous sa plume.

Cette construction se situe sur le versant de la résistance de censure, entre la révélation et la formulation; esquisse pour établir le texte.

Etablir le texte, c'est rencontrer ce qu'il dit, l'entendre pour percevoir la lacune qui le constitue. Or, si Freud est considéré comme un médecin, un spécialiste des maladies nerveuses, un esprit curieux, un lettré qui avait l'originalité de s'intéresser à des questions pour lesquelles il n'avait pas été habilité, ce qu'établit l'hypothèse du yiddish, c'est que la constitution d'un discours sur l'inconscient est corrélative de la survenue du dire du yiddish dans son discours.

Si l'expérience d'une langue rattache une génération à une autre génération, elle relie les géniteurs entre eux dans le contexte des conditions d'exploration collective de la langue.

La tendance à instrumentaliser le rapport à la langue tant comme apprentissage du langage que comme langue-culture soutenue par des œuvres séparées des parleurs est démontée par la langue yiddish qui porte dans son développement la nécessité de son exploration.

Le parleur est le véhicule de l'intention que le yiddish transporte.

Le parler est l'actualisation de l'interprétation qui inaugure le yiddish.

La rencontre est la mise en commun d'un inoubli que le fait de parler maintient.

On peut supposer que la présence du yiddish dans le mouvement de l'écriture de Freud repose sur un choix de Freud (qui se présente comme la Terre promise de cette langue) et sur un effet du yiddish (qui confronte Freud à l'exode) et occupe alors par rapport à cette écriture la place de l'interprète. Si le yiddish interprète ses emprunts, Freud lui emprunte sa position interprétative.

Le yiddish se dit à travers Freud qui l'écrit. Freud apporte le yiddish comme un emprunt qui donne vie au texte et reste fragment vivant du texte. Fragment ombilic. Reste qui porte la totalité. Signe de la transmission. Dire se nommant.

Freud réalise ainsi deux souhaits : acheminer la tradition que le yiddish rend sensible comme transmission, écrire la relation au monde du point de vue de l'objectivité.

Le yiddish dit dans l'écriture de Freud ce que cette écriture écrit; cela nous amène à cette question : la psychanalyse transmet-elle le yiddish ? En quoi si elle s'en est inspirée, ce qui l'inaugure prolonge-t-il ce qui inaugure le yiddish ? Ou encore : la psychanalyse est-elle un discours sur la langue yiddish ? L'acheminement méconnu de ce qu'elle accomplit ?

Pour reprendre une allégorie métaphorisée de Freud, on pourrait proposer ceci : la langue yiddish et le discours de Freud seraient les deux armées qui garderaient la frontière, qu'il identifie au Moi dans *Inhibition, symptôme et angoisse,* à la différence, essentielle, que ces deux armées ne sont pas ennemies; elles ne sont pas davantage amies et ne gardent pas la frontière mais l'occupent. L'une est la trace d'un mouvement interne, vers la frontière, l'autre la limite de ce qui a été emprunté au monde extérieur sans vraiment pouvoir franchir cette frontière. Le discours de Freud invente (à la frontière) la frontière du yiddish, ce qui lui permet de rencontrer les limites et de les déplacer, déplacement vers cette frontière du yiddish.

Si les *Trois essais sur la théorie de la sexualité* traduisent la rupture de Freud avec le mode de pensée médico-légal, le yiddish intercalé rend sensible que l'horizon de Freud était le lointain du yiddish et non l'ambition d'être le pape de la psychiatrie et le grand ordonnateur de la psychopathologie.

Le lointain du yiddish est le lointain de n'importe quel parler quand il découvre sa frontière à la formation des mots et à l'effet de structure qu'elle transporte pour véhiculer des intentions. Il se fait que le yiddish est le parler d'un groupe minoritaire qui excursionne dans l'élaboration du groupe majoritaire, ce qui le met dans une position différente, non de nature, mais de situation, d'un patois qui croit être lié à une zone de parler et à une frontière géographique d'intention.

Celui qui quitte sa région peut garder un accent et abandonner son parler. Le parler de la ville annulerait le patois.

Celui qui quitte le groupe minoritaire est confronté à une identification partagée par l'exploration de deux parlers. Le yiddish ayant une double identité : l'alphabet de l'hébreu et l'emprunt sonore de son inauguration, l'allemand, anticipe sur cette difficulté; il résiste à l'annulation en empruntant au parler qui pourrait le supplanter et en l'écrivant autrement.

Ce fait installe le yiddish à la frontière. Là où où on s'attend à trouver une langue nationale, on découvre la vie des mots. Là où on suppose une langue dominée que l'on historicise et un progrès que l'on géographise, on rencontre l'inoubli, une emprise active sur l'actuel, et une incompatibilité entre une langue imposée et le fait de parler. Symptôme de la langue, il donne corps au parleur dans le rapport à une autre langue.

L'hypothèse du yiddish vise à établir le texte comme effet de l'effacement de la trace et accueil du non-effacé.

Plus nous nous sommes attachés à montrer que la présence du yiddish dans l'écriture de Freud devait dépendre d'une expérience directe du yiddish — son père le parlait-il ? sa mère le parlait-elle ? d'où venait donc la présence du yiddish ? — plus nous nous sommes rendus compte que la question ne se réduisait pas à établir qu'il l'avait entendu mais à formuler en quoi le yiddish était la trace d'un entendu. D'autant plus qu'il semble que Freud appartenait à une zone géo-historique où on avait jeté l'excommunication sur le yiddish en utilisant l'alphabet hébreu pour y écrire de l'allemand moderne, et effacer les divers emprunts conservés par le yiddish. Il était important de déterminer comment il avait accueilli la trace de cet entendu, surtout s'il ne l'avait pas parlé et la place qu'il lui faisait occuper dans l'organisation de son discours.

Freud n'a pas accueilli le yiddish en «juif». Le juif qui est désigné dans le mouvement d'un langage d'insulte ne parle pas le yiddish, quand il le parle, ce n'est pas un juif, c'est un parleur. Il l'a accueilli comme un héritage d'intentions. La rupture avec la langue coïncide toujours avec un dérèglement identificatoire que le délire pérennise en essayant d'inventer une langue de passage où règne le signifiant comme jeu de l'inoubli.

La présence de cette langue, au-delà de cette rupture, sa survenue au rêve construit un passage qui justifie à la fois que le yiddish est une langue mnésique pour Freud et que la préhistoire de la psychanalyse, l'amnésie infantile de Freud, doit se soutenir d'une présence de cette langue.

Le yiddish apparaît dans la situation d'un refoulé originaire. L'écrire de Freud trait-unairise le dire discontinu du yiddish à l'écrit.

La rencontre avec ce refoulé originaire met en jeu le «refoulement proprement dit» en faisant intervenir la langue allemande. Refoulé originaire et «refoulement proprement dit» cohabitent dans une synchronie signifiante. *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient* est la mise en forme des techniques qui lui donnent une orientation tendancieuse. Le fait que Freud ait modifié l'allemand moderne et que le yiddish ait conservé de l'allemand ancien a permis cette rencontre de deux états de la langue et de deux conjonctures historiques chronologiquement séparés.

Là où le yiddish se cherche un avenir à un horizon de sa frontière, l'allemand de Freud fait apparaître le yiddish comme le passé vivant de l'allemand. La psychanalyse dilue le passage de l'allemand ancien à l'allemand moderne, ce qui permet au refoulement de révéler un refoulé originaire. La déformation qu'il impose Freud à la langue allemande dessine l'ombre du yiddish, yiddish qui a maintenu sa propre progression et rendu sensible une autre progression que celle de l'allemand. Freud a permis cette rencontre qui a laissé le yiddish et le texte de Freud séparés, reliés par l'écriture. Le yiddish il ne le traduit pas, il l'expose; en interrogeant le non effacé de la trace, il a rencontré le non-effacé du yiddish.

La psychanalyse serait la traduction du yiddish avec les moyens du yiddish; un yiddish scientifique qui aurait atteint sa Terre promise mais qui resterait du yiddish en conservant les caractéristiques qui inaugurent le yiddish.

Le yiddish traduit, a un billet-aller, il n'a pas de retour, le yiddish fournit le billet-aller, Freud fournit le billet de retour.

La présence du yiddish est un aveu non camouflé, le contraire de ce qui est caviardé : le yiddish existe, sous entendu «Moi aussi Freud j'existe» et; c'est en même temps une interrogation : — Si, alors que le yiddish existe, on ne prend pas la mesure de sa réalité, en quoi moi Freud qui existe prendra-t-on plus compte de ma réalité ? Traitez-moi au moins comme je traite le yiddish. Appel auquel Lacan, pourrait-on dire, a répondu à sa manière.

Arrêtons-nous.

En quoi dire qu'une chose existe est un aveu ? En quoi l'aveu est-il le détour nécessaire à l'affirmation de l'existence ? Le déguisement qui nous vient du rêve doit-il s'accomplir comme dissimulation des intentions, en liant l'acte d'énonciation au fait de dire ce qu'elle ne dit pas ? La langue yiddish permet d'inverser la dissimulation et d'en faire une révélation. La cohabitation du yiddish et du texte, le mouvement de l'écriture de Freud, nous rend sensible l'irruption de cet espace qui a fait événement pour lui dans l'écart du non-effacé et du non-effacement.

Avançons vers une conclusion en laissant travailler cette histoire évoquée par Freud dans *Le mot d'esprit.*

Le médecin qui doit assister à l'accouchement de la baronne déclare que le moment n'est pas encore venu et propose au baron une partie de cartes dans la chambre voisine. Quelques temps après, un appel de la baronne en français retentit à l'oreille des deux messieurs : «Ah ! mon Dieu que je souffre !» Le mari sursaute mais le médecin reste calme : «Ce n'est rien, jouons toujours.» Un peu plus tard un gémissement, cette fois en allemand : «Dieu ! Dieu ! que je souffre !»

«Voulez-vous entrer, Monsieur le professeur ? dit le baron.

— Ce n'est pas encore le moment.»

Enfin, on entend dans la chambre voisine un cri inarticulé en yiddish : «Oï, Oï, Vaï !» Alors le médecin jette les cartes et dit : «C'est le moment.»

Cette histoire vient révéler comment les langues s'écartent à mesure que la vérité se fait plus proche pour laisser parler les plus oubliées. Au moment ultime où la mère réalise cet autre qu'est l'enfant qui naît, elle laisse échapper le cri du yiddish. Premier signifiant de rencontre avec le langage pour le nouveau-né. Le Professeur qui, comme Freud, aime jouer aux cartes ne s'y trompe pas, attentif à l'entendu du premier signifiant recouvert par la sédimentation des langues.

Le refoulé qui se constitue du recours à une langue rend sensible le refoulement dans une autre langue.

Le français d'abord qui a permis à Freud d'intercaler la formule «non-arrivé» qu'il emploie depuis les *Psychonévroses de défense* jusqu'à *Un trouble de mémoire sur l'Acropole*; la reconnaissance de ce qui s'effectue se produit comme «non-arrivé.» «Non-arrivé» dit le français à Freud. «Non-arrivé», que reprend l'allemand de *La dénégation* pour y dessiner le corps de la mère. «*Oï Vaï*» enfin qui se soutient d'un sous-entendu : «*Miye nebekh.*» Le cri du yiddish qui traverse la gorge de la mère troue l'imaginaire de l'emprunt, laissant en pointillé à ce dont elle accouche le soin de poursuivre. «Oï Vaï ! Fils de ma peine. *Miye Nebekh.* C'est bien de moi qu'il s'agit quand ça crie.»

Si comme le roi Boabdil que cite Freud dans *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* qui apprenant la perte d'Alhama et du même coup la fin de son règne, brûle le texte qui l'écrit et tue le messager qui le porte.

Cartas le fueron venidas
De que Alhama era ganada
Las cartas echo en el fuego
Y al mensagero mataba.

Freud a lui-même détruit ses premiers textes en les brûlant; il en diffère en ce que son ambition le constitue en messager d'un message dont le cri qui l'annonce laisse en pointillé les mots qui le prolongent.

L'insignifiance du pré-analytique n'est-ce pas ce fragment silencieux qui est l'écho d'un cri ? Cette histoire toujours reprise jusqu'à ce que Freud parvienne à l'insérer dans un discours ?

Le corpus de l'œuvre freudienne ne se constitue-t-il pas à ce moment qui inaugure ce qui, en séparant Freud du corps de la mère l'introduit aux mots qui portent le désir, en yiddish dans le texte ?

Le yidish ne cessera de brûler, brasero d'un discours.

Il est temps pour moi, de reparcourir le silence en silence, vous laissant attentifs au silence du pré-analytique.

LES DOUZE TRAVAUX D'HERCULE

par MAX KOHN

Mon propos sera hanté par la parole déjà oubliée d'une femme qui dans une première intervention, s'attachait à la structure du yiddish, et par celle d'un parleur qui dans une seconde attira l'attention sur la possibilité d'un rapport de Freud au yiddish dans la naissance de la psychanalyse. Pour ma part, comme le problème de savoir si un analysant possède une tête reste indécidable, je donne ma langue au chat à la question de Lacan concernant ce qui a lieu dans la tête d'un analysant passant à l'acte analytique. Demandons plutôt : que se

passe-t-il dans la gorge de Freud quand il invente la psychanalyse ? N'est-il pas à la place de cet oto-rhino qui recevant une grand-maman *(Bube)* lui déclare : «Open your mouth and say *oï ?*»

Des spécialistes du microscope électronique ont découvert des ultra-fibrilles dans l'éponge en 1971. L'étude au microscope électronique des écrits préanalytiques de Freud réserve la même surprise. Freud refuse de les faire figurer dans le corpus de ses œuvres complètes. L'effacement de la trace du préanalytique permettrait ainsi l'inauguration du discours analytique. Le yiddish occupant la même place dans l'histoire de Freud que le pré-analytique dans la formation de son discours, c'est en ce point que j'émets l'hypothèse que c'est de l'effacement de la trace du yiddish que surgirait le signifiant freudien. La conséquence en serait que les écrits pré-analytiques sont structurés comme le yiddish, ou encore que le discours analytique s'inaugure du yiddish. A travers la diversité de ses objets métaphoriques, le discours pré-analytique de Freud est-il un discours sur la langue yiddish grâce à la distance du recours à l'allemand ?

Le microscope électronique est la métaphore d'un changement de regard qui applique à Freud sa propre démarche. Si les écrits pré-analytiques sont insignifiants pour Freud, c'est donc qu'ils sont signifiants. Dans un premier temps, il faut pratiquer l'interprétation, puis dans un second temps la construction du pré-analytique.

Mon hypothèse ne signifie pas que j'assimile le discours analytique à la structure du yiddish. Si toutes les langues sont équivalentes par leur effet, il n'en demeure pas moins, que pour Freud, c'est à l'intérieur de la langue allemande que son discours émerge. Sa position juive s'y soutient de l'ignorance de l'hébreu et du yiddish, qui le met à la fois à distance de la tradition juive et de la langue allemande, car l'ignorance par Freud du yiddish, n'est pas un non-rapport à cette langue. C'est son non-usage, qui permet à Freud, dans une rupture d'identification, de poser le rapport du sujet à la langue allemande, et donc à la langue tout court, et la possibilité d'une transmission dans chaque langue de celui-ci. Sans cette hypothèse, la naissance de la psychanalyse est un miracle grec.

Nous devons donc admettre l'existence d'un parcours hystérique de Freud dans les sciences de son temps, en particulier dans les écrits pré-analytiques, qui devient visible avec le repérage de l'hystérique par un nom de servante. Sans un rapport au yiddish, cette langue qui à son niveau inaugural, refuse d'être servante de l'idée de la langue, cette découverte eût-elle été possible ?

En suivant Freud, mot à mot, essayons de revivre et de saisir l'instant fugitif où la psychanalyse s'inaugure. Il y a des points de passage multiples, et non un passage unique.

Essayons également de cerner le moment inaugural du yiddish, avant qu'il ne se constitue comme lien social, en ce moment où un parleur en bord du désespoir et de la mort fit vivre les mots autrement : ce furent les mots d'esprit. Et si chaque écrit pré-analytique était structuré comme un mot d'esprit ?

Le premier travail de Freud est annoncé à Wilhelm Knoepfmacher dans une lettre du 6 Août 1878, comme faisant partie de ses *Gesammelte Werke* — incomplètes *(nicht meine sämmtlichen),* car un par un d'autres travaux se présentent à son esprit. Les *Gesammelte Werke* corpus connu plus tard sous ce nom, comptabilisent à l'origine des travaux qui interviennent à chaque fois comme un en plus.

Or, la structure du yiddish permet une arithmétique qui tienne compte du sujet. A témoin, cette histoire où un vieillard lègue en héritage, la moitié de son bien à son premier enfant, le tiers à son second, et le neuvième à son troisième, dans son testament. L'héritage consiste en 17 cuillers en argent. Tout le petit village réuni ne trouve pas de solution au problème du partage. C'est alors qu'un petit garçon se propose pour résoudre le problème. Chez un voisin,

il emprunte une cuillère en argent; si bien qu'avec une division des 18 cuillers qu'il a désormais, en 2, c'est-à-dire 9, puis en 3, c'est-à-dire 6, puis en 9, c'est-à-dire 2, il réussit à répartir les 17 cuillers, comme prévu et finit par redonner la cuiller qu'il a empruntée. Rien ne se perd, rien ne se crée, mais tout se partage, et le yiddish donne à chacun une place, y compris à un interprète, place à laquelle Freud viendra s'infiltrer. C'est par l'intervention d'un en plus, du petit garçon qu'une nouvelle arithmétique est possible. L'impossibilité pour le vieillard de transmettre un passé, fait intervenir le désir d'un petit garçon qui permet la constitution d'un avenir.

Le yiddish comme langue en plus oblige la langue allemande à tenir compte du sujet qu'il appelle le *Mensch*. Pourquoi ? La langue yiddish n'est bien sûr pas un sujet. Mais dans son mode de constitution, c'est-à-dire, prendre l'écriture hébraïque et les mots allemands, elle rend possible l'émergence d'un sujet, son dégagement à partir de l'assujettissement à sa culture. Le yiddish est une tentative de sortie de la tradition juive et de la loi, avec les moyens du bord, afin qu'un sujet s'en dégage en parlant autrement. Pour ce faire, commencer par dire n'importe quoi est un bon moyen. Aussi la langue yiddish désigne-t-elle celui qui s'est dégagé, et qui assume cette position, un *Mensch*. Mais elle signale aussitôt la rareté de son existence. Le *Mensch* ou le sujet n'a pas un statut conféré en priorité par le yiddish, car pour le yiddish le *Mensch* n'est pas nécessairement juif ni psychanalyste.

L'impossibilité pour Freud de faire usage du yiddish l'oblige à revivre l'instant où le yiddish, se constituant comme langue en plus, permet l'émergence du sujet. Mais cette fois-ci ce n'est pas une langue qui se constitue, mais un discours, le discours analytique.

*

Le premier des deux travaux que Freud envoie à Wilhelm Knoepfmacher date du 15 Mars 1877 et s'intitule : «Observations de la conformation *(Gestaltung)* et de la structure fine *(feineren Bau)* de l'organe lobé *(Leppenorgan)* de l'anguille *(des Aals)* décrit comme *(als)* testicule *(Hoden)*.

Le signifiant *anguille* dans le titre en allemand, au génitif, *des Aals* consonne avec *Der Hals*, la gorge. Que se passe-t-il dans la gorge de Freud ? Sur quelle langue, quel organe lobé nous ouvre-t-elle ? A poser l'anguille comme un signifiant, l'interrogation de Freud sur la différence des sexes de celle-ci va prendre une curieuse tournure.

Freud conteste Syrsky pour qui un certain organe lobé à la place des ovaires constitue les testicules des anguilles, car il n'a été fourni aucune preuve de la présence de spermatozoïdes et qu'aucun examen histologique n'est intervenu. Freud conclut à l'indécidabilité du problème contre Syrsky dont il refuse de transmettre la position dans la science, par une rupture de style. Là où Syrsky écrit de longues phrases, Freud en écrit de courtes, comme s'il ponctuait son discours par des interprétations, comme il le fait dans ses traductions, dont celles de J. Stuart Mill datent de la même période, de 1879. Si un organe ne peut être le support décisif du sexe mâle des anguilles, c'est peut-être parce que le signifiant où on le désigne est celui de l'organe de la parole, «Hals», la gorge. Et si la langue qui pend de cette gorge parle yiddish, il faut savoir que celui-ci change le genre des mots de la langue allemande à son niveau inaugural : le masculin peut devenir féminin et inversement. Un nouveau savoir sur la différence des sexes se produit, comme s'il était une réponse à une question hystérique. Freud retrouve ce moment, sans produire de nouveau savoir, comme dans les histoires juives.

La grille du yiddish comme interprétation de la langue allemande soutient la pratique de Freud de la traduction et son écriture de physiologiste. Comment s'étonner dès lors que par un incessant travail de traducteur lié à une subversion du discours de la science, Freud finisse

par aboutir à la découverte que dans l'hystérie, il y va de la traduction du psychique en somatique, et à celle du transfert, *Übertragung,* traduction ou transmission en allemand ? Un transfert non analysé à la langue yiddish supporte la naissance de la psychanalyse.

Tout ce travail semble pencher vers l'hypothèse de la parthénogénèse des anguilles et à leur dimorphisme. Siebold que Freud cite en est un partisan ainsi que W. Busch dont Freud parle à Knoepfmacher dans sa lettre. Or à la XXème lecture de *L'introduction à la psychanalyse,* Freud considère que son premier travail fut fait sur le petromyzon, sous la direction de Brücke. Il oublie l'anguille. A Trieste, plus tard, lieu où il étudié les anguilles, Freud décide d'aller à Athènes. Le *Trouble de mémoire sur l'Acropole*, près du Parthénon n'est-il pas lié à l'oubli de l'anguille et de sa parthénogénèse ?

Un fantasme soutient la langue yiddish celui de reproduire les signifiants sur le mode de la parthénogénèse, car elle est orpheline, incapable de faire dire à un sujet : mon père, ma mère. L'oubli de l'Anguillidish, l'effacement de sa trace, hante tout le chemin de Freud, jusqu'à l'Acropole. La transmission de la psychanalyse passe par l'oubli de l'Anguillidish. L'Anguillidish ignore où sont les ancêtres morts. Entre un passé atroce et un avenir incertain, reste une possibilité, celle de s'ouvrir sur l'inconscient où le temps n'existe plus.

L'anguille, c'est aussi *Als*, qui veut dire «comme» en allemand. C'est le signe de la métaphore. Et c'est pourtant dans son déplacement dans le texte de Freud, dans sa métonymie, qu'elle se donne. Freud cherchait ce que Schmidt découvrit en 1922. Les anguilles pour se reproduire doivent retourner là où elles naquirent, dans la mer des Sargasses, où elles meurent peu après la copulation. Ainsi Freud, tel une anguille perdue et errante, fit-il demi tour vers le lieu de sa naissance, sa langue maternelle, le yiddish, lui-même orphelin, au cœur d'une interrogation sur la diférence des sexes des anguilles, dans un rendez-vous avec la mort.

Dans le second travail intitulé : «L'origine *(Ursprung)* des racines nerveuses postérieures *(Nervenwurzeln)* dans la moelle épinière de l'Ammocoetes *(Petromyzon Planeri)*» de 1877, la gorge que nous avons rencontrée avec l'anguille, comme simple signifiant, nous la trouvons figurée à la fin de son article. Les schémas représentent autre chose, mais ils apparaissent comme une gorge ouverte, où pendrait une langue, sans aucune équivoque possible. Cette fois-ci, Freud découvre un fil, sous la direction de Brücke, qui permet le passage : «... des cellules postérieures possèdent des appendices qui quittent la moelle épinière comme fibres de racines postérieures», écrit-il. Comme une anguille, Freud va suivre ce fil qui le relie à la mer des Sargasses.

En 1878, c'est ce qu'il fait dans son troisième travail : «Des ganglions spinaux et de la moelle épinière du petromyzon.» Un point de passage existe donc entre l'anguille et le petromyzon bien qu'ils ne soient pas au même stade de l'évolution animale. Le petromyzon est très archaïque, sans mâchoire inférieure, à la limite des vertébrés et des invertébrés. Freud vole la frontière des règnes animaux, de même que le yiddish le fait et le dit, *ganvenen die Grenez* entre les langues. Le yiddish, langue sans frontières, est perméable comme une éponge aux signifiants qu'il laisse traverser. Il pose la question de la frontière comme signifiant et non comme territoire. Si l'anguille fonctionne dans le petromyzon, c'est que Freud est lamarckien. De là à l'hypothèse d'un inconscient qui conserverait les traces mnésiques, il n'y a qu'un pas. C'est un autre point de passage. Freud se demande si la structure *(Bau)* du petromyzon peut être transférée aux vertébrés supérieurs. Le transfert de la structure d'un invertébré archaïque à celui du vertébré le plus supérieur, comme l'homme, est possible pour Freud. Moralité : le petromyzon est un *Mensch*, car Freud vole par son discours la frontière entre les espèces introduite par l'Histoire naturelle.

Pour faire cette découverte, Freud a utilisé une coloration particulière, comprenant dans un mélange, de l'or *(goldchlorid)*, afin de distinguer les éléments nerveux des autres. Le

signifiant *ohr*, en allemand, veut dire «oreille.» L'oreille de Freud colore certains signifiants plus que d'autres. Et Freud cite Gustave Doré à Martha, lequel publia *Les travaux d'Hercule.* Son oreille interprète différemment certains sons de la langue allemande. Jusqu'à présent le parcours hystérique de Freud le fait passer des organes génitaux au système nerveux de deux animaux différents; il vole donc aussi la frontière anatomique.

La méthode de coloration dont Freud s'est servi ne sera exposée qu'après coup en 1879, dans son quatrième travail : «Notice à propos d'une méthode de préparation anatomique du système nerveux.» Le mélange que Freud utilise est celui d'acide nitrique et de glycérine. Quatre année auparavant, en 1875, Nobel faisait breveter les dynamites gélatines, qui sont particulièrement dangereuses et formées par 90 % de nitroglycérine. La machine infernale est en marche. Dans l'ultime détresse, le yiddish a lancé une bombe, en faisant vivre les mots autrement, que Freud va faire exploser.

L'exposition de sa méthode par Freud après l'avoir utilisée, est une démarche à reculons, comme celle d'une écrevisse. De fait, son cinquième travail du 15 décembre 1881, «La structure *(Bau)* des fibres nerveuses et des cellules nerveuses de l'écrevisse *(Flusskrebs)*» met en place l'écrevisse, comme signe de sa démarche. Le *Krebs,* l'écrevisse, en allemand est aussi un signifiant qui en allemand veut dire le cancer. Le yiddish est un cancer de la langue allemande. Nous avons tous ce cancer qu'est la parole. Il ne s'agit plus seulement de dynamite, mais d'une démarche, celle de Freud mimant l'écrevisse qui va désormais s'étendre comme un cancer. C'est sa démarche de *Krebs* qui est dangereuse comme de la dynamite.

Or justement dans le travail suivant : «La structure des éléments du système nerveux», Freud, étend son observation de fibrilles chez l'écrevisse, à une théorie générale de la fibre.

Pour Freud, l'hypothèse de fibrilles isolées, conductrices et préformées dans la fibre, se réunissant lors du passage d'une excitation *(Erregung),* l'amène à la conclusion que l'équivalence morphologique a trouvé un corrélat physiologique.

La théorie de la corrélation freudienne se soutient d'une pratique de non-corrélation de signifiant à signifiant dans la traduction répétée dans le discours de la science. Freud refuse de traduire Fechner pour qui la conscience et les procès cérébraux sont des corrélats, comme les côtés concave et convexe d'une bouteille, dont l'observateur serait à l'intérieur.

Si le yiddish n'est pas équivalent à l'allemand, il pose néanmoins l'équivalence des signifiants utilisés pour traduire. Ici est donc possible l'émergence du discours analytique qui pose l'équivalence des langues entre elles. Notre travail se poursuivra en posant l'hypothèse que chaque travail d'Hercule-Freud a une structure de discours équivalente, et en essayant de construire la corrélation du yiddish et du pré-analytique.

Ce sixième travail de Freud est daté par Freud dans sa bibliographie de 1882 alors qu'il fut publié en 1884, comme s'il n'était pas un écrit équivalent aux autres, mais justement cette excitation qui réunissant les travaux-fibrilles, permet le lever de rideau sur l'inconscient.

Le pré-analytique dont Freud détourne son regard, ce sont les dix plaies d'Egypte, du cancer à l'aphasie. De même que les plaies sommèrent de libérer un peuple, de même l'hystérique a sommé Freud de laisser advenir le discours sur ces plaies qui demeuraient en instance dans son discours de physiologiste.

Le pré-analytique dont Freud détourne son regard, c'est la pulsion de mort qui le travaille en sourdine. Tel Jacob, Freud donne naissance à ses douze travaux, comme aux tribus d'Israël, un nœud dans la gorge. Il arrête à douze la liste de ses travaux dans sa bibliographie, avant la *Docentur.* Si des travaux d'Hercule précèdent la naissance de la psychanalyse, c'est que le Roi Salomon, auquel Freud a affaire de part son prénom a peut-être raison de poser le verdict que «tout est vanité.» Faut-il pour autant renoncer à faire désespérément vivre les mots autrement ?

A cette question qui reste indécidable, Freud fit face avec la dernière énergie, en faisant vibrer ses cordes vocales autrement dans la langue allemande, rencontrant le pouvoir du signifiant. De ce pouvoir, il en fit une institution. Nous en connaissons le destin. Un destin si funeste est-il fatal ? Une analyse du pouvoir dans une institution analytique, vécue comme maternelle, peut-elle lever cette fatalité, sans faire référence à la langue maternelle de Freud, et non pas seulement à une mère abstraite ? L'institution de la passe y suffit-elle ?

«Oï vaï» ! on peut s'arrêter à cet intransmissible, verser une larme dans l'océan, hurler dans le désert, mais on peut aussi s'ouvrir à une écoute de l'inaudible comme ce poète :

«Siz Still gewesen. Dorh hob irh
derhert wie emtzer iz still aroumgegangen.»

«Il faisait silence et pourtant j'en entendu quelqu'un marcher en silence.»

MISSION ET TRANSMISSION DE LA PSYCHANALYSE

UN CAS CLINIQUE

par IRÈNE ROUBLEF

L'exposé que je me proposais de faire, je ne le ferai pas aujourd'hui. Mais aujourd'hui je vais essayer, schématiquement, de vous expliquer mon titre : «Mission et transmission de la psychanalyse : un cas clinique.»

Qu'est-ce que la psychanalyse ?

Ce n'est pas un quelconque processus innommable. Qu'on le veuille ou non, elle a pour mission de guérir. C'est bien de là que Freud est parti avec ses hystériques. C'est bien la disparition du symptôme, c'est bien la levée du refoulement et l'avènement du sujet qu'il visait. Et s'il a pu dire : «la guérison venait de surcroît», il ne voulait définir que le mode d'action de la psychanalyse : le déroulement de la cure dans le transfert où, pendant le processus, on ne s'occupe pas de sa fin ; celle-ci est implicite. Elle peut être évidemment la fin d'une illusion, la fin des haricots ou la fin tout court, ou le sans-fin.

Comment se transmet la psychanalyse ?

En la vivant d'abord dans nos tripes, ensuite sur les tripes de nos patients. La tête bien sûr a son rôle à jouer, mais après coup, avant coup, entrelacée avec les tripes, mais surtout pas la tête seule, car ce sont alors les paroles vides ou griffues qui essayent de se raccrocher à des chimères. C'est l'enseignement.

Parler, écrire, compter, qu'est-ce que ça a à voir dès l'abord avec la psychanalyse d'un être humain ? Dans notre coin-fauteuil, nous écoutons du coin-divan non pas des raisonnements abstraits mais l'exhalaison de la souffrance, le flux et le reflux de la condition humaine.

L'intelligence, l'esprit d'analyse et de synthèse, me direz-vous, font aussi partie de l'humain. Soit. Mais ils ne peuvent faire partie de la transmission de la psychanalyse que si les tripes ont parlé. Mission donc et transmission se confondent car, si on ne descend pas tout au fond de soi-même, on ne peut rien sentir de l'autre.

Lacan n'a-t-il pas appelé Mélanie Klein la tripière géniale ? N'a-t-il pas fait son séminaire avec notre bonne chair et notre sang ? La Société Internationale de Psychanalyse reprochait à Françoise Dolto d'analyser le prégénital, comme si l'analyse pouvait être autre chose que de descendre (ou de remonter) dans le fin-fond de la petite enfance, pour la rencontre des demandes successives dans la répétition ?

Kaufmann a dit tout à l'heure : l'écriture première, c'est ça qui scelle les choses ; et aussi le *phantasieren* de l'inscription première en tant que chute des pensées.

Mais les vérités premières ne sont pas des vérités éternelles ; c'est leur mouvance qui

devrait nous intéresser. L'écriture doit passer par la langue du corps pour une nouvelle écriture.

A propos de traduction dans une autre langue, Freud n'a-t-il pas écrit à Eduardo Weiss, premier analyste en Italie : «La façon dont vous traduisez les rêves, les lapsus, les actes manqués, en y substituant des exemples de votre propre crû, est évidemment la seule procédure correcte. A mon regret je n'ai aucune assurance que ce soit fait dans d'autres traductions, qui la plupart du temps sont faites par des non analystes.»

La théorie, nous tentons de l'appliquer aux cas que nous traitons. Ces cas par ailleurs nous permettent de dégager une théorie. Ecriture, langue du corps, puis nouvelle écriture, c'est ce que fit Freud tout au long de sa vie. Si l'on n'agit pas ainsi, c'est pour nous, analystes, que la théorie — quelle qu'elle soit —, devient pathogène, aliénante. Les élèves ne peuvent se sustenter de théorie seule. Si le corps ne parle pas, la psychanalyse s'épuise, va à sa ruine.

«Les choses aveuglantes sont celles que l'on voit le moins bien, et notre déclin est de celles-là», comme a dit un prophète.

Va-t-elle, la psychanalyse, se réduire à de la pourriture — et quand je dis «la psychanalyse», je peux dire tout dans le monde.

L'espoir n'est peut-être pas perdu. Sur la pourriture peut germer une petite fleur, puis deux, puis trois...

*

Le cas dont je voulais vous parler, ce que je ne ferai pas aujourd'hui, certains d'entre vous le connaissent, l'ont suivi à Trousseau avec Françoise Dolto. Je l'ai choisi car la parole en est absente mais le langage parlant, et aussi pour montrer comment pratique et théorie se nourrissent l'une de l'autre.

J'ai appelé ce cas : «Le silence des sœurs jumelles.»

Agées de 7 ans, elles ne parlent plus à personne mais chuchotent entre elles. Un halo de silence autour de deux êtres semblables, un silence troué de chuchotements. Quel est le secret de leur désir ? De quelle identification innommable s'agit-il ? Quel tiers s'immisce-t-il dans leurs regards en miroir ? Un tiers à exclure : l'autre.

Nous étions pris aux tripes par cette représentation tragique, commencée par un véritable combat de l'ombre entre Françoise Dolto et Dominique, Françoise Dolto et Patricia, deux sœurs jumelles qu'il fallait absolument différencier.

C'est là une véritable transmission de la psychanalyse.

Ce cas sans paroles à lui seul nous pénètre de la nécessité de substituer une image *virtuelle* à l'image *réalisée* in utero. On en tire donc une leçon, et de taille : il faut exclure le tiers pour pouvoir l'introduire.

S'ensuivent :

— la répétition ou l'amour puni ;

— le langage du corps ou la langue fourchue ;

— la stase du miroir ;

— et les autres...

Nous étions, nous, spectateurs de ces séances, enseignés «sur le tas.» Mission et transmission s'y confondaient heureusement pour le meilleur et pour le pire.

Je n'ai pu préparer mon propos d'aujourd'hui. Je reprendrai ce cas, en détail, ultérieurement, en un autre lieu.

FRAGMENTS DE DIRE, A PROPOS DES PSYCHOSES

par PIERRE MARIE

Je vais faire référence pour développer les différentes propositions de l'argument à une expérience menée avec Jean-Marie Prieur au sein d'un service d'hôpital psychiatrique. Groupes de «parole» constitués de patients choisis par le psychiatre comme psychotiques et réunis à un rythme bi-hebdomadaire. Espace d'échange, de circulation langagière, l'amorce des paroles s'effectuant au gré des participants.

I

DÉSIR, TRANSFERT, ÉNONCIATION

L'attitude d'écoute d'un patient aperçu dans un coin d'hôpital déroge à la règle que tente de découvrir T. Todorov dans le texte freudien : toute énonciation se produirait dans une situation transférentielle. A préciser ici ces différentes modalisations.

Au sein du groupe, pendant les séances, il est loisible de mettre sur le compte de l'effet du transfert les flux de paroles qui prennent appui sur nos corps : «Il dit avec ses yeux des *Je t'aime*... Il ne sait pas où il est, il me fait une déclaration d'amour avec ses yeux», me dit un jour une des participantes.

Le groupe dans la répétition de sa situation advient comme espace d'entrecroisement des regards où le regard dans lequel se déplace un affect me regarde et où je regarde ce regard dans lequel j'attends un regard.

Lacan écrit, à ce propos, que... «ce qui me détermine foncièrement dans le visible c'est le regard qui est au-dehors, c'est par le regard que j'entre dans la lumière et c'est du regard que j'en reçois l'effet.» (J. Lacan, *Séminaire XI*, p. 98).

J'ajoute : regard qui me constitue et que je recherche comme «objet.»

Tour à tour, nous sommes grand-père, père, ami d'enfance, ancien amant... regards d'hommes où un instant se noue une histoire, éclats de transfert qui ne sont possibles qu'à partir du moment où quelque chose nous est renvoyé de notre sexuation prise ici, dans ce groupe, à la lettre.

L'incarnation de l'autre par nous deux dirige le flux langagier, mais elle n'en est — cette incarnation — que le bord, l'assise et, dirait E. Poe, «l'arête extrême et glissante» («Une descente dans le Maelström»).

L'énonciation «de travers» selon l'expression de Lacan dans le séminaire sur les psychoses,

disloque les contours et structures du langage sédimentés dans son usage normatif, excède la stasis structurante de la convention, l'«usage convenu des signes» (expression de Lacan à R.T.V.), vers une déclosion du symbolique.

Elle ouvre un espace-temps irréductible au narrativisme névrotique et familial.

L'énonciation psychotique est un dit qui s'auto-invalide comme performance, parcouru sans cesse par une négativité mettant à jour des congruences (mots-valises, néologismes), des constructions tératologiques, en-deçà de tout projet prédicatif fini et se totalisant, mais plutôt ouvrant sur une prédication plurielle, s'infinitisant : la proposition s'effrite et se multiplie à la fois, donnant comme assise au sujet de l'énonciation une fluidité où il se perd dans l'épaisseur d'un texte sans fond.

D'où l'impossible d'une position métaphorique (de la métaphore comme repérage du sujet de l'énonciation) où ne se marquerait donc aucune «unarité» (au sens du trait unaire), mais qu'une sérialité métonymique concourrait à annuler dans une fuite où ne viendrait se dessiner la possibilité d'aucun manque.

L'usage de la paronomase en lieu et place de la métaphore se soutient d'une logique œuvrant sur des ressemblances, et où dans l'écart ouvert par leur conjonction, rien du sujet ne se représente qui pourrait passer pour un signifiant.

Ça parle donc dans un semblant de transfert : nos regards, nos paroles, nos sexes mobilisent le flux langagier. La participation à certaines séances de la psychologue du service qui nous avait accueilli, faisait se manifester une autre coloration à la parole des participants : le sexe de l'autre, ça compte et ça fait parler différemment.

Semblant de transfert car le dire, ici s'épuise dans le même dit. A reprendre les notes de ces séances : sans cesse revient sur le tapis les mêmes occurrences qu'aucune intervention de notre part — qui se serait voulue interprétation dans une autre situation — ne peut mobiliser vers une répétition en différance.

Ce qui a fonction ici d'objet *a* ne choit pas. C'est le syntagme qu'il mobilise qui s'estompe.

Il y a une pulvérisation de l'autre dans le moment de l'avènement de l'énonciation qu'il suscite.

«Ces phrases interrompues, dit Lacan (dans le *Séminaire XX*, p. 115), que j'ai appelées messages de code, laissent en suspens je ne sais quelle substance. On perçoit là l'existence d'une phrase quelle qu'elle soit, qui soit telle qu'un de ses chaînons, de manquer libère tous les autres, soit leur retire le Un.»

Dans ses/ces paroles, c'est un sujet qui se pose, mais toujours en vain, toujours à côté, toujours en-deçà d'une somme de représentations de lui-même articulées et signifiantes d'un rapport. Là nul rapport, du moins dans le sens d'une complétude toujours déjà à compléter mais déjà en constitution. Là aucune certitude, aucun lien où ne puisse s'entendre une histoire, au mieux des historiettes qui tiennent lieu du savoir que le sujet a de lui-même, mais toujours déjà grevées d'une inassomption. Les participants aux groupes promeuvent le «bavardage» comme concept de leur modalité d'énonciation.

Discours mouvant et centrifuge, «nébuleuse inorganique» disait Saussure, insaisissable, fugues de monologues se superposant, se juxtaposant, s'entrechoquant parfois au hasard d'un signifiant.

Que dire alors, selon l'expression de Lacan, du «désir évoqué d'une métonymie qui s'inscrit d'une demande supposée, adressée à l'Autre, de ce noyau de ce que j'ai appelé *Ding* ?»

Apparaît alors une différence : l'énonciation psychotique comme fragments de chaîne s'effaçant face à l'objet qui la cause, tout en l'excédant de toute part. L'objet ne choit pas, il est toujours déjà en retrait d'une parole sans manque !.

Le rapport du sujet à l'Autre est un dé-rapport où l'un et l'autre sont dans une co-existence sans médiation possible.

Le désir n'achoppe ici sur aucune réalité que ce soit en tant qu'ordination du réel : ça parle le désir de l'Autre sans assomption possible pour le sujet : c'est bien une *Weltanschauurg* autre qui se donne, univers courbe, anachronique.

II

LE REJET ET LA CHOSE

Rappeler simplement que Freud dans *Die Verneinung* pose le rejet, l'*Ausstossung*, comme moment logique primordial rendant possible l'avènement du langage et l'ordination du Réel. C'est de cette perte originelle que l'objet vient prendre la place : la chose est ainsi le ressort du désir. L'objet *a* vient en réponse à ce qui dans l'expérience première de l'Autre apparaît comme manquant : il se constitue dans la rétroaction de la castration.

A souligner que le désir vient de l'Autre : «Le vrai sujet du désir... n'est autre que la Chose» nous dit Lacan dans sa «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache.» La Chose, c'est ce vide innommable qui donne sa consistance au symbolique.

Dans une de ses recherches étymologiques, Heidegger nous dit que «la chose a le comportement du *thing*. Se comporter comme le *thing*, c'est rassembler...»

Je préfère, pour ma part, la notion platonicienne de *Chora* : ce qui permet le passage du Même à l'Autre, tout en étant le lieu, le réceptacle où se constitue la marque distinctive le *Séméion*.

C'est bien dans une différenciation que le sujet se constitue mais pour autant que l'Autre se situe dans ce rapport où ce qui l'assure et le médiatise, ce rapport, c'est ce qui vient en substitution, comme support des objets du sujet, et par quoi le sujet va accéder à une identification.

La *Bejahung* primordiale qui porte sur le signifiant, ça marche dans cette possibilité où l'Autre se met en retrait pour que l'enfant puisse appeler. A défaut, l'enfant n'est que le porte-voix et mieux encore le porte-faix du caprice de l'Autre.

Pour les participants aux groupes, les questions ne s'apaisent pas dans leurs réponses, elles y sont reprises dans ce déplacement continu, parcours infini instauré par une chose dont le rejet dans son excès ou son défaut ne permet par la sursomption, l'*Aufhebung*.

L'innommable n'ouvre pas ici à la possibilité de la prédication déterminant le discours comme lien social : l'objet ne vient pas occuper le vide de la chose. La *Chora* sémiotique se disposant en une imprévisibilité de condensation signe ici dans et par la débâcle des mots, «le déchaînement des signifiants dans le Réel», la faillite de la fonction symbolique.

III

LE NOM, LE CORPS, LE SEXE

Le discours adressé est là comme question et attente d'une réponse qui n'est que poursuite de la question. Quand je demande à une participante qui elle est, qui parle ? Qui donc êtes-vous ? Elle me répond : — *Je ne sais pas moi, toujours la même... la parenté sera plus agréable ailleurs sans doute...*

Filiation difficile dont le Nom ne peut assurer l'ordination conférant à ces hommes et à ces femmes une identité abyssale où les places de «l'arbre généalogique» se confondent : — *Je sais peut-être mon nom, Michèle ou Maurice... me dit une autre, Maurice, c'est mon papa ou mon père ou mon jumeau ou ma jumelle.*

Identité abyssale les réduisant au rien de la chose non relevée par la nomination ordonnée : — *Je suis rien, je resterai rien tant que je ne saurai rien de mon nom, je resterai rien et vous ne pouvez pas m'enterrer.*

L'(in)identité donne du corps une image différente, représentation éclatée d'une totalité inachevée : — *Je ne saurai plus où mettre estomac, jambes... quand nous serons grands, nous serons ronds, carrés, cubiques, côniques.*

Le Nom, l'origine, le corps et le regard qui assure cette chaîne : — *Moi, au moment de naquire, je l'ai enterré et depuis je n'ai aucun nom sans jamais voir Michèle. Les deux yeux me regardent.*

L'échange des regards est rythmé par une bascule : fuite du regard, attaque du regard, dans lequel s'entrouvre l'espace du transfert : la parole passe par l'œil.

Le non-accès à un imaginaire du corps implique un «plus que présent» du corps. l'impossible réel du corps fragmenté, opaque, surgit au devant de la scène. Le corps n'est jamais parlé comme un tout, il s'agit de parties de corps : corps dissocié qui oscille entre les deux extrêmes du démembrement irrécupérable et de la reconstruction aberrante.

Les participants du groupe parlent un non-rapport, rupture dans une lignée, celle du Nom. De l'homme à la femme, ça capote, parthénogénèse : — *Je ne sais pas si j'ai une maman ou une mère ; si je suis sortie de son cul ou entre ses jambes.*

Dans le glissement de son énonciation, cette femme que je cite, parle l'indifférenciation des sexes : — *Nous ne savons pas Pujol où sont les hommes et les femmes, toi tu es un homme-femme... Il se peigne ni comme un homme ni comme une femme.*

Ce qui parcourt ce dire : l'ininscriptible de l'acte sexuel au lieu de *lalangue* alors qu'il s'imagine, pour nous, au lieu de la langue : le tout est possible de l'imaginaire du névrosé.

Explorant la différenciation des sexes, les participants du groupe marquent ici la non-nécessité de la complétude : pas de manque à combler ou à symboliser, l'autre n'est pas l'index d'un désir.

Le dialectique de l'*hainamoration*, c'est pour les autres, ceux qui croissent et se multiplient hors les murs. Ici, c'est le règne de l'adifférence et de la différance, en-deçà de la rencontre ratée d'une complétude, leurre du névrosé, en deçà où ne cesse de se déchiffrer un texte insaisissable.

C'est la faillite du débordement de l'incarnation de l'Autre, du père au symbolique, qui fait croire que c'est du père que vient le nom et que de la mère pousse le corps.

L'une des femmes que j'ai citée, n'en finit pas de chercher son origine à ras le corps, au lieu d'un cul à elle naît de sa mère pour lui donner naissance.

Une autre parle «le soleil» comme l'advenir-lieu d'une genèse, d'une copulation, d'un ordre édénique figé, évocant Artaud : «sortir le corps de l'humain où le soleil l'épousera enfin ! »

La carence de la métaphore, du père au Père, fait que ce qui du «style» ou de l'«accent» pourrait se révéler comme signifiants fonctionnent comme désagrégats dans un discours sans conciliation, irréconciliable où le psychotique reparcourrait en souffrance, sans terme, la dette pour accéder au symbolique.

Du rien des mots, des voix, des noms, issus, charriés, dans la spirale «musiquée» de la chaîne signifiante, les flux d'énonciation du psychotique déposent dans la langue le vivant d'une interrogation, ouvrant la vénérabilité rassurante de ce qui de la langue peut être reconnu.

L'irréductible «vérité» du psychotique, c'est que l'idéologie, il n'en a rien à foutre, et que les comparses d'une quelconque passion totalitaire, s'ils peuvent dans le semblant niveler nos paroles, ne peuvent pour lui que bâtir des murs ou lui découper le cerveau afin d'étouffer sa parole nous interprétant dans l'exercice à l'état nu du «signifiant», le vide de nos semblants, de nos enfermements.

«Y'a qu'à» se dit le sophiste
«A quia» lui répond l'Autre.

Le Petit Robert nous dit que «mettre quelqu'un à quia» c'est le mettre dans l'impossibilité de répondre.

TRANSMISSION, MISSION, COMPROMISSION DE LA PSYCHANALYSE A TRAVERS L'INSTITUTION PSYCHIATRIQUE*

par MICHEL DEMANGEAT

On ne saurait mieux introduire aux difficultés du rapport psychanalyse-institution qu'en évoquant la conférence prononcée par Freud au Ve Congrès de psychologie de Budapest (1918).

.....

Transmission, mission, compromission de la psychanalyse à travers l'institution psychiatrique, ces trois démarches, Freud nous annonce qu'il les faudra bien conjuguer, tresser, accepter, soutenir dans un avenir qui, soixante ans plus tard tout juste, est devenu notre présent !

Mais la multiplication des analystes «en ville» a eu pour premier effet d'écarter de l'institution psychiatrique la majorité des névrotiques (à moins qu'ils ne soient récupérés par les différentes spécialités médicales).

Les rapports psychanalyse-institution vont donc se nouer autour de la psychose, ce que n'avait pas prévu Freud.

Il n'est pas possible dans ce résumé d'étudier le rapport *Psychanalyse-Hôpital.* (...).

Nous examinerons donc à travers notre propre expérience institutionnelle de l'Hôpital de jour (en la comparant avec quelques expérience de conception et de réalisations voisines) *ce qui peut advenir des «lieux aventurés.»*

Ainsi avons-nous dénommé à Bruxelles et à Milan des places d'accueil pour la psychose, un champ psychothérapique défini et délimité par des analystes de sorte que ses «parties les plus importantes, les plus actives demeurent celles qui auront été empruntées à la stricte psychanalyse dénuée de tout parti pris» (Freud).

Ce n'est certes point à l'adaptation de la personne mais à l'avènement du sujet que tendent toute attitude, toute écoute, tout recueillement, tout accueil inspiré de la psychanalyse.

---

* Texte condensé pour la publication.

L'institution psychanalytique sera donc à l'écart du service hospitalier ou règne le discours médical.

En opposition à celui-ci, elle sera conçue comme agencement des dispositifs préalables à «tout traitement possible de la psychose.»

D'un lieu aventuré à l'autre la recette de départ sera différente et découlera de la conception de l'«alliage», des références théoriques et... des fantasmes des analystes fondateurs mais la fondation s'inscrira d'emblée dans une réalité socio-symbolique que la violence fondatrice devra bousculer au prix de luttes et aussi de compromissions ! (exemple symptomatique de la compromission : l'appellation d'«Hôpital de Jour»).

Certaines des recettes envisagées posent d'une manière aiguë la question du «pouvoir psychanalytique.»

Nous évoquerons seulement à cet égard le «projet» d'une institution où le modèle psychanalytique est *imposé*. «Projet ambitieux, écrit le médecin directeur de ce service, de réaliser une institution fonctionnant en tant que modèle de psychanalyse appliquée.»

Le médecin-psychanalyste-fondateur-directeur médical et admnistratif tente ici un traitement psychanalytique de l'institution :

— en référence à la pratique analytique personnelle de la cure d'adultes névrosés, en ce qui concerne les psychanalystes de l'équipe ;

— en énonçant des règles de fonctionnement basées sur les principes de la psychanalyse générale, règles à observer par tous ;

— en interprétant les investissements fantasmatiques et les contre-investissements défensifs dont ces règles sont l'objet ;

— en cherchant à comprendre et à interpréter les manquements aux règles ou les difficultés à les mettre en pratique ;

— en tenant compte des deux règles fondamentales : 1) La règle de non-omission c'est-à-dire libre parole mais aussi obligation de parler et restitution ; 2) La règle d'abstinence.

Cette position rigide, monolithique, ne laissant aucun des membres de l'institution en dehors de l'omniscience imaginaire et du pouvoir réel du patron-maître-des-âmes, se retrouve au nom de la règle analytique dans les projets et dans le fonctionnement de quelques services.

Fantasmes du savoir associé aux réalités du pouvoir, totalitarisme, assujettissement du personnel quant à sa situation et quant à ses pensées intimes, délire renouvelé du psychotique sur l'omnipotence, la manipulation et l'influence, telles sont les conséquences prévisibles, et hélas souvent vérifiées, des modèles totalitaristes, monstres conçus par une psychanalyse dévoyée.

Transmission, mission de la psychanalyse ne peuvent assurément garder quelques possibilités dans une institution vouée à la psychose qu'au prix de décentrement de ventilation des pouvoirs, d'autorités plurielles, d'analyse des décisions.

Enfin, la poly-territorialité des lieux d'écoute et d'expression nous paraît comme à Oury un des préalables «institutionnel» à tout traitement possible de la psychose.

Mais les exemples caricaturaux que nous évoquons seraient d'intérêt nul s'ils nous conduisaient au pharisaïsme («Seigneur je ne suis pas semblable à ce publicain !»).

Bien plutôt ils peuvent nous aider à mieux percevoir le reflet de notre pouvoir passant sur les malades comme l'ombre du dieu et d'en mieux saisir les implications dans la transmission de «quelque chose d'analytique» à travers ces institutions.

Les lieux aventurés ne donnent pas généralement l'image du dogmatisme ni du totalitarisme.

Institutions petites, ouvertes, ce sont des cliniques, des foyers ou des services de soins accueillant une majorité de psychotiques. Elles sont le plus souvent gérées en France par des associations loi 1901 (Croix-Marine par exemple) ; isolées ou coordonnées entre elles parfois sectorisées.

Telles de ces institutions gardent de leur origine une certaine orientation médicale ou réadaptative, dans d'autres on a mis longtemps l'accent sur la «communauté thérapeutique» mais toutes ont rencontré la psychanalyse :

ici, insidieusement et progressivement comme le foyer de post-cure et de réadaptation créés par nous en 1961 à Bordeaux ; la proportion d'analystes n'a cessé d'y croître, la vie quotidienne, les objectifs puis très officiellement «le projet thérapeutique» s'en sont trouvés profondément remaniés !

là, comme à l'Hôpital de Jour c'est le geste inaugural lui-même qui inclut d'emblée la perspective analytique.

La transmission de la psychanalyse favorise une perméabilité au discours de l'inconscient à travers ces ilôts ou ces archipels mais elle favorise du même coup une dérive institutionnelle ; aventure, recherche, expérience trouvaille... ou péril.

Certes, les crises, malaises, violence, contestation qui ont marqué l'histoire de ces lieux aventurés durant ces dernières années ne sauraient se réduire aux effets malins de l'«esprit analytique.» «L'institution extra-hospitalière» toute entière se trouve démunie par rapport aux menaces extérieures ou internes qui l'assaillent sur quatre fronts : 1) l'administration étatique ; 2) la société environnante qui a toujours exclu la folie ; 3) les difficultés inhérentes à la psychose au sein du cadre institutionnel ; 4) les clivages intérieurs et les menaces d'écartèlement.

Les clivages sociopolitiques internes s'aiguisent en jeu de contraditions techniques :

traitements duels	/	*traitements pluriels*
parole	/	*production*
communauté	/	*cadre thérapeutique.*

Les contradictions les moins ardues ne sont pas celles qui se nouent au plus intime de l'existence institutionnelle du psychiatre-psychanalyste :

écoute	—	*décision*
texte latent	—	*texte manifeste*
désir	—	*sécurité*
abstention	—	*pouvoir*

Mais les traverses les moins pénibles ne sont pas non plus celles où nouveaux venus, tentateurs, théoriciens, militants aplanissent soudain toute contradiction par la vertu d'un système, d'une pratique, d'un charme ; la fascination du *simple* fait alors de l'équipe une série soumise, rangée, enfin abandonée à l'illusion de la cohérence et de l'unité.

Mais à leur tour les effets de la violence de ces schémas unificateurs vont se faire sentir lorsqu'il s'avère que les destins psychotiques ne s'alignent pas si aisément sur cette cohérence simplificatrice (augmentation des «rechutes», des «ré-hospitalisations», des tentatives de suicide — autant d'échappées à une institution où grandit l'insécurité) ou lorsqu'il s'avère qu'une fraction de l'équipe ne «suit pas le mouvement.»

Si de tels charmes séduisent, c'est à partir du malaise habituellement retrouvé chez le personnel qui vit quotidiennement en compagnie des psychotiques.

Dans ces «lieux aventurés», les infirmiers, les éducateurs, les animateurs voire les secrétaires sont privés des «moyens de protection» propres aux institutions hospitalières «traditionnelles» (la distance, la blouse blanche, la hiérarchie, le cloisonnement des rôles, des tâches des lieux, les méthodes de contrainte et de répression). Les soignants sont au contact immédiat avec les sollications libidinales des pensionnaires, la désintrication pulsionnelle, les ruptures et les failles du discours propre à la psychose. Cela fait émerger des difficultés personnelles à l'égard desquelles une minorité seulement a pris des dispositions adéquates (thérapies personnelles, possibilité de reformulation en dehors du cadre institutionnel...).

Certes l'équipe est unie dans un même idéal (libérer les fous, ouïr et déchiffrer le langage de la folie) durant les premiers temps de l'histoire les combats inauguraux s'accommodent d'un regroupement assez semblable à celui que Freud retrouve dûment institué et fixé dans les grandes organisations sociales telles que l'Armée et l'Église (où Freud révèle le rôle idéal du Moi).

Mais très vite, les contradictions apparaissent, soutenues par une effervescence fantasmatique que le cadre institutionnel favorise, n'est-il pas voué à l'écoute ? A la libre parole de chacun ? A la tolérance de sa singularité ? Donc à telles attitudes régressives que les soignants comme les soignés pourront connaître ?

Le refus de la parole «octroyée» conduit-il par des voies dont l'exemple de l'Hôpital de jour retrouve le cheminement à la recherche d'un discours qui se puisse opposer à celui des fondateurs ? A travers ces démarches se lit à l'envers la violence qu'exerce le savoir en liaison effective avec un certain pouvoir ; la confusion constamment retrouvée et malheureusement entretenue par des liseurs-théoriseurs sans vergogne entre connaissances livresques sur la psychanalyse et psychanalyse risquent de ranger celle-ci parmi les armes subtiles d'une caste érudite.

Quand bien même cette dernière confusion, si banale dans les milieux psychiatriques, serait évitée, les silences de l'analyse vont susciter un malaise dans l'institution et l'on croira y déchiffrer l'hypocrisie du pouvoir et le déguisement de la violence.

L'étude de trois moments de l'histoire de l'Hôpital de Jour permettra pensons-nous de mieux saisir comment le brandon psychanalytique vient favoriser certaines conflagrations, certaines fulgurations, certains temps chauds de la vie institutionnelle.

De ces incendies, l'oscillation des soignants entre la vibration du discours et la sécurité se trouvera éclairée sinon toujours justifiée ; car la lumière vient après coup !

POUVOIR ET ORIGINES, VIOLENCE ET ACTE

La réunion de rentrée du 28 octobre 1977, associe les termes et fait un entrelac des deux couples ainsi posés. Contestation du pouvoir et interrogation sur les origines ont été liées pendant une longue période de crise selon une problématique qui recoupe celle de *Totem et tabou.*

Mais le «malaise» comme on dit ici depuis deux ans, gît dans l'entrelac, dans l'entr'acte... et ça commence à se formuler !

Le pouvoir vacuolaire ouvre de proche en proche à travers la texture des lieux de parole, de vaticination, d'expression, d'activité le creux, le vide le silence nécessaires à la dérive du discours...

... Mais on interprète ce silence : hésitation, jugement qui ne s'exprime pas, indifférence,

sadisme, ou bien on cherche à se modeler sur une attitude que l'on confond avec une critique vivante de l'agir.

Et cependant, ce même pouvoir a agi, a fondé l'institution dans la violence ! Qu'elle ait été manifeste comme à Laborde ou non, la violence de l'Acte fondateur continue d'être là, au milieu de ce groupe du 28 octobre, chose énorme comme l'objet-totem sans visage de «*2001 : Odyssée de l'espace*», tables de la Loi où l'on s'efforce depuis des années de lire le «projet institutionnel.»

«*Wo es war, soll ich werden*» disait le Fondateur, ce qui n'a pas amélioré le déchiffrage !

Pourtant, il y avait eu, il y eut encore des textes de fondation : un des premiers formulait :

«La problématique du sujet a guidé la mise en place des lieux, des choses et des êtres de la maison. Celle-ci est définie d'emblée comme lieu de parole où le discours des pensionnaires est invité à se déployer librement...

«L'espace, les lieux, les distances, la disposition des locaux, les pensionnaires pourront en jouir à leur guise sauf à poser certaines limites dont l'examen se fera dans le collectif, suscitant de longs débats sur la loi...

... «C'est d'une part *la variété des lieux de parole et d'écoute* et des lieux d'expression, leur libre disposition, leurs articulations et, d'autre part, le podium, partout *dégagé* pour l'instauration du Sujet qui nous semblent les dispositifs-clés du système.»

L'un ne va pas sans l'autre, le podium offrirait une possibilité renouvelée d'emprise moïque et d'exercice fascinatoire s'il n'y avait ce jeu kaléidoscopique des lieux et des temps.

Cette mosaïque de situations permet déjà effets de sens, jeux de différence, choix.

Mais c'est dans la mesure où le sujet aura pu faire ou ne pas faire l'épreuve de sa permanence dans le non-identique à quelque signifiant parental que ce soit, qu'il assurera son indépendance de sujet dans l'identique au seul trait unaire de toute métaphore le concernant. Il y faut des figures-repères.

Ces figures-repères, les pensionnaires les rencontreront surtout dans les sous-groupes.

Le sous-groupe a un double aspect : trois ou quatre soignants se considèrent comme responsables principaux d'un groupe de pensionnaires et veillent à ce qui les concerne.

Ces mêmes soignants invitent ce groupe à une réunion d'une heure bi-hebdomadaire ; il est bien posé que cette réunion fonctionne comme *open group* ; des pensionnaires vont et viennent d'une réunion à l'autre certains éludent régulièrement la réunion de leur sous-groupe, évitant d'y rencontrer le soignant avec qui ils ont une relation privilégiée.

Ces réunions constituent un creuset où quelque chose se mobilise du désir inconscient.

A côté des réunions de sous-groupe, les rencontres de confidences, de soutien, de sécurisation se font à la demande, mais les soignants y apparaissent comme *chaînon métonymique dans la série des figures-repères*. Ils accueillent souvent cette confidence à plusieurs, de préférence ceux du sous-groupe du pensionnaire !

En cas de risque de désagrégation, de moments féconds, ce rempardage, ce contrefortage rejoindra des attitudes plus classiques, materner, entourer, recourir aux techniques du corps, soigner, modifier la chimiothérapie ou la réintroduire au cours de longues analyses de la situation immédiate avec le malade, s'occuper avec lui des objets de la réalité.

La relation-duelle, psychothérapique, s'adressant au processus inconscient demeure, par delà ces médiums, ces médiateurs, ou encore ces supports, ces filets, à l'horizon de notre travail.

Notre collaboratrice Josette Marquier, décrit durant les six premiers mois de l'Hôpital de Jour (juillet-décembre 1973) ce qu'elle appelle :

Le groupe fusionnel :

Le groupe fonctionne ici selon l'hypothèse de base — dépendance dans laquelle le groupe se réunit pour être sécurisé, par un individu ; le leader, dont il dépend pour sa nourriture matérielle et spirituelle ainsi que pour sa protection. Le désir de fusion dans le groupe est très grand.

Seconde fondation : le banquet

La création des sous-groupes (janvier 1973) bien que longuement réfléchie à travers l'ensemble de l'institution (soignants et soignés) apparaîtra comme une seconde fondation, nouveau «coup de force» des analystes-fondateurs, allant contre la tendance fusionnelle !

Josette Marquer décrit en Juin une première «saturnale» à l'occasion d'un banquet organisé entre eux par les soignants en dehors de l'institution.

... «Bien qu'un léger malaise se soit fait sentir le soir du banquet, c'est surtout le lendemain qu'il s'affirma. *Le climat de régression orale du banquet n'était plus là pour diminuer la rigueur de nos surmois et la culpabilité planait.*»

Les temps moroses

Cette dernière phrase annonce les tendances dépressives qu'on peut repérer dans l'institution durant les deux années qui suivent, longs silences dans les réunions de soignants, difficulté de prendre des initiatives, peur de sortir, à l'égard des pensionnaires, d'une fonction d'écoute «ascétique.»

Les soignants semblent s'aligner sur une attitude de «négativation» et de «tolérance» opportune mais encore sans nuance, comme s'ils imitaient un psychanalyste.

Cette *mimesis* est un indice des compensations narcissiques qu'on trouve dans ces temps moroses. Le leader coïncide encore avec un idéal où le groupe se reflète. Institution d'avant-garde, heureuse malgré tout d'être «en pointe», se distinguant d'autres institutions désuètes qu'elle méprise ou ignore.

La crise de 1976

La crise de 1976 a été marquée par une contestation du «pouvoir» avec une tentative sans lendemain de formalisation inspirée du modèle de la lutte des classes. La remise en cause du pouvoir était assortie d'une critique parfois acerbe des options psychanalytiques du départ.

Nous poserons seulement deux repères dans cette trajectoire éruptive :

— Tout d'abord, chacun des épisodes de la crise a été relancé par le désaccord introduit dans le groupe des soignants à la recherche d'une attitude cohérente face à la violence explosive de certains malades. Cette violence semble détruire l'image narcissique où l'on se complaisait. Elle vient illustrer la critique plus ou moins nettement formulée par de nouveaux venus contre les options premières de la maison. La classe supérieure (médecins-psychologues-administrateurs) toute occupée par l'analyse, par des discussions théoriques ne voit pas l'insuffisance de ces méthodes face aux dures réalités, voire aux dangers auxquels sont confrontés ceux qui sont quotidiennement auprès des pensionnaires. La violence, qu'on la veuille éviter, détourner ou apaiser suppose d'autres attitudes que la «neutralité», le «silence» analytique et le miroir de l'Idéal commun ne renvoie plus que l'image de l'échec ; la violence entraîne surtout

réactions et réponses disparates ; on parle beaucoup de cohérence, d'unité, là où gisent les débris du «miroir magique.»

— La crise déploie ses spires autour de l'axe du *leadership.*

Au tout début, le bruit court à la suite d'un colloque organisé en décembre 1975 que le fondateur est un «montreur de marionnettes» et nombreux sont ceux qui boudent le colloque.

A plusieurs reprises, on transformera cette place vide que délimite l'assemblée institutionnelle et où s'érige l'objet-totem, en Place de Grève. Faute de pouvoir exécuter le fondateur, ou d'oser s'attaquer à lui ou d'en trouver le prétexte, on jugera et exécutera un «représentant», par exemple le journaliste, auteur d'un article dérisoire sur l'Hôpital de jour ! Cet écrit ridicule est disséqué au lieu même des «tables de la loi» devant le fondateur (dont l'article hélas ! notait les initiales pour glorifier son «apostolat» !)

... Mais le discours institutionnel témoigne d'une complexité plus grande que ne laisserai supposer cette interprétation «totémique.»

La première phase du groupe était comme nous l'avons vu, caractérisé par une importante dépendance orale à l'égard du leader, ce qui veut dire que le groupe s'identifiait avec ses besoins ou bien ses appétits *(sua famelicita).* Si le leader n'a pas la possibilité de rendre présente au groupe une «terre de conquête» à rejoindre par des actes rapaces (l'Armée) ou par des actes propitiatoires (l'Église), les appétits du groupe finissent par se retourner contre lui-même ; c'est lui qui physiquement devient l'objet d'attaques faméliques, et sur le plan des fantasmes se réalise quelque chose de semblable à ce qui arrive en-deçà des rassurantes élaborations caricaturales entre l'explorateur blanc et la tribu cannibale dans la plus mythique des régions africaines.

De ce type de représentations fantasmatiques naît, tant pour les membres du groupe que pour le leader, une profonde angoisse : le leader vit sa mort, et le groupe, dans la mort du leader, voit la perte irréparable de la fontaine idéale de sa nourriture. C'est sur la base de cette angoisse que l'une et l'autre partie acceptant d'assumer dans le rapport une présence qui arme l'analyste contre les appétits destructeurs du groupe et qui rassure par là la survivance de la relation. Je crois que c'est dans ce sens que doit être comprise «la prise en charge de la castration (Tosquelles) comme moment fondant la triangularité de la relation, et par là le «social» : «*La castration, doit être comprise comme une perte de l'omnipotence originelle.*»

La crise se clôt ; les nombreuses réunions volcaniques de l'été 1976 s'achèvent en un écrit pris, repris, discuté en commun, intitulé : *Hôpital de jour : cadres et orientations fondamentales.*

Ce texte est conçu de telle manière qu'il puisse servir de référence à toute personne entrant dans la maison : pensionnaire, soignant, interne, stagiaire..., etc.

*

En 1976-77, nous tentions une fois encore de laisser aux autres les bénéfices narcissiques de l'action et d'adopter une attitude d'effacement, voire de retrait dans une marge institutionnelle, mais les conditions bien particulières d'une institution consacrée aux psychotiques adultes, de plus, institution à temps partiel où l'action apparaît souvent artificielle devait nous rappeler les exigences de la fonction totémique. Ce registre vacant, une tendance démissionnaire, voire dépressive de notre part à la suite des événements de 1976 ne sont surement pas étrangers à la nouvelle crise de 1977 que nous avons appelé la «cristallisation négative.»

Un exemple de paralysie institutionnelle par cristallisation négative :

Une «situation de paralysie institutionnelle» évoque la réflexion de Lacan :

«Janet qui a montré si admirablement la signification des sentiments de persécution comme moments phénoménologiques des conduites sociales, n'a pas approfondi leur caractère commun qui est précisément qu'ils se constituent par une stagnation d'un de ces moments, semblable en étrangeté à la figure des acteurs quand s'arrête de tourner le film.» (*Écrits,* p. 111).

Ce moment de cristallisation est bien loin en apparence de la cristallisation standhalienne ; et, cependant, l'institution toute entière devient *mauvaise* par un processus analogue à celui qui fait bonne et belle en *tout*, Madame *Gherardi* et toute entière étincelante la branche de charmille de Salzbourg.

C'est que règne ici et là l'identification par captation imaginaire. Le groupe tout entier devient isomorphe à la structure passionnelle d'un seul.

Chez *Thomas*, le rapport érotique dominant est celui où *l'individu humain se fixe à une image qui l'aliène à lui-même.*

N'était-il pas, depuis quinze ans, fixé par la pensée à l'objet d'un amour déçu ? Vers septembre 1975, il fait état de cauchemars : fuite devant des agresseurs, fuite devant une jeune femme...

Octobre est un mauvais mois dans son histoire ; il redoute sa propre violence.

En octobre 1974, il est «monté» à Paris dans l'intention de tuer son ancien amour... ou de tuer son rival.

Le 30 septembre 1975, il annonce de manière théâtrale qu'il quitte l'institution pour réaliser cette fois-ci son projet meurtrier. Mais dès les premiers jours d'octobre, il demande à être réinscrit à l'Hôpital de jour où il était entré le 28 juillet 1975.

Pour la première fois, peut-être une relation stable le lie à un cadre, un milieu de vie ; il participe intensément aux événements et aux discussions de l'année 1976 ; à la différence de la plupart des pensionnaires qui privilégient leur relation à tel sous-groupe, tel soignant, telle activité, et envisagent l'ensemble comme un développement métonymique en série à partir des figures repères, *Thomas* semble avoir trouvé dans l'institution toute entière le *lieu* de sa vie, sa «*Heimat.*» Aussi va-t-il d'un sous-groupe à l'autre, de l'Hôpital de jour au club du soir ; sa dépendance est telle qu'il réclame à maintes reprises que l'Hôpital de jour soit ouvert le samedi après-midi et le dimanche comme s'il cherchait à coïncider entièrement avec une institution dont on a pu affirmer en recoupant les dires de *Thomas* qu'elle était pour lui à cette époque le «ventre maternel.» Il faut noter encore les essais de séduction et la création d'un réseau de confidentes parmi les infirmières ; dans sa revendication à l'égard d'une frustration institutionnelle jamais assouvie, *Thomas* sait se faire écouter et des pensionnaires et des soignants ; l'institution toute entière est devenue pour lui une Scène ; il est une sorte de leader ; ses interventions discrètes ou spectaculaires font de nouveau fonctionner l'ensemble comme ce «groupe fusionnel» de 1972-73 décrit par Josette Marquer.

A son tour, il organise un banquet !... Il y a convié soignants et soignés et cette proposition «cristallise» la division de l'équipe en clans qui s'affrontent autour de la réponse à donner.

Le dévouement passionné, la bonne volonté, la sympathie de Solveig font armer le piège d'une séduction dont elle ne saura mesurer les effets dévastateurs.

C'est au cours de ce jeu de séduction qu'elle énonce la proposition déclenchante, quelque chose comme le «*maintenant, je ne t'embrasserai plus, car un nouveau baiser serait ta mort*» — de la Reine des Neiges d'Andersen.

Mars 1977 : une sortie de neige est prévue en deux groupes ; Solveig doit y participer ; *Thomas* s'inscrit dans son groupe et Solveig de lui signifier : «Vous n'y pensez pas, *Thomas,* vous et moi à la neige ensemble, dans le même groupe ! »

Pour *Thomas,* Solveig faisait partie jusque là du cadre enveloppant de l'institution ; elle était liée à cet environnement maternel. Elle s'en distingue et lui s'en détache aussi ; elle se propose comme figure envoûtante, apparition d'une idole peinte à la paroi de quelque caverne primordiale.

La fusion première est rompue ; *Thomas* perçoit une «image fascinante mais qui l'aliène à lui-même» ; il perçoit du même coup la possibilité d'une rupture sans doute salutaire.

Il rêve qu'il a tué Solveig, elle est morte, c'est un grand soulagement ! Le 22 mars, il frappe... il gifle Solveig. C'est un *passage à l'acte* !

La double chance de *Thomas*, c'est d'une part la thérapie où il s'est engagé depuis quelques mois ; d'autre part, le rappel réitéré par le fondateur de la loi institutionnelle dont *Thomas* avait pu, fin 1976, peser lui-même un à un tous les termes.

L'intervention du père-castrateur fonctionne comme *Aufhebung*. La castration suppose qu'il existe quelque chose au lieu et place de la forclusion. Le père-castrateur interdisant l'accès de la mère reconnait *Thomas* comme rival sexué.

Cette réparation, précaire peut-être, prend bien sa place dans ce que nous savons par ailleurs du dispositif inconscient.

Dans la série des événements qui affrontent de Mars à Mai et même au-delà, *Thomas* et Solveig, *Thomas* et le médecin-directeur, les clans institutionnels entre eux, *Thomas* cherche à éprouver de nouveau et les limites et le poseur de limites. Les menaces qu'il exprime et les situations difficiles qu'il provoque s'inscrivent dorénavant par rapport au transfert ; il s'agit d'un *acting-out* qui aboutira à une nouvelle agression plus violente encore contre Solveig le 2 mai 1977. Dans cette séquence toute entière, le sujet désirant s'affirme.

Aussi tragique que soit la conjoncture, ce changement de palier du passage à l'acte de mars à un *acting out* caractérisé en avril-mai, marque chez *Thomas* un processus évolutif favorable.

Par contre, Solveig demeure prise, sans glissement ni évolution dans le reflet de la captation imaginaire.

Quant au groupe des soignants, il reste tout ce temps figé dans son impuissance et sa culpabilité ; «groupe désossé», disait Oury, dans lequel l'imaginaire est désintriqué d'une structure symbolique ; il en résulte une massification des relations et l'induction de systèmes spéculaires isomorphes où le concours primordial se précipite en concurrence agressive.

La dégénérescence des lieux et place variés et étagés où aurait pu s'opérer l'analyse des signifiants est tout-à-fait frappante durant cette période. La réunion hebdomadaire du jeudi qui réunissait soignants et soignés, s'interrompt à partir d'avril ; la «grande réunion» mensuelle des soignants est abrégée ou négligée plusieurs mois de suite à partir de mai ; à notre surprise, nous constatons que les internes n'ont «rien pu écrire» de toute cette évolution, ils s'interrogent après-coup sur cette impossibilité !

La clôture de la crise au cours des réunions de la rentrée d'octobre 1977 est marquée, comme durant l'été 1976, mais de manière moins tumultueuse, plus précise, plus précautionneuse par une discussion autour du pouvoir ; le thème de la fondation, nous l'avons dit, est pour la première fois abordé en groupe, de même la mission de la psychanalyse dans l'institution ; à propos de la permission d'agir, de réagir les distinctions nécessaires entre

acte, passage à l'acte et *acting-out* sont posées nettement mais cette fois à la demande de tous.

L'étymologie du mot autorité est reprise par certains membres de l'équipe et l'on s'interroge sur la démission de l'autorité dans l'affaire *Thomas*... Le groupe tout entier cherche à cerner avec des précautions de sensitif le lieu d'une autorité «morale»... dont on a senti à travers les marches et contre-marches de *Thomas* qu'elle était bien incluse quelque part dans les arcanes institutionnelles.

Une dialectique s'instaure autour de l'autorité restaurée... on lui demande de se re-saisir tout en dépouillant prudemment dans la discussion des attributs effrayants dont la fantasmagorie le revêt : toute puissance, caractère définitif, incontestable, jugement et inquisition féroces.

Un autre «écrit» naît de cette crise : «Violence dans l'institution» exposé par nous à Milan en présence de quatre représentants de l'Hôpital de Jour et qui circulera ensuite dans le service.

La fonction totémique se trouve pointée ultérieurement par un geste destructeur de *Thomas.*

Ne pouvant assister à une réunion de soignants, le médecin-analyste-directeur fait téléphoner pour avertir de son absence ; c'est *Thomas*, avec qui nous n'avons jamais eu que les seuls et rares entretiens signalés à propos de la crise de 1977 qui, par hasard, reçoit cette communication... Fureur instantanée ! il brise l'appareil téléphonique !.

Nous ne pouvons présenter une étude suffisante de la *dernière crise* de janvier-mai 1978...

Cependant, la fonction totémique et mythique y est de nouveau interpellée. Tout d'abord les pensionnaires alignés en une séquence de projets concrets, cherchant l'identité de cet ensemble dans le nom et les statuts d'une association à fonder, se posent comme sujet d'une organisation discursive d'une série face au cadre soignant reconstitué lors des réunions communes hebdomadaires où se trouve toujours le médecin-directeur. Peut-on parler de rapport du sujet au Grand Autre ?...

Les projets sont discutés, leurs limites, leur intérêt sont débattus. De cette rencontre, il choit quelque chose une membrane, elle se colle aux murs du «forum» le tapisse, cadre de papier qui vient doubler le cadre pro-posé de la maison.

Des affiches, des papiers, des feuilles fixées chaque jour, repris parfois le soir même par leurs auteurs.

Pages tombées, objet *a* lieu possible d'un dessin, d'une inscription.

Des écrits s'y déposent, des lignes s'y alignent, d'autres écrits dans la journée s'y superposent. Il faut lire entre les lignes... Il s'agit du service des médecins, des infirmières, de la rencontre quotidienne avec eux, de la déception, de l'espoir mais aussi de l'espoir qui tue !!

Or si les projets «officiels» sont discutés lors des réunions du jeudi, il faut noter que jamais les soignants, nous même n'avons abordé en groupe avec les pensionnaires ce qui est dit sur les diazibos de leur découragement, de leur ressentiment de ce qui émerge du désir.

Collectivement, nous laissions tomber leurs papiers... ce qu'ils posaient là aux limites du forum dans l'espoir que les mots et les lettres allaient sauter et circuler sur la scène dans un jeu systématique d'échanges.

Cette tentative de nous désigner la place, la plage, la page blanche d'un objet possible du désir nous la laissions tomber.

A ce laisser-tomber, ils laissaient tomber eux-mêmes.

Pour tout dire les bras leur en tombent car n'est-ce pas «l'essentiel de la psychothérapie institutionnelle est d'introduire des «médiations» dont la fonction est d'ouvrir la relation binaire stéréotypée vers quelque chose d'autre que la spécularité imaginaire, c'est-à-dire vers la dimension symbolique» (Ginette Raimbault). Ou encore toute la démarche institutionnelle réside dans la tentative de ramener la précarité — sinon l'inévidence — d'une organisation symbolique de ce fait «illisible» à la possibilité d'une médiation symbolique qui permet d'inscrire dans la relation «quelque chose» de l'ordre du transfert.

Que les pensionnaires non «supposés savoir» introduisent dans l'Hôpital de jour les prémisses d'une psychothérapie institutionnelle, l'introuvable «objet *a*», l'ouverture vers «quelque chose d'autre que la spécularité imaginaire, c'est-à-dire la dimension symbolique» et qu'on ne leur en tiennent pas compte !

Il en advient logiquement qu'ils se laissent eux-mêmes tomber, qu'ils choient comme objet dans le tumulte des quantités d'énergie trop grandes pour pouvoir être liées.

Nouvelle période de violence, agressions réitérées contre le personnel. On ferme deux jours pour réfléchir.

L'acte et la psychanalyse...

L'initiative, les limites... les analystes sont ré-interrogés mais non plus comme tout puissants ; ils peuvent connaître aussi l'échec ne saisir qu'après-coup des enchainements significatifs ; mais peut-être peuvent-ils articuler par leur discours la référence théorique qu'ils incarnent avec l'expérience vécue quotidienne des inter-relations des soignants avec leurs «malades.»

Dans les meilleurs moments de ces journées de réflexion, les interlocuteurs de l'analyste ne semblent plus affronter ou subir une doctrine contraignante — parfois même ils se posent comme «sujets» de leur savoir.

Dès lors, c'est le groupe des soignants qui, cette fois-ci, demande à préciser, voire à réécrire le texte «cadre et orientations fondamentales.» C'est eux qui demandent à l'analyste directeur de re-définir ce cadre en réunion plénière avec les pensionnaires comme condition nécessaire à l'ouverture d'un champ thérapeutique !

Nous sommes conduits à souligner la répétition de ces crises et de leur évolution.

Violence, passage à l'acte, affrontement de clans, captation imaginaire vont de pair avec une déchéance de la fonction totémique.

Reprise en commun de la discussion, des échanges symboliques, rédaction d'écrits correspondent à une restauration de la fonction totémique.

De même tout ce que nous avons pu citer du texte fou de l'Hôpital de jour semble interpeller ce registre totémique et mythique comme nécessaire à toute ouverture de la dimension symbolique.

*

Transmission de la psychanalyse à travers l'institution psychiatrique, le thème à nous imposé par notre pratique quotidienne et déjà pro-posé par Freud au congrès de Budapest, se noue autour de la place du père idéal...

L'enseignement de Lacan, la seule lecture de l'acte de Fondation et de la proposition du 9 octobre 1967 nous ont préparé à la surprise d'une telle inflexion !

Que l'*UN*-en-plus-vienne à s'incarner dans l'institution psychiatrique c'est ce que dénote

la relation de notre expérience, qu'il vienne à s'incarner en un individu qui assume des responsabilités institutionnelles c'est ce qui nous paraît difficile à éluder.

Qu'un analyste occupe cette place, nous le considérons, comme Freud, indispensable !

Meilleures alors seront les chances que l'analyste-directeur repère sa fonction et son désir au cours de la mouvance institutionnelle — meilleures seront les chances qu'il ne se perde (et peut-être l'institution avec lui) par abdication dépressive, par fascination narcissique, par jeu d'agression et de rivalité en miroir.

Et puis, qui d'autre qu'un analyste saurait se tenir en ce point de «coïncidence des contraires» lieu de balance entre les deux périls *dissolution* et *sclérose* (périls dont les anciens alchimistes savaient que les éluder impose de les traverser l'un et l'autre : «*solve*», «*coagula*»).

L'exemple de l'Hôpital de jour précise en outre qu'assumer et repérer la fonction totémique institutionnelle permet de porter le psychotique sans tomber dans quelque chose qui clôture comme le modèle médical d'une autre psychiatrie qui oblitère en supprimant les délires. Il s'agit là, de la flèche qui sous-tend une façon analytique de fonctionner dans un champ psychotique, une façon de porter, de supporter, de tenir, de maintenir, de soutenir la parole mais aussi la violence, l'illisible, l'informulable tout comme les gestes, le bricolage, les ébauches, les mises en scène de la psychose.

Cette fonction de maintenance et de vigilance, on peut sans doute concevoir qu'elle soit incarnée en plusieurs, que les pouvoirs soient partagés, qu'il soit fixé une alternance ou une permutation des rôles.

Il reste que dans notre expérience la série des personnes soignantes comporte *une* en *plus* repérée et visée comme telle.

Apparemment elle soutient aussi l'édifice des lieux, des places, des ateliers, des réunions, des médiations.

Elle permet aux autres analystes qui viennent à l'Hôpital de Jour de demeurer, pour leur part en dehors des actes de la vie quotidienne et des engagements dans les compromissions du pouvoir.

Cette autonomie de l'analyse qui constitue le gage de sa valeur structurale, ils en apportent le témoignage à l'équipe et aux pensionnaires !

Samedi après-midi

L'ARBRE DE LA VOIX

par DENIS VASSE

On nous l'a dit et on nous l'a répété avec des accents différents : toute transmission dans le réel comporte le risque d'une perte dans l'imaginaire. Ne rien perdre dans l'ordre de l'image ou de la forme du discours, c'est ne rien transmettre qui concerne le sujet parlant. C'est seulement le contraindre à parler comme il faut, ou comme tout le monde, c'est-à-dire ne pas lui laisser prendre la parole, cette parole qui, d'être originée au lieu de l'Autre, fonde le discours dans la mesure où elle traverse le mur du langage.

Ce passage du sujet parlant dans et à travers la forme du discours, c'est dans la voix qu'il a lieu. Sur le divan, comme à la ville d'ailleurs, c'est souvent par une modification dans l'ordre de la voix que nous percevons que quelque chose du désir a été touché et que s'annonce l'originalité, au sens fort, d'une parole de sujet. Cette modification de l'ordre de la voix qui signale justement que le parlant est ailleurs que dans son discours, est toujours inconsciente au moment où elle se produit. Elle indique le déplacement du sujet par rapport à sa propre image. Si vous voulez, ça se met à parler.

Cette modification de la voix n'a rien à voir avec la modification du discours dont la précision de plus en plus grande, dont la floraison ou les élégances linguistiques prouvent plutôt souvent que la parole est perdue, perdue là où toute parole se perd, c'est-à-dire dans la résistance d'un discours clos.

Il est donc à remarquer que la modification ou l'apparition de la voix du sujet est corrélative de la perte d'une certaine forme de discours. Vous le savez, ce moment disruptif où quelque chose de la voix se fait entendre en appelle à l'écoute du silence, de ce lieu silencieux du corps où ça parle d'autre chose et autrement. Il se peut et il se doit sans doute que la transmission de la psychanalyse passe par l'invention d'un discours nouveau. Mais ce qui est sûr, c'est que la nouveauté du discours peut être aussi l'obstacle majeur à la transmission de la psychanalyse, dans la mesure où cette nouveauté est enviée, voulue, rodée pour elle-même et non comme le témoignage du moment où le sujet s'autorise à parler de lui-même, au risque de se perdre, de perdre son image.

C'est vrai de l'analysant sur le divan de l'analyste; c'est vrai de l'analyste se livrant dans une salle de congrès et dans un exposé. Là, il est à nouveau analysant et c'est dans sa voix qu'à nouveau il se risque.

L'analyse se transmet pour autant que l'image que l'analysant se faisait de lui-même se perd et que cette perte n'est pas immédiatement compensée par l'image qu'il se fait de l'analyste. Nous le savons, c'est dans le suspens de cette compensation immédiate et jusqu'à la chute de l'image de l'analyste lui-même comme objet *a* que quelque chose de la psychanalyse

se transmet. En d'autres termes, ce passage d'une image à l'autre et la déconstruction qu'il implique laisse l'analysant suspendu à une voix.

Cela veut dire que l'analyse ne se transmet pas dans la mesure où l'analysant se perd dans l'analyste, fût-il le plus prestigieux, ou dans l'analyse, comme se perd la parole dans le discours. Ce qui fait que l'analyse se transmet, si elle se transmet, c'est qu'en se pratiquant, elle conduit non nécessairement à l'apparition d'un analyste mais au surgissement d'un sujet par et à travers l'imaginaire; sujet parlant parmi d'autres, il est conduit par une voix, par ce qu'il parle, jusqu'au lieu du non-savoir, là où sans le savoir il parle avec l'autorité de ça qui parle en lui et du sujet, et de l'Autre.

Admettons que nous appelions *passe* ce moment. On voit bien qu'il est nécessaire à la transmission de la psychanalyse, mais qu'il ne suffit pas pour en déduire une analyste. On ne devient analyste, me semble-t-il, que dans un temps second où, à partir de ce non-savoir, quelqu'un, le futur analyste, est amené par d'autres comme lui à occuper la position d'un sujet supposé savoir et à accepter ce leurre comme étant la condition du chemin à parcourir. Du même coup, vous le savez, devenir analyste c'est reconnaître que la parole nous échappe dans l'acte même où elle nous est donnée, et que nous la prenons.

Parler en position d'analyste, ce n'est jamais que donner la parole à l'Autre du sujet, là où, d'être le support de cette parole, l'analyste chute comme objet et laisse entendre une voix dans la brisure de l'imaginaire. C'est en effet dans la voix que la parole nous échappe et que le sujet se risque au lieu de l'Autre, là où précisément de parler, il ne se sait pas, il ne se voit pas.

Ainsi d'un côté on pourrait considérer que parler vraiment, c'est faire entendre sa voix, c'est parler jusqu'au bout, dans quelque chose qui pourrait être étymologiquement de l'ordre du martyre, jusqu'à la disparition de l'image, jusqu'à la mort, et qui serait la marque d'un sujet qui transmet la parole qui le spécifie comme sujet, à un autre sujet. D'une certaine manière, c'est ce que nous avons à faire : c'est mourir en vivant.

D'autre part, à l'extrême opposé, ne pas faire entendre sa voix depuis le début, comme dans la psychose ou l'autisme, depuis l'apparition de l'image, depuis la naissance, telle serait la marque d'un sujet qui ne transmettrait pas la parole qui le constitue, soit qu'il ne l'ait pas reçue, soit qu'il la refuse, soit que paradoxalement pour lui réception et refus de la parole se confondent. C'est alors, comme ils nous le disent tous, vivre comme un mourant ou comme un mort.

*

Mais que peut-on dire de la voix ? Où peut-on la loger ? On n'en parle pas souvent. La voix évoque tout à la fois le passage du souffle à travers un interstice et la résonance d'un volume. Elle tient de la faille et du gouffre. La voix surgit de l'abîme du silence et, par la résonance qu'elle donne aux mots, elle indique la béance de l'abîme tout autant qu'elle l'occulte. La voix tient de l'esprit de la langue, celle du sujet; elle lui donne une limite nécessaire à la perception; elle est ce par quoi l'esprit ou la langue s'appréhendent. Mais en même temps elle donne aux mots une résonance sans limites, celle de l'esprit.

C'est en cette limite précisément que je placerai la voix en sa fonction symbolique, là où viennent à rencontre et à séparation la langue et le sujet, et pour autant que sans elle, ni la langue ni le sujet ne sauraient — et pour cause — se dire. Si vous voulez, en-deçà de cette limite, lorsque la voix ne peut pas renvoyer au sujet parlant, elle indique l'objet *a* qui organise et clôture l'imaginaire du sujet. C'est alors qu'on peut parler d'une voix d'eunuque, d'une voix de gorge, etc. Il ne s'agit alors là que de l'image de la voix, faisant miroiter l'imaginaire

des sensations, l'imaginaire des sentiments, voire l'imaginaire de la connaissance ou de l'érudition. Par contre, au-delà de cette limite, lorsque la voix se noie dans une langue qui n'aurait pas d'attaches particulières, elle indique, par sa défaillance délirante, le vertige d'un sentiment océanique où tout se dissout dans le mutisme d'un imaginaire, d'un *un* sans *autre*.

Autrement dit, de part et d'autre de cette limite où loge la voix du sujet, il y a, en-deçà, la répétition, avec ou sans inflation, du perroquet, le bavardage, et, au-delà, l'érosion perpétuelle de l'indicible qui conduit au mutisme. Parlant de la voix, je ne parlerai donc ni de ceci, ni de cela. Je parlerai seulement de cet entre-deux originaire sans lequel ni la langue d'une part, ni le sujet de l'autre, ne peuvent se donner à penser.

Cet entre-deux où loge la voix, c'est, me semble-t-il, ce qui fait le tourment des poètes, dans la nécessité où ils sont que la création à laquelle ils sont convoqués, dans laquelle ils sont engagés et qui en appelle au souffle de la langue, soit relative aux limites du corps et à la contingence des mots. C'est dans cette articulation cruciforme qu'ils tentent de faire entendre leur voix. Et en ce sens, la voix est poétique, elle est poïétique, elle crée.

Il me semble, à prendre les choses par ce bout, que c'est bien de la voix, de la position du sujet par rapport à la langue dans l'émission vocale, qu'il est question dans la correspondance d'Antonin Artaud et de Jacques Rivière. Il y est dit, prenant les choses de l'autre côté :

> «L'esprit est fragile en ceci qu'il a besoin d'obstacles, d'obstacles adventices. Seul, il se perd et se détruit. *(Dans un autre passage, il dira même qu'il* «devient débile»). ... C'est l'absolu qui le détraque. Pour se tendre, l'esprit a besoin d'une borne et que vienne sur son chemin la bienheureuse opacité de l'expérience; le seul remède à la folie c'est l'innocence des faits[1].»

Disons que la rencontre et la séparation entre l'esprit du langage, sa souveraineté comme dit Heidegger, sa primauté pour Lacan, et la contingence des mots dans le corps, ne se pensent que dans et à partir de la voix comme lieu où s'inscrit, dans le souffle du corps, le souffle, l'inspiration de la langue. Là le corps raye le langage, comme dit Michèle Montrelay, et ça fait trait dans sa jouissance.

Ce heurt originel (originel et de l'infini du désir qu'il faut bien lier à la souveraineté du langage et de la contingence des mots encore captifs du corps organique) chaque poète à sa manière tente d'en rendre compte dans sa poétique. Pour eux comme pour nous, la voix loge dans ce heurt du désir et de la contingence pulsionnelle, dans ce heurt du désir et du partiel, et du fractionnable. Ce heurt vocal, ce cri serait ce sans quoi ni le désir et la radicale altérité qu'il signifie, ni la relativité pulsionnelle en tant qu'elle délimite le même, ne pourraient se penser.

Qu'il en soit ainsi nous oblige constamment à renvoyer la voix en ce lieu où l'origine s'articule au nombre, à la numération, à la lettre ou, si vous préférez, en ce lieu où le nombre, la numération et la lettre s'articulent à l'origine.

Cette voix, les poètes ne peuvent la taire, et on ne sait jamais si c'est eux qui la portent ou elle qui les porte jusque dans la trace fragile et ferme de l'écriture. C'est dans cette voix, écrit Heidegger, que l'homme habite en poète. En ce sens, la loge de la voix est recueillement, elle est silence. Ce recueillement, disons, est intérieur et antérieur à l'écriture. Dans ce recueillement qui est trace de l'Autre dans le même, la voix travaille entre la transparence du gouffre et la matité des mots. Elle indique au mieux le trait unaire qui barre le sujet. C'est en cela qu'elle est recueillement du sujet (là où il y a une voix, il y a un sujet); recueillement ici ne

1. Antonin Artaud : *Oeuvres complètes*, T. I, Paris : Gallimard.

veut pas dire plicature du même sur le même dans un effet de redoublement inflationniste du moi, comme on peut l'entendre dans la mauvaise poésie ou dans «l'introspection» prise pour l'analyse. Cela veut dire trace où se déchiffre le passage du sujet. Dans cette limite de la voix, quelque chose du désir s'est transmis ou se transmet, et ça fait trace.

L'écriture témoigne de la voix dans laquelle s'est risqué un sujet. Elle est, disons, comme l'arbre de la voix. Par elle se fait paradoxalement entendre le bruissement des limites et leur concert. L'écriture est aussi loge de la voix lorsque le sujet a disparu dans la séparation ou dans la mort. C'est pourquoi elle est, au même titre, de l'ordre de la limite. A y réfléchir en effet, l'écriture est une représentation particulière; c'est une représentation dans laquelle toute représentation s'efface et disparaît. En elle, les images sont confiées aux cristaux des mots, et les mots écrits libèrent de la représentation imaginaire des choses qu'ils signifient et précisément parce qu'ils les signifient. L'écriture réamorce donc constamment la traversée de l'imaginaire, en direction de l'abîme du sujet, c'est-à-dire de l'inconscient de celui qui lit. C'est pourquoi, dans le poème, elle fait lever le silence de la voix. Elle est, comme la voix, la trace de l'un qui parle dans l'universel dont il est parlé, c'est-à-dire la trace de l'Autre.

> «Remarquez quelque chose, *écrit Patrice de La Tour du Pin dans ses «Lettres de faire-part» à propos de sa poétique* : il ne s'agit pas de ma quête mais de celle de la vie à travers mon univers. Admettez-vous ce terme d'univers pour désigner le rassemblement de tous les composants d'un homme porteur de ce qu'ils enregistrent (les signifiants) ? Ils sont alors tournés en un, selon l'étymologie du mot, autour du foyer particulier de cet homme.»

S'il en est ainsi, la voix est aussi bien portée par le silence du corps et de l'écriture que par le bruit du discours. Mais elle n'est au cœur de l'écriture et du corps que dans l'attente du déploiement du discours, et elle ne se laisse découvrir au détour du discours que pour autant qu'elle renvoie à la résonance de l'écriture. De la voix et de l'écriture, aucune n'est première par rapport à l'autre. Toutes deux indiquent l'entre-deux originaire d'un sujet, risqué, «incarné dans la parole», comme dirait Lacan, au lieu de l'Autre. Toutes deux disent que le sujet parlant ne se fait entendre que dans la disparition de l'image du moi, que dans la disparition du visible. Autrement dit, la voix conteste la primauté tyrannique du visible; elle témoigne, dans le visible de l'écriture, de ce qui seulement se fait entendre.

Il me semble que la voix s'inscrit toujours dans la dimension d'un impossible pour l'oeil. Elle est l'impossible du regard, et d'une certaine manière elle en est le réel. Elle ne s'entend comme ce qu'elle est, constitutive d'un corps parlant, que dans la brisure du regard, à la *limite*, dans le découpage des représentations entre les lettres et les mots, entre les lignes, là où d'être partiels, les objets pulsionnels ne peuvent renvoyer qu'au morcellement de la dispersion d'une part, ou d'autre part au trait unaire, qu'à l'effondrement central ou à la source, qu'à «l'ombre ou au nom.»

La voix ne s'entend que dans la séparation des objets délimités par l'oeil et délimitant le regard. Dans cette séparation, elle constitue le sujet, non plus dans sa conformité moïque et spéculaire aux objets partiels mais comme la réponse au réel que l'Autre lui donne de devenir, dans la brisure de l'imaginaire, aussi radicalement différent du moi qu'il l'est de l'Autre, par quoi, il me semble, on pourrait définir la refente du sujet.

Quand la représentation phonématique de la voix se perd dans le silence du corps, dans l'après-coup de la rencontre, c'est dans cette coupure en acte, dans cette perte que surgit le sujet de l'inconscient que nous avons appris à reconnaître. Ce qui nous reste de plus fort, je crois, et de plus caché quand l'image n'a plus de support, après la mort par exemple, c'est la voix, non que nous puissions l'imaginer à volonté mais qu'à coup sûr nous la reconnaîtrions en nous reconnaissant s'il nous était donné à nouveau de l'entendre. C'est ce que

dit à sa manière le poète Roque Dalton[1] quand il écrit :

Quand tu sauras que je suis mort,
Ne prononce pas mon nom,
La mort et le repos s'arrêteraient,

Ta voix, qui est la cloche des cinq sens
Serait le phare ténu
Que recherche ma brume.

Avant la forme du corps, et après elle, la voix donc, en tant qu'articulation originaire, suscite la représentation du sujet qu'elle barre, en le propulsant dans le jeu, dans le dérapage des métaphores et des métonymies du langage. Ainsi s'instaure l'ordre du signifiant qui lie le sujet au discours de l'Autre, et pour autant qu'il en est perpétuellement exclu, qu'il est perpétuellement exclu de l'organisation de l'image, du visible. C'est parce qu'elle nomme le sujet que la voix le détache des signifiants qu'il représente et qu'elle lui donne à son tour de nommer.

Le jeu du désir, la jouissance de l'objet manquant dont le manque est représenté dans les mots eux-mêmes, ce jeu de la parole, c'est bien la voix où le sujet se risque qui indéfiniment le relance. Elle autorise le creusement du désir contre le comblement mortel de sa réalisation. «Une chose est de désirer, une autre de réaliser ce désir» écrit Michèle Montrelay. Et elle continue : «Désirer, nous l'avons vu, c'est se représenter l'objet manquant, la mère, c'est-à-dire en jouir sous la forme exclusivement de mots. Satisfaire ce désir, c'est au contraire désinvestir les mots au profit de la réalité. Autrement dit jouir de la mère revient à récupérer l'enjeu qui d'ordinaire, indéfiniment relancé, assure la représentation[2].»

*

Je voudrais vous parler, à propos de ce désinvestissement des mots, d'un homme d'affaires, d'une cinquantaine d'années qui est soumis aux aléas d'une humeur qui ne le porte au pinacle de sa forme que pour mieux le précipiter dans la terreur et dans l'effondrement. Sur le versant ascendant, il s'occupe constamment à vérifier que tout marche bien. (On a étiqueté d'ailleurs chez lui un syndrome de vérification prépsychotique). Et quand tout marche bien, c'est à ce moment-là qu'il va titiller son symptôme, comme il dit, pour voir s'il peut le maîtriser. Et son symptôme, il le résume dans l'idée obsédante qui lui fait se demander si le monde extérieur existe. A ce jeu de renversement, c'est-à-dire dans ce qui fait bord, se trouve absente toute voix dans laquelle ou par laquelle pourrait se risquer le dire d'un désespoir ou d'une jubilation. Ce qui se répète de manière lancinante, c'est littéralement : «Comment vous dire ?» Il n'a pas de voix pour dire ça.

Le seul recours qu'il a, à ce moment là, c'est le pouce. Il se suce le pouce, — il ne peut pas se le sucer n'importe où, alors il se cache derrière un journal, ou le soir dans son lit — le pouce dont la succion, dit-il, s'accompagne au bout d'un long temps, d'un bien-être, d'une sensualité qui, dit-il, n'est pas de la sexualité, tandis que de l'autre main il tâte un de ses testicules.

Il a mis très longtemps à pouvoir prêter voix à cela. Il y avait une sorte de blanc, ça

1. Roque Dalton, *Action Poétique* : n° 67-69, 1976.
2. Michèle Montrelay : *L'Ombre et le nom*, Paris, Minuit, 1977.

n'était pas important. Et il a mis plus longtemps encore à pouvoir mettre des mots sur ce bien-être. Et, quand il y est arrivé, il m'a dit : c'est comme quelque chose qui, à partir du doigt, envahit la muqueuse, gonfle et monte dans le cerveau. Doigt de gant, cordon ombilical, sein qui s'invagine en-dedans, là où la voix devrait avoir investi le bord de la bouche. Et d'ailleurs il ne peut faire l'amour qu'après avoir tété et, dit-il, il le fait bien. Mais surtout la grande préoccupation dont il a été l'objet, enfant, était due à une ectopie testiculaire. Et sa névrose, comme il dit, s'est installée après l'intervention chirurgicale qui a remis dans ses bourses la précieuse glande qu'il retenait et qui n'était pas descendue. Et ce qui est resté, c'est l'objet imaginaire qui le constituait comme sujet, cette boule remontée. Littéralement, il a une couille dans le cerveau, ce qu'il appelle d'ailleurs, à n'en pas démordre, son symptôme, puisque maintenant, ce qu'il craint, c'est que «ça ne marche pas bien là-haut.»

Ce qui est remarquable, c'est la façon dont sa voix change, il faudrait dire dont sa voix apparaît quand il parle de cela. Elle devient plus basse, plus souple, plus mélodique, alors que, quel que soit le discours qu'ailleurs il tient, sa voix parle de lui comme de l'extérieur. Elle est la voix prêtée à son image, la voix tue. Une voix lui a manqué qui interdise cette invagination hallucinatoire orale à partir du bord des lèvres et qui, à partir de ce bord, investisse le souffle et la muqueuse, pour la langue. Une voix lui a manqué à la limite des organes, de la muqueuse et de la peau. Rien du corps ne vient faire trait dans le langage, et le corps s'invagine et s'involue à nouveau.

Depuis que dans l'analyse cette zone a été atteinte, il ne supporte plus, entre autres, que je me taise trop longtemps; il fantasme que je m'endors, ce qui l'autorise, et pour la première fois, à donner de la voix.

*

Ainsi la voix est ce qui fait obstacle à la réalisation de l'image étouffante de la mère dans le corps; c'est la voix en tant qu'elle est quelque part porteuse de la loi et agent du nom du père. Par elle, se crée l'espace symbolique de la parole où vient se précipiter le désir du sujet. Quand elle manque, c'est le signifiant du manque qui vient à manquer et c'est là que, dans la psychose, se profile la nuit de l'ombre ou l'horreur du trou. Là où la voix et sa charge de désir viennent tympaniser la béance du trou, c'est là, me semble-t-il, qu'apparaît le visage. Avant même que d'être l'expression d'un corps (c'est très sensible chez la femme enceinte) la voix qui dit le nom, c'est elle qui *envisage* le corps. Et c'est pourquoi il me semble que le visage est l'écriture du nom. Et quand précisément il n'y a pas moyen de mettre un nom sur un visage, c'est que ce nom s'évoque dans le silence de l'oubli, dans l'inconscient, et que seule en est reconnue l'image. On peut dire alors que la voix fonctionne dans l'inconscient, non dans le souvenir.

Ainsi la voix est recueillement du sujet dans le heurt de la limite entre le silence du corps et le bruit du discours. Elle est intérieure et antérieure à l'écriture du visage; pour prendre une expression de Lacan, à l'articulation de l'autre et de l'Autre, la voix en appelle à la parole dans le corps, là où l'autre est lui-même Autre.

Dans le visage, la voix articule la parole souveraine à la contingence du discours. Elle est parole dans le souffle, ou souffle de la parole. Elle a en effet cette concrétude de l'air que n'a pas le concept de parole. Elle est la parole qui advient au monde dans le souffle et qui parvient au sujet comme réalité de souffle et de sens, comme ce qui fait respirer à tous les sens du terme. La résolution des symptômes dyspnéiques au cours de la cure le manifestent sous plus d'une forme. La voix appelle et amarre le sujet dans le langage, là où le sang le

retiendrait, l'enracinerait dans les pulsions. Et c'est quand le sang coule et que les corps se séparent, pour la vie ou pour la mort, que la voix se fait entendre.

Ne pas pouvoir laisser s'introduire dans le souffle l'organisation des mots, ne pas pouvoir se mettre en voix, est éprouvé sur le divan et dans la lassitude psychotique, comme la défaillance même de l'être du sujet à l'approche de la pulsion invocante. A la place de la voix qui parle et qui met en mots, la fermeture ombilicale apparaît alors, comme dans la psychose hystérique, comme le spectre d'un ombilic monstrueusement ouvert, d'un puits central où s'engouffreraient les mots d'un être sans langage. Et Antonin Artaud le dit quand pour se faire comprendre, il en vient à parler «d'un effondrement central de l'âme, d'un quelque chose de furtif qui lui enlève les mots qu'il a trouvés, qui diminue sa tension mentale, qui détruit au fur et à mesure dans sa substance la masse de sa pensée, qui lui enlève jusqu'à la mémoire des tours par lesquels on s'exprime et qui traduisent avec exactitude les modulations les plus inséparables, les plus localisées, les plus existantes de la pensée.» (C'est une sorte d'aspirateur). Et en post-scriptum il ajoute «C'est ma faiblesse à moi et mon absurdité de vouloir écrire à tout prix, de m'exprimer[1].»

Ne faut-il pas lire dans cette absurdité la discordance ou plutôt ce craquement de l'être qui se serait affronté au paradoxe — qui est bien celui de la psychose — d'avoir une parole sans voix, ce qui conduit à l'impensable d'un désir sans Autre et d'un corps sans limites, d'un corps déserté par le sujet. N'est-ce pas dans l'impossibilité où il se trouve d'avoir une voix ou d'être en voix, d'avoir voix au chapitre, que le psychotique obéit à la compulsion de tant écrire, pour retrouver sa trace et sa limite ? Mais dans ce cas, l'écriture ne redonne pas la voix, elle ne la produit pas, pas plus que la voix ne produit l'écriture. Quand la voix manque, l'écriture devient blanche. Antonin Artaud se plaint d'ailleurs de ce qu'il appelle cette «inapplication à la vie.» Il écrit : «Je puis dire, moi, vraiment, que je ne suis pas au monde, et ce n'est pas une simple attitude de l'esprit.» Après avoir parlé sans avoir été mis en voix, comme on est mis au monde, c'est une tâche en effet impossible, celle d'un sujet sans souffle, mort, malade d'une maladie de l'être. Et c'est à nouveau Artaud qui parle : «Que le lecteur croie à une véritable maladie et non à un phénomène d'époque, à une maladie qui touche à l'essence de l'être et à ses possibilités centrales d'expression, et qui s'applique à toute vie.» Est-ce par hasard alors si le premier poème d'Antonin Artaud s'appelle «*Cri*» ? Dans le cri, la parole se conjugue au souffle en tant que manifestation et du désir du sujet et du langage souverain.

*

Mais, et c'est ce qui m'a frappé, là où Antonin Artaud évoque un *effondrement central* de l'âme qui détruit la masse de sa pensée en désinvestissant les mots, Patrice de la Tour du Pin rappelle sa perpétuelle révolution autour d'une sorte de *puits central* (le même mot) communiquant avec l'abîme mystérieux de la vie, ce qui le ramène, constamment, aux plantes de son jardin et à la photosynthèse, ce qui évoque pour lui d'une part le Dieu-lumière, d'autre part le souffle de l'esprit.

D'un côté donc, chez Artaud ce bord central de l'abîme, c'est le lieu de perdition du sujet qui y sombre sans recours si aucune voix ne vient l'incarner dans la parole ou dans le chant, si aucune voix ne vient donner consistance au silence.

---

1. Antonin Artaud, op. cit., p. 36.

Mais de l'autre côté, si la parole vient donner voix au silence et distinguer l'Autre de l'autre, le bord central de l'abîme, l'ombilic, disons, devient le lieu d'élection du sujet, celui de sa division même.

Et c'est vrai que le silence en nous est du côté du végétal, de l'arbre et des sources, comme en témoigne la fascination des psychotiques pour la nature et en particulier pour la forêt et pour les sources, fascination qui peut aller jusqu'à en mourir. Mais le végétal est aussi du côté de la voix comme dans le jardin de l'origine, comme dans ce mythe de l'Eden où la voix de Dieu se laisse entendre comme le souffle du vent dans les arbres. Il se peut même dans la psychose que quelque chose soit sensible à ce vent dans les arbres, à ce bruit dans les feuilles, qui ne réfère plus à une voix (Dieu, Lacan ou quelqu'un d'autre) ou à la voix d'une fée, comme dans les contes, mais tout se passe comme si le vent, le bruit du vent était la voix.

Eliette est une jeune femme de trente ans. Elle est née d'une meurtrière et d'un meurtrier; elle est née pendant la guerre d'un Allemand et d'une Française qu'elle a obligés par là à se marier. Elle est à cheval sur deux pays, sorte de frontière, dont le passage avait été marqué pour elle dans ces allées et venues de ses parents, de sa mère en particulier, par ce qui pourrait être le fantasme d'un suicide à deux de la part de la mère.

Quand elle était petite, dans ce lieu qui était le sien, elle était indépendante et casse-cou. Elle filait, au milieu des grands arbres de la forêt de son pays, près des lacs, et elle écoutait la voix, la voix du vent dans les arbres. Il fallait que la voix lui vienne d'ailleurs que de l'entre-deux de ses parents. Son fantasme, où se trouvait réprimé le cri de la terreur et de la souffrance, elle le vivait dans son corps qu'elle fantasmait comme coupe au niveau du nombril et comme une machine branchée en dérivation sur le corps de chacun de ses parents, derrière elle. Et cette machine avait pour fonction de ne pas permettre le mélange des deux sangs, pour qu'elle, elle puisse vivre dans la forêt; que les deux langues non plus ne se confondent pas. Elle oublait l'une quand elle était dans un pays et oubliait l'autre quand elle était dans l'autre. Et c'est à cette fin qu'elle retenait constamment son cri, sa voix, cherchant désespérément la voix qui la nomme et l'autorise. Cette voix, elle ne pouvait la chercher que dans la forêt.

Et, dans une suprême horreur, elle finit par dire qu'elle ne pouvait concevoir le ventre de sa mère que comme un charnier; le gémissement de l'amour qui lui faisait ravaler sa voix ne la renvoyait qu'à l'horreur du meurtre. Un des fantasmes ridicules qu'elle avait depuis longtemps se confondait avec une phrase que personne ne comprenait, qui faisait rire. Elle disait : «Est-ce que les riches ont un nombril ?»

*

De l'autre côté de la psychose, dans la poésie, Patrice de La Tour du Pin nous renvoie au chant :

> «Si mon goût, dit-il, pour la nature végétale ne décroît pas (il écrit cela en constatant qu'il est intarissable sur les arbres et les fleurs alors qu'il aime tellement leur silence) je constate que la simple évocation poétique ne me satisfait plus; qu'il me faut à tout prix la prendre dans l'hymne et le cantique, qui seuls assouviront un peu mon besoin toujours vivace de chanter.»

Ce besoin de jouer avec la voix, avec les mots, cette jouissance inter-dite, cette jouissance du chant d'entre les mots et d'entre les branches de l'arbre humain traversé par le souffle qu'il inspire et qu'il expire pour le temps d'une vie, à n'en pas douter, dit quelque chose du

sujet et de ses accords. Et c'est la tâche du poète d'en jouir sans le savoir pour qu'il puisse transmettre dans cette articulation qui fait bord entre le silence et le langage, la voix qui appelle le sujet à demeurer au lieu de l'Autre, dans la parole, et qui le déloge de l'image du moi.

C'est aussi la tâche impossible de l'analyste. Cette jouissance qui ne se sait pas, elle indique l'inconscient dans ses œuvres, l'inconscient en acte, l'acte par lequel la psychanalyse se transmet et qui donne voix à la parole, à ça qui parle. Entre analysant et analyste, la voix où s'articule le langage et le silence, d'une part, ombilique le discours dans l'inconscient, là où ça parle et fait parler le corps, et d'autre part, la voix touche au réel, dans l'ouverture de l'imaginaire à l'Autre du langage. La voix se fait entendre dans l'arbre humain dont les branches sont le réseau des signifiants entre lesquels le sujet parlant vient jouer de l'impossible, et dont les racines s'enfoncent dans le sang dont les signifiants sont captifs. La voix surgit au moment où, quittant les rives de la circulation sanguine où il a commencé de pousser, la vie de l'arbre humain se trouve suspendue à ses *branches pulmonaires*, en cette limite alvéolaire où le sang déjà séparé du sang vient épouser l'air de tous et de chacun : le langage. Une fois nés, les poumons sont notre placenta. La circulation de l'air se substitue à la circulation du sang. La pénétration individualisante de l'air dans le corps se substitue au contact englobant du corps à corps, et c'est pourquoi dans certains cas, les troubles respiratoires peuvent fonctionner comme équivalent imaginaire de l'inceste. Ce déplacement, cette rupture inaugurale suspend notre vie à nos branches pulmonaires et nous fait quitter nos racines placentaires. Dans cette rupture, la voix témoigne de l'origine du sujet parlant; la voix qui n'est ni du sang, ni du langage les noue ensemble. Elle témoigne du sujet parlant, de la parole originaire. Elle incarne, elle s'incarne, elle manifeste cet entre-deux de l'autre et de l'Autre dans le corps.

Alors, avec le risque de mourir, c'est-à-dire de voir disparaître son image dans le sang ou dans l'air, en vous parlant, la parole qui fait l'homme prend à nouveau le risque de se transmettre dans la voix.

Ainsi, à nouveau, dans la voix, le sujet se risque dans une traversée de l'imaginaire jusqu'au bout, jusqu'au non-savoir de lui-même, aux limites infranchissables de l'Autre où la parole ne cesse de l'amarrer et d'où elle ne cesse de le détacher.

C'est toujours avec les avatars de cette traversée que la psychanalyse a quelque chose à faire. Mais, qu'elle soit de l'analysant ou de l'analyste, la voix ouvre toujours sur la question non clôturable de savoir qui parle quand je vous parle. Pas moi, l'analysant, ni vous, les analystes, mais une voix, qui n'est pas sans vous, ni sans moi, et qui n'est ni de vous, ni de moi.

L'ENFANT ET LA PSYCHANALYSE

A paraître in : *La théorie comme fiction* : Seuil, 1979.

par MAUD MANNONI

Au début du siècle, les analystes ont rêvé à un «meilleur des mondes» : ils ont cru que, par le biais de l'analyse précoce des enfants, on en viendrait à supprimer la névrose chez l'adulte.

Nous allons voir comment l'analyse, loin d'apporter la «libération» rêvée, est venue au contraire occuper une place tout à fait analogue à celle de l'hygiène au siècle dernier ; comment elle a dû pour retrouver sa vérité, et s'arracher à cette visée corrective et pédagogisante, et faire preuve d'invention dans sa pratique.

Nous aborderons successivement :

a) la naissance et l'institutionnalisation de la psychanalyse d'enfant

b) l'opposition entre analystes «généticiens» et kleiniens ou, au delà, entre les tenants d'une adaptation à la réalité et ceux qui prennent en considération la fantaisie ;

c) les voies actuelles de la psychanalyse des enfants.

Ces trois questions ouvrent sur des champs éminemment conflictuels, au point d'être problématiques encore aujourd'hui.

L'OBSERVATION DIRECTE DES ENFANTS

C'est par l'analyse des adultes que Freud a été introduit aux problèmes confictuels de l'enfant. Il a fait scandale en révélant que la pulsion sexuelle s'origine dans l'enfance (la névrose adulte étant une réactivation de conflits anciens non résolus). Freud encourage alors l'observation directe des enfants et recherche auprès d'eux confirmation de ses théories : ce sont les *Trois essais sur la théorie de la sexualité.*

Mais Freud ne croit guère, à cette même époque (1911), à la possibilité d'une analyse des enfants. Aussi, après avoir ouvert la voie à cette dernière (à travers le père du petit Hans), il va l'abandonner à sa fille Anna (institutrice de formation) : cela ne sera pas sans favoriser une orientation médico-pédagogique, institutionnelle, de l'analyse «appliquée aux enfants», et ceci dès le départ.

Dans l'entourage de Freud, les pédiatres sont, dès 1909, très attachés à la notion de prophylaxie, et à un dépistage précoce des troubles; par ailleurs, ils accordent grande importance aux possibilités éducatives ou rééducatives : l'analyse dans son application aux enfants, garde, de ce fait, une connotation corrective[1]. Les analystes pensent d'abord à créer des institutions pour nourrissons abandonnés (Bernfeld) ou pour délinquants (Aichhorn); des *child guidance clinics* se créent à Chicago (1909, Bronner) et des laboratoires d'enfants naissent dix ans plus tard en Europe (Vera Schmidt, Moscou, 1926). C'est sur cette lancée que s'ouvrent, quelques années plus tard à Londres, la *Hampstead Child Therapy Clinic* et le *Tavistock Child Departement for children and parents* (Anna Freud). Des cures analytiques y sont menées à raison de cinq fois par semaine et un enseignement est assuré aux analystes en formation[2].

Ce système de cures ambulatoires va être pris pour modèle aux Pays-Bas et aux Etats-Unis. La psychanalyse, loin de révolutionner les structures hospitalières, devient complice d'un fonctionnement hautement hiérarchisé et spécialisé, (et cela, particulièrement aux Etats-Unis).

La psychanalyse, dans son application aux enfants, va se poursuivre, d'une part, en milieu hospitalier et s'introduire dans de multiples institutions et écoles; elle va se développer, d'autre part, sous la forme d'expériences marginales ou de cures individuelles dans le cadre de la pratique privée. Elle posera dans l'un et l'autre cas des questions à la théorie. C'est ce que nous tenterons d'examiner à présent.

L'INEVITABLE REPRESSION SEXUELLE

Si la psychanalyse a mis un temps l'accent sur la nature de la *répression sexuelle* (répression de la vie pulsionnelle) génératrice de névroses, Freud, néanmoins, ne suit pas les efforts de «libération sexuelle» prônée par W. Reich et Otto Gross. Pour Freud, la répression, la contrainte, sont nécessaires; elles font partie intégrante du trajet effectué par l'enfant avant qu'il ne soit accueilli comme adulte dans le monde des adultes. L'énergie libidinale réprimée joue un rôle capital dans l'accès de l'adolescent à la sublimation.

Si la *répression* est considérée par Freud comme une nécessité, il attache toutefois, contrairement aux pédagogues, une grande importance au *refoulement*, qu'il juge néfaste. Il ne s'agit pas pour lui de faire oublier à l'enfant l'existence de la sexualité mais de le rendre conscient des contraintes inhérentes à toute vie sociale. Là où Wilhelm Reich en appelle à la satisfaction éperdue des besoins, Freud parle de renoncements et de conquête de soi; afin qu'au niveau du désir (et de la richesse de création) quelque chose puisse être maintenu et soutenu. Il est conscient de la pression intolérable exercée par la civilisation sur l'homme[3], et va même jusqu'à dire que la véritable prophylaxie des névroses serait de changer de société[4]. Il

---

1. *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society,* Vol II, p. 318. Ed. Herman Nunberg and Ernst Federn, Int. Univ. Press.

2. D'autres types d'expériences d'inspiration psychiatrique se sont développées à la même époque en Angleterre avec parfois l'aide de psychanalystes : à la Smith Hospital des enfants retardés sont amenés à s'occuper avec succès de jeunes schizophrènes. Ailleurs des hôtels de parents sont construits près des lieux hospitaliers afin de permettre à l'enfant son entrée progressive en milieu hospitalier. Le refus de l'analyse a marqué le développement d'un autre type d'expérience : celui de la déprivation sensorielle tentée sur des enfants schizophrènes. («Child Psychotherapy in Britain», American J. of psychotherapy, vol XX, N° 3, july 1966).

3. S. Freud, *Psychanalyse et médecine,* p. 249.

4. S. Freud, *S.E.* XII, p. 149.

ajoute toutefois que l'éducation analytique n'a pas à transformer les élèves en rebelles[1]. Plutôt que de former des enfants révolutionnaires, Freud suggère que c'est l'adulte qui devrait renouer avec l'enfant en lui, à partir des conclusions révolutionnaires formulées par la psychanalyse touchant la vie psychique de l'enfant et le rôle qu'y jouent les pulsions sexuelles[2].

Freud ne croit pas à l'avènement d'une société n'exerçant aucune contrainte sur les pulsions sexuelles; d'autant que chez l'enfant, il s'agit la plupart du temps de pulsions sexuelles partielles échappant au primat génital. Or c'est cette même énergie qui «détournée»[3] alimente ensuite les arts, la culture et préside à la réalisation d'un être socialement responsable, capable de renoncements et de dépassements. A partir de là, l'analyse dans son application à la pédagogie et à l'éducation, ne s'est pas toujours clairement rendu compte du poids dont elle héritait du côté de l'idéologie. La psychanalyse a été — c'est un fait — tantôt utilisée au titre d'alliée de la société (contre l'enfant), tantôt au titre de défense de l'enfant (contre la société). Mais elle ne peut ignorer que *le souci de l'enfance* est né, dans les pays occidentaux, à un moment de l'histoire où l'Etat cherchait à limiter les dégâts et gaspillages que causent les désordres provoqués par les marginaux, les sans-abri. La figure paternelle, responsable de l'éducation, tendait ainsi, au XXè siècle, à s'effacer au profit de celle du spécialiste (éducateur, juge, médecin). La mère est de plus en plus sollicitée par les instances du pouvoir (médical, juridique, éducatif) afin que soit délégué au spécialiste le soin de guider et d'orienter l'enfant. La société avait demandé l'aide de l'hygiéniste (XIXe siècle); au XXe siècle, elle a demandé à l'analyste son concours. Le reproche que l'on peut faire à l'analyse, c'est d'avoir accédé aux demandes sociales sans se demander suffisamment si elle avait à y répondre ou non.

PSYCHANALYSE ET PEDO-PSYCHIATRIE

La psychanalyse a ainsi apporté son aide à une sorte de «colonisation» de l'enfance et de la famille[4]; elle a renforcé la psychiatrie infantile. La psychanalyse est responsable de l'introduction dans le champ psychiatrique d'une foule de concepts qui vont élargir un champ pathologique jusqu'alors des plus restreints. Des «maladies» vont être nommées dont la gamme s'étend de l'inadaptation scolaire à la psychose, en passant par les états intermédiaires de l'agressivité, de la phobie, de l'énurésie, de la névrose et de la pré-psychose.

La psychanalyse a introduit, malgré tout, une notion capitale (mais dont on ne fait pas grand cas en pédo-psychiatrie) : un *symptôme n'a pas besoin d'être supprimé.* Il faut bien plutôt en comprendre la cause initiale, voire déchiffrer ce que l'enfant cherche à dire là, de façon bruyante, dans un langage sans paroles. L'écoute du «psy» doit être, à cette fin, étendue au-delà du symptôme dont l'enfant est porteur, étendue à l'environnement familial et social. La psychanalyse met ainsi l'accent sur la dimension historique de chaque sujet.

Mais, en contre-partie, la systématisation des examens psychanalytico-psychiatriques va, particulièrement à partir des années 1950, aboutir à une inflation d'interventions administratives, médicales et sociales, s'échelonnant de la naissance à la vie adulte.

Le rêve freudien qui était de mettre l'analyse au service de tous a ainsi paradoxalement abouti à faire de l'analyse, par le biais institutionnel, un outil de domination et de sélection.

---

1. S. Freud, *S.E.* XII, p. 151.
2. S. Freud, *S.E.* XII, p. 38.
S. Freud, *S.E.* XIII, p. 189-190 (1913).
4. Jacques Donzelot, La Police des Familles, Ed. Minuit 1977, p. 97.

On ne peut oublier à cet égard que l'analyse a aussi hérité dans ses applications pédagogiques, des positions d'Itard (qui fonda les premières institutions de rééducation pour enfants anormaux), de Froebel (initiateur des *kindergarten*), de Maria Montessori, de Decroly et de John Dewey (à qui l'on doit l'idée de «villages d'enfants» pour la rééducation des délinquants). Or, chez tous ces auteurs, les problèmes éducatifs sont avant tout dominés par le souci «d'adapter» les enfants à une norme. Le dépistage analytique des «troubles du comportement» va, en conséquence, très souvent servir à justifier des «rééducations» ou diverses mesures médico-psychologiques. Une assistance éducative va de plus en plus être donnée dans le cadre d'institutions spécialisées qui vont des «*Child Guidance Clinics*» aux communautés éducatives, telle celle fondée par August Aichhorn pour les jeunes délinquants.

En ce qui concerne la France, c'est au lendemain de la deuxième guerre mondiale qu'ont commencé à être mis en place centres psycho-pédagogiques (Georges Mauco), centres médico-psychologiques, dispensaires et autres institutions destinées aux débiles, aux psychotiques, etc. On a assisté alors à la création d'une *demande «psy»*, via la radio, l'École des Parents, de diverses publications de vulgarisation; mais cette demande de consultation «psy» concernant les enfants a trop souvent reçu une réponse médicale ou pédagogique occultant l'interrogation de l'être. D'une certaine façon, les parents ne savent même plus aujourd'hui ce qu'ils viennent demander, et sont le plus souvent induits à consulter par l'enseignant, l'assistante sociale, etc. Quant aux notions de «prise en charge» et de gratuité des soins (via l'institution du tiers payant), elles ont eu comme premier effet l'effacement des parents face à l'administration. C'est maintenant à «l'équipe», à la Sécurité Sociale, à l'Etat, que les parents délèguent leurs pouvoirs (et cela tout particulièrement dans la classe ouvrière). La confiance donnée au «spécialiste» a engendré une démission éducative de la part des parents, et ce à un point tel que le moindre enfant «tordu» est aujourd'hui menacé de devenir, moralement, «l'enfant de l'Etat.» Aussi certains enfants sont-ils «oubliés» par leurs géniteurs dans des institutions spécialisées : on retrouve ainsi au XXe siècle, avec cette pratique qui bénéficie de la complicité de l'Etat, une forme masquée de la pratique d'abandon d'enfants en vigueur au XIXe siècle[1].

N'ayant pas su apprécier l'avantage qu'apporte le fait de rester marginale, la psychanalyse a donc, en bien des cas, contribué à consolider les Institutions. On peut maintenant voir de jeunes analystes parisiens se rendre dans de grandes villes de province pour y assurer des «consultations» ou des psychothérapies dans le cadre d'un dispensaire ou d'un hôpital, la «clientèle» d'enfants leur étant amenée par cars entiers de diverses institutions. En de tels cas, la psychanalyse ne fait que servir de caution à un système hautement ségrégatif; la place de l'analyse se confond avec celle qui est déléguée à l'éducateur ou au rééducateur dans le maintien de l'ordre social.

Alors que la psychanalyse ne peut demeurer opérante qu'à condition de subvertir la «machine» institutionnelle (et d'arracher l'enfant aux pratiques médico-pédagogiques en usage), c'est le contraire qui se produit la plupart du temps. L'analyste, dès qu'il se risque dans l'institution médicale, scolaire, judiciaire, est en effet amené à participer à une démarche que scandent l'ouverture d'un dossier, le classement dans une nosographie (analytique au besoin) et l'interprétation-orientation (interprétation qui se pervertit en consolidant le médical ou le pédagogique).

Il est clair que la psychanalyse ne participe désormais que trop souvent aux pratiques correctives, lorsqu'il s'agit d'enfants. Tel «Centre», créé à l'origine par des analystes, en est

---

1. J. Donzelot, *La police des familles* : Minuit, 1977; p. 31. En 1859 par exemple, on recensa 76 500 abandons d'enfants (Saint Vincent de Paul).

venu, au bout de vingt ans d'exercice, à renforcer, sous la pression des organismes de tutelle, le pôle médical et le pôle rééducatif de son équipe. La psychanalyse disparaît ainsi devant l'orthopédagogie ou subsiste comme «thérapeutique» là où la pratique institutionnelle n'a pu être subvertie. En France, mais aussi ailleurs, l'analyse a souvent servi d'abord de tremplin pour l'essor de la psychiatrie, de la rééducation ou des services de justice et d'assistance à l'enfance. En un deuxième temps, elle s'est laissée phagocyter par les instances administratives en place, au point de demeurer impuissante à infléchir les orientations autoritaires (médico-socio-pédagogiques) concernant tel ou tel enfant.

Ainsi le rêve freudien d'une transformation de la conscience morale collective de l'humanité par la psychanalyse[1] a-t-il donné naissance, dans le champ de l'enfance, à des institutions éducatives et curatives alimentant la ségrégation.

C'est pourtant Freud lui-même qui, dans sa préface à *Wayward Youth* de Aichhorn avait souligné ce qui oppose l'éducation à la psychanalyse[2]. Cette dernière, indiquait-il, n'est pas un substitut éducatif : la «post-éducation» qui intervient en tant qu'effet d'une démarche analytique, est très différente de l'éducation d'un être immature. Pour toute une série de cas rebelles à l'analyse, Freud envisageait de recourir à l'analyse des adultes appelés à s'occuper des enfants, afin qu'ils arrivent, par le biais de l'interrogation de l'enfant en eux, à inventer l'espace de vie susceptible de convenir aux jeunes en difficulté. Plus généralement, si, pour Freud, la psychanalyse n'a pas à se substituer à l'éducation, il émettait néanmoins le vœu que l'éducation[3] puisse être éclairée par l'analyse. Il mettait d'ailleurs l'analyse au rang des professions «impossibles»[4] au même niveau niveau et au même titre que l'éducation et le gouvernement des peuples (dont il la distingue, bien évidemment).

Il nous faut donc, contre tant de déformations et de confusions, retrouver la spécificité de l'apport de l'analyse, le retrouver en particulier dans la conduite d'une cure d'enfant. Autrement dit, par quel détour l'analyse peut-elle arriver enfin à se détacher de la pédagogie (et d'une visée adaptative) pour renouer, à travers la richesse d'une vie fantasmatique, avec le domaine de l'Imaginaire, si souvent oublié au profit de l'adaptation à la réalité ?

.....

DE LA PLACE DES ANALYSTES D'ENFANTS

L'épreuve que constitue pour l'analyste toute communication dans un langage sans paroles a amené les enseignants à souhaiter que nul n'aborde l'analyse d'enfants sans avoir été au préalable rompu à l'analyse d'adultes[5]. Or, insensiblement, c'est le contraire qui s'est produit dans certains pays : c'est ainsi par exemple que se créèrent tour à tour l'American Association for Child Analysis et l'Orthogenic School de Chicago.

Ainsi, tantôt la psychanalyse d'enfants occupe une place «noble» dans la recherche analytique (pays anglo-saxons et Amérique du Sud), tantôt (France) elle se trouve reléguée à une fonction mineure et confiée la plupart du temps à de très jeunes analystes débutant dans leur métier.

---

1. Marie Bonaparte : «Prophylaxie infantile des névroses», juin 1930 (conférence présentée aux psychanalystes de langue française).
2. *S.E.* 10, p. 274.
3. *S.E.* 13, p. 189-190.
4. *S.E.* 23, p. 248.
5. *Loc. cit.* p. 53.

Au cours des années 1920-1930, les analystes semblaient convaincus que, pour survivre, l'analyse avait besoin de lieux, d'Institutions pour la recevoir : c'est à partir de cette croyance, mais aussi de cet espoir, que se créèrent successivement, comme nous l'avons vu, dispensaires et lieux de formation, à Londres, à Leyde, à Amsterdam, dans l'Ohio et à New-York. A cette époque, l'enseignement de l'analyse se trouvait, en bien des cas, coupé non seulement de toute appartenance à une Ecole de psychanalyse, mais encore de toute exigence, pour les candidats, d'avoir eu à exercer la psychanalyse d'adultes avant de se consacrer aux enfants.

La situation a, depuis, atteint un point tel que, dans une conférence à la Yale University (New-Haven, avril 1966[1]), Anna Freud s'est plainte elle-même de la sur-spécialisation qui est en train de gagner tout le domaine de la recherche concernant l'enfance, ce qui amène les spécialistes des nourrissons à laisser de côté les questions relatives à l'adolescence, pendant que les spécialistes de la pathologie du nourrisson ou de celle de l'adolescence ignorent tout de l'enfant sain. Selon elle, les savoirs pédagogique, médical et psychologique, co-existent d'autre part trop souvent sans inter-pénétration aucune, chaque savoir produisant en se perfectionnant son propre type de spécialiste. Lorsque cette spécialisation interne se retrouve au niveau de la gestion administrative des individus, cela ne peut, laisse-t-elle entendre, qu'engendrer les effets les plus fâcheux.

Comment dès lors ne pas s'interroger sur la nature d'un monde où le progrès dans la technique (ici la médecine et la psychanalyse) a seulement amené les instances politico-administratives de différents pays[2] à ouvrir un nombre de plus en plus grand d'institutions pour les enfants handicapés, les handicaps concernés allant des troubles physiques aux problèmes mentaux en passant par la délinquance, les foyers désunis, et la pauvreté qui fait des parents des assistés de l'Etat ?

Anna Freud se demande si tous ces enfants ont réellement besoin d'Institutions et s'il ne serait pas finalement moins onéreux pour la société que les mères reçoivent une aide leur permettant de faire face aux difficultés d'élevage de leur enfant (quitte à ce que ce dernier soit pris pendant la journée dans un cours adapté à son handicap). Quand aux nourrices, Anna Freud s'étonne qu'elles reçoivent un salaire aussi bas : elle ne voit pas de différence entre la profession d'une nourrice et celles d'un psychiatre, d'un enseignant ou d'un avocat. Pourquoi est-ce à la première qu'on réserve une aumône lui servant d'appoint pour l'élevage d'un enfant à problèmes ? Pourquoi, alors qu'on sait le prix que la psychanalyse attache aux solutions éducatives ayant quelque continuité ?

INSTITUTIONS OU LIEUX DE VIE

«L'expérience vécue dans les Institutions, indiquent M. et E. Enriquez[3], est celle d'un pouvoir totalitaire, mais qui cache la violence par toute une série de cérémonies initiatiques faites «pour le bien» du sujet.» C'est que toute organisation institutionnelle secrète ses propres règles ainsi qu'un refus de mettre quoi que ce soit en question. Un tel mode de fonctionnement permet certes à l'Institution de «durer», mais seulement en ôtant en quelque sorte la parole au sujet.

---

1. *The writings of Anna Freud*, Vol. VII, p. 233-239.

2. Il ne s'agit pas tant d'une politique des gouvernements que d'une évolution en apparence anonyme, où les pouvoirs administratifs, le pouvoir médical, les ambitions professionnelles — et la complicité aveugle des usagers dans l'embarras et l'ignorance — ont tous une plus ou moins grande part.

3. M. et E. Enriquez : «Le psychanalyste et son institution», Topique n° 6.

«Le sadique, écrit Gilles Deleuze, a besoin d'Institutions et le masochiste de relations contractuelles... C'est le sadique qui pense en termes de possession instituée et le masochiste de relations contractuelles... C'est le sadique qui pense en termes de possession instituée et le masochiste en termes d'alliance contractée. La possession est la folie propre du sadisme, le pacte celle du masochisme. Il faut que le masochiste forme la femme despote. Il est essentiellement éducateur[1].»

Après avoir rêvé d'Institutions idéales, la psychanalyse en est venue à souhaiter des modes de fonctionnement plus diversifiés. Elle commence à se rendre compte que, loin d'avoir subverti le savoir médical ou pédagogique, elle s'est laissée utiliser pour colmater les brèches ouvertes par le symptôme dans l'Institution familiale, scolaire, médico-psychologique. Mais le symptôme, comme le rappelle Winnicott, n'a pas à être réduit au silence. Le désordre fait écho à un ordre aliénant, il appelle à une dépossession du savoir, à une remise en cause de la fonction pédagogique ou médicale.

A la spécialisation croissante des adultes, l'enfant quant à lui, répond en créant des situations sans cesse nouvelles, comme s'il lui fallait inventer des symptômes non encore codifiés pour déjouer les pratiques administratives en usage, et échapper à ce que les adultes ont tendance à prévoir pour lui.

L'enfant inadapté à la situation folle qui lui est faite, demande à parler; mais il est pris dans un discours où il ne peut reconnaître ce qui, de son désir, chercher à émerger dans un dire. La tâche de l'analyste est de lui restituer cette parole de désir qui lui est devenue étrangère : mais comment le peut-il, s'il est en collusion avec l'Institution (sociale, familiale, scolaire) ?

1. Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch* : 10/18, 1971.

TRANSMISSION ET TALMUD

par JEAN-PIERRE WINTER

Dans le célèbre chapitre VII de l'*Interprétation des rêves* intitulé «Psychologie des processus du rêve», à la section I dite «L'oubli des rêves», Freud écrit :

> «Nous avons en interprétant les rêves accordé la même attention à chaque nuance des termes dans lesquels ils nous étaient rapportés. Même lorsque nous rencontrions un mot dépourvu de sens ou insuffisant, semblant indiquer qu'on ne trouvait pas de traduction exacte du rêve, nous avons respecté cette lacune. Bref nous avons traité comme un texte sacré ce qui, d'après nombre d'auteurs, serait une improvisation arbitraire, édifiée à la hâte, en un moment d'embarras.»

Il n'est pas un maître du Talmud qui ne souscrirait à chaque mot de cette citation si on lui proposait de l'appliquer à sa lecture de la Torah. Qu'est-ce en effet que la méthode du Midrasch ? La méthode critique qu'est éminemment le Midrasch consiste justement en ceci qu'elle traite la Torah comme un texte sacré et qu'elle accorde la même attention à chaque nuance des termes dans lesquels elle est écrite. Lacan ne s'y est pas trompé qui disait dans *Radiophonie* :

> «Pour ce peuple qui a le Livre, seul entre tous à s'affirmer comme historique, à ne jamais proférer de mythe, le Midrasch représente un mode d'abord dont la moderne critique historique pourrait bien n'être que l'abâtardissement. Car s'il prend le Livre au pied de sa lettre, ce n'est pas pour la faire supporter d'intentions plus ou moins patentes mais pour, de sa collusion signifiante prise en sa matérialité, de ce que sa combinaison rend obligé de voisinage, donc non voulu, de ce que les variantes de grammaire imposent de choix désinentiels, tirer un dire autre du texte, voire à y impliquer ce qu'il néglige comme référence, l'enfance de Moïse par exemple.»

Qui déjà une fois a ouvert un Talmud n'a pu qu'être frappé par la mise en page. Mais plus frappant encore quand on sait le lire, est le rapport qu'entretient ce premier texte dit Mischnah avec le second dit Gemara.

La Mischna, c'est l'ensemble des décisions rabbiniques, écrit dans un style lapidaire, nécessitant le commentaire qui lui fait suite et qu'on appelle Gemara, quelquefois même Talmud. Or, comment s'écrit une Gemara ? Un peu à la façon dont Freud — je m'excuse du peu — reprend chaque phrase du texte qu'il élève à la dignité sacrée, en l'écrivant en italique, pour le faire suivre des associations qui s'y rattachent, à la façon, si vous voulez, dont Freud rêve sur le rêve.

Or, Freud nous dit qu'il se comporte avec le texte du rêve comme s'il s'agissait d'un texte sacré. S'il ne s'agit pas d'un texte vraiment sacré, ce n'est pas pour les raisons que des

esprits positivistes et un tantinet bornés imaginent, à savoir que le texte du rêve n'est pas sacré parce qu'il ne viendrait pas de Dieu, mais c'est parce que le texte qu'il produit comme texte du rêve est l'effet d'un remaniement, le remaniement qu'impose ce qu'il a appelé «élaboration secondaire.»

L'élaboration secondaire n'est que la dernière déformation dont le rêve est l'objet puisque, nous indique Freud dans le chapitre VII, nous savons qu'une déformation bien plus étendue et bien plus difficile à saisir s'est déjà exercée au niveau des pensées latentes du rêve.

Le texte du rêve, celui que Freud traitera comme sacré, apparaît donc comme un texte intermédiaire entre un texte premier qui ne se conçoit que comme remanié mais qui est perdu, et un autre texte que l'élaboration secondaire produit à partir de ce premier.

La Gemara justement n'est pas un commentaire de la Torah mais un commentaire mot à mot, à la lettre près, du texte intermédiaire entre elle et la Torah, à savoir de la Mischna.

Derrière les mots de la Mischna, le rabbi (puisqu'il faut l'appeler par son nom) cherche les mots de la Torah, mais ce qui le fait fonctionner, ce qui l'intéresse, c'est de fonder le chemin qui mène le long de la chaîne signifiante de la Mischna à la Torah, et jamais le contraire. En ce sens, c'est le rabbi qui produit à partir de la Mischna le texte sacré déjà écrit.

Je ne peux trop alourdir cet exposé en vous assommant d'exemples, j'en ai quelques-uns avec moi que je vous citerai si vous le demandez pendant la discussion. Je vous raconterai simplement à l'appui de ce dire un rêve qu'on peut trouver dans le traité Sanhédrin qui est justement le traité des lois.

Rab'Achi avait un jour terminé sa leçon sur les trois Rois, Achab, Manassé et Jéroboam. (Il s'agit des trois Rois qui n'auront pas part au monde futur, ceux qui sont morts, définitivement morts, à jamais morts). Et il a dit : «Demain, nous commencerons à parler de nos collègues.» Le Roi Manassé lui est apparu en rêve et lui a dit : «Tu nous as appelés tes collègues et les collègues de ton père. Dis-moi, par quel côté doit-on commencer à manger le pain après avoir prononcé la bénédiction du pain ?» Il lui a dit : «Je ne sais pas.» L'autre lui a répondu : «Tu n'as même pas appris par quel bout on doit commencer le pain après la bénédiction et tu te permets de m'appeler ton collègue !» Le maître lui a répondu : «Apprends-le moi et demain j'en traiterai dans ma leçon en citant ton nom.» Il lui a dit : «Du côté où le pain a commencé à cuire.» «Puisque tu es si instruit, lui dit Rab'Achi, pourquoi donc avez-vous pratiqué le culte des idoles ?» Il lui a répondu : «Si tu y avais été, tu aurais relevé les pans de ton vêtement pour mieux courir après moi.»

Le lendemain, Rab'Achi a dit aux élèves présents : «Nous allons commencer à parler de nos maîtres. L'un s'appelait Achab, un frère, en hébreu, Ach pour le ciel, et un père, en hébreu Ab, pour les idoles. Frère pour le ciel, dans le sens où il est écrit : *Hélas* (en hébreu *Ach*) *pour le malheur qui vient de naître.* Père pour les idoles comme il est écrit : *Un père a de l'amour pour ses enfants.*

L'interprétation, là, tient en un court paragraphe. Tout se passe comme si Rab'Achi nous faisait grâce de l'ensemble de l'interprétation pour aller rapidement au nœud du rêve qui se signale par sa moindre importance, là où il relève comme un quiproquo qui lui apparaît comme signifiant. C'est un exemple typique de séance courte.

En effet, il demande dans son rêve à Manassé (puisque c'est lui qui apparaît) : «Pourquoi donc avez-vous pratiqué le culte des idoles ?» *Vous*, c'est Achab, Manassé et Jeroboam. Manassé répond comme s'il ne s'agissait que de lui, et cela est d'une indication pour Rab' Achi, l'indication d'un déplacement. Manassé est le produit de l'élaboration secondaire. C'est sur le nom Achab qu'il faut travailler. Or — et c'est là le remarquable — quel est l'effet produit par le rêve et l'interprétation qu'il livre ensuite à ses élèves ? Il ne s'agit pas d'une sublime révélation sur l'avenir ni d'un jugement moral, mais d'un changement de la place du

sujet dans l'énonciation. Après ce rêve, Rab'Achi ne parle plus comme collègue mais comme élève, car ce qu'il découvre au détour du rêve, c'est ce qu'est un frère pour lui et ce qu'est un père.

Mais en quelque sorte tout le problème est là et j'y reviendrai : dans quelle portion du symbolique le découvre-t-il ? Auparavant, je rappellerai que les Grecs n'ignoraient rien de ce travail du signifiant dans le rêve, mais ce qui fonde la spécificité du Talmud, c'est qu'il traite tout l'ensemble Mischna plus Torah comme un rêve qu'il faut interpréter au niveau de la matérialité littérale.

Certes, Artémidore (et Freud nous le dit dans sa précieuse note de la page 93[1] de l'*Interprétation des Rêves*) avait interprété un rêve par un jeu de mots. Si vous vous reportez à la *Clef des songes* parue chez Vrin dans la traduction Festugière vous y verrez que là n'est pas du tout sa méthode habituelle, au dit Artémidore[2].

Je dis que cette note 1 de la page 93 m'est précieuse parce qu'elle me permet d'aborder la deuxième partie de mon propos. En effet, après avoir rapporté cette interprétation d'Artémidore, Freud écrit : «Au reste, le rêve est si intimement lié à l'expression verbale que, comme le remarque avec raison Ferenczi, toute langue a sa langue de rêve. En règle générale un rêve est intraduisible, et je croyais intraduisible aussi un livre comme celui-ci.» (il s'agit évidemment de la *Traumdeutung*).

Or, c'est un fait qu'il est tout à fait capital de souligner, c'est qu'au sens où en parle Ferenczi, entre la Torah et le Talmud, ce qui se produit de plus étonnant, c'est un changement de langue. La Torah au sens large, c'est-à-dire la Bible, c'est de l'hébreu, alors que le Talmud, c'est de l'araméen, mélangé à de l'hébreu mais de l'araméen tout de même. C'est d'ailleurs un fait tout à fait frappant que les Juifs qui s'intéressent de près à ce qu'on appelle les Écritures l'ont toujours fait dans une autre langue que l'hébreu, que ce soit donc en araméen, en yiddisch, en ladino ou en judéo-arabe.

Je le répète, la Mischna, et même en partie la Gemara, en tout cas dans sa partie haggadique, c'est la langue du rêve, la seule langue qu'on parle ; parce que l'autre, c'est celle des symboles, c'est celle des petites lettres ; elle s'écrit.

Et c'est pourquoi la tradition juive rapporte qu'à Moïse sur le mont Sinaï fut donnée simultanément la Torah écrit et la Torah orale, la Torah qui vient de la bouche.

L'important dans cette affaire, c'est que la Torah écrite soit strictement identique à l'hébreu comme langue. L'hébreu c'est, *stricto sensu*, jusqu'à la création de l'Etat d'Israël en tout cas, la langue écrite entre le premier mot de la Genèse et le dernier mot du Livre II des Chroniques. C'est important parce que cette langue est définie comme langue de Dieu, c'est-à-dire comme identique au symbolique lui-même. C'est là la limite que s'étaient donnée les Rabbi et qui faisait de leur travail, quoi qu'il en soit, un travail de théologien.

Cette limite n'est pas quelque chose que je repère dans l'après-coup de l'avènement de la psychanalyse mais quelque chose d'explicite dans les énoncés même des Rabbi, et notamment dans ce texte que je vous ai cité et où il est question de ceux qui n'auront pas part au monde futur, où il est question des pires crimes contre l'homme et contre Dieu. Rabbi Akiba une des plus haute figures du Talmud dit : «N'auront pas part au monde futur, également celui qui lit des livres extérieurs...» Cet interdit de lire des livres extérieurs s'est maintenu beaucoup mieux qu'on ne l'imagine. Ainsi, dans un ouvrage de David-Victor Tulman publié récemment et intitulé *Va-t'en*[3], il est raconté ceci : une nuit, le directeur de la Yeschivah (c'est une école

1. Freud (Sigmund) : *L'interprétation des rêves.* Paris : P.U.F., 1971.
2. Artémidore d'Ephèse : *La clef des songes;* trad. et notes par A. J. Festugière. Paris : Vrin, 1975.
3. Paris : Stock, 1973.

talmudique) s'aperçoit de l'absence de deux jeunes étudiants, et voici ce qui s'en suit : «Quels livres lisez-vous en cachette la nuit ? demande le Gaon, répondez.» Le front baissé, très pâles, nous nous taisions. «Répondez, le cours ne commencera que lorsque vous aurez avoué la vérité. Voulez-vous commettre un péché supplémentaire en retardant l'étude du Talmud ?» C'était à Saül de parler et il l'a fait : «Rabbi, notre péché est grand, nous étudiions Spinoza.» En entendant le nom abominable, un grand murmure s'est élevé dans la salle. Caressant sa barbe majestueuse, le rabbi a réfléchi un temps qui nous a paru très long. «Vous n'êtes plus mes élèves, je vous délivre de votre serment, vous pouvez aller dans une autre école, étudier le Talmud dans un but lucratif et lire tous les Spinoza qui vous tomberont sous la main. Le monde ne manque pas de renégats ! Allez, je communiquerai à vos parents la raison de votre renvoi.»

Cette scène ne se passe pas au moyen âge, elle se passe entre les deux guerres. La limite et la référence à Spinoza là n'est pas mal venue. C'est une limite éthique. Car s'il faut avec Freud et Lacan soutenir que le Juif est celui qui sait lire et qui de ce fait ne faillit jamais au séisme de la vérité, cela ne peut se faire sans ajouter que pour le Talmudiste, cette vérité ne peut s'énoncer qu'en hébreu, et l'hébreu, c'est la Torah. Autrement dit le talmudiste n'utilise son savoir-lire qu'à ce qu'il a privilégié comme texte, découpé dans le symbolique. Si bien que cette opération a pour effet d'instituer la Torah comme grand Autre non barré. Je dirai qu'elle institue un grand Autre encerclé, cercle qui fait trou dans le symbolique, mais de façon telle que tout se passe comme si tout l'extérieur du trou était à l'intérieur.

Ceci étant, la Torah n'est pas le trésor des signifiants, en tout cas pas un trésor d'une inépuisable corne d'abondance, mais une simple mine aux ressources limitées. Toutefois cette découpe qui sépare une langue de toutes les autres n'est que l'expression de ce qui ne va pas cesser de se répéter dans le Talmud, de ce à quoi les talmudistes ne vont pas cesser de s'employer, à savoir couper, séparer, retrancher, produire de la différence, en tant que c'est cette séparation qui fonde l'Alliance, inscrite dans le corps de l'homme par cette coupure qu'est la circoncision, fondant l'élection et dans la foulée l'antisémitisme, puisqu'il s'agit là d'un mode de jouissance que l'autre ne peut pas accepter.

Alors que transmettaient les talmudistes à leurs élèves ? Le projet talmudique explicitement avoué était de construire une haie autour de la Torah. Et de fait, l'opération Mischna plus Gemara plus commentaires de Rachi plus commentaires de Maïmonide plus commentaires de tous les maîtres du moyen âge visait l'enfouissement de la Torah.

Dans les écoles talmudiques, ce qu'on étudie, ce sont les commentaires, et la Torah, on y accède par le jeu des citations. Certes, elle est régulièrement lue trois fois par semaine, mais dans un registre qui n'est pas celui de l'étude mais celui de la prière. Et c'est un phénomène tout à fait extraordinaire : sans que jamais cette lecture produise les effets qu'on serait en droit d'en attendre. Peut-être est-ce parce qu'elle n'est pas lue mais chantée, vocalisée. Là, la fonction du chant et de la musique comme occultation du sens mériterait qu'on s'y attarde.

Un exemple toutefois : depuis toujours, pour la fête de Pâques, les Juifs lisent un texte qui n'est pas la Torah mais la Haggadah. La fête de Pâques est traditionnellement (j'insiste sur ce mot) la fête célébrée en souvenir de la sortie précipitée hors d'Egypte. Ça, c'est ce que raconte la Haggadah y ajoutant même qu'à Pâques on doit manger des azymes en souvenir du pain qui, du fait de la fuite, n'aurait pas eu le temps de lever.

Or, le texte de la Torah, pourtant régulièrement lu, mais pas commenté, indique tout autre chose. C'est, selon le Livre de l'Exode, dix jours avant la fuite que Dieu institue la célébration de la Pâque et l'obligation de manger des azymes. Et s'il l'ordonne, ce n'est pas pour célébrer la sortie d'Egypte, mais en mémoire du meurtre des premier-nés égyptiens.

Je pourrai sur ce point, si on a le temps tout à l'heure, vous dire quel a été à mon sens le moment du retour de ce refoulé dans le discours antisémite.

En tout cas une fois de plus il s'avère que la religion, ça commence quand on ne lit pas les textes.

Mais revenons à l'écrit et à l'oral. Pour les talmudistes, il ne fait aucun doute que la transmission, c'est l'affaire du registre oral, Gérard Haddad vous l'a dit tout à l'heure. Ce pourquoi ils s'opposèrent d'abord violemment à l'écriture du Talmud et n'en acceptèrent la rédaction que lorsque la dispersion et les persécutions menaçaient de tout faire disparaître. C'est la proximité de la mort qui imposa le recours à l'écrit. Mais pour Rabbi Eléazar par exemple, écrire, c'est oublier.

Si ça se transmet dans le registre de l'oral, rien d'étonnant alors à ce que l'appartenance au peuple juif se transmette par la mère. Mais c'est l'appartenance qui se transmet par la mère, pas le signifiant. L'appartenance à la communauté analytique se transmet par l'analyste en position de mère dans le transfert. La transmission de la psychanalyse, ce n'est pas le même problème que l'appartenance à la communauté analytique, à l'I.P.A., à l'École. Mais l'appartenance, c'est quelque chose qui se transmet aussi. Je n'ai pas le temps d'en dire beaucoup plus sur ce point, mais je voulais au moins dire cela pour répondre à l'exposé de Jacques-Alain Miller et lui dire que, du fait de ce que j'avance là, le passage d'une tradition psychanalytique à une transmission de la psychanalyse, ce n'est pas quelque chose qu'il faut envisager de façon diachronique.

Sur ce point, l'histoire du judaïsme témoigne au moins de ceci qu'on peut, comme Freud, se sentir appartenir au peuple juif sans être talmudiste.

Cette distinction faite, le rêve de Rab'Achi que je vous rapportais au début de cet exposé était aussi à entendre comme un rêve sur la transmission. Il y est manifeste que c'est dans son rêve, par son rêve que Rab'Achi apprend par quel côté il faut manger le pain. Manassé, c'est lui, avec son ambivalence à l'égard du monothéisme, et ce que son rêve indique, c'est qu'il sait ce qu'il dit ne pas savoir.

Comment mieux dire de façon plus ramassée et plus concise qu'en fait de transmission il n'y a que ce que le sujet se transmet de lui-même à lui-même par le biais de ses repères identificatoires. Or, le talmudiste s'identifie à la Torah, à sa mère, et c'est pourquoi le Cantique des Cantiques fait du Juif une femme, la femme de Dieu. Il s'identifie à une mère qui est la Tora comme corps, et ce qu'il se transmet, c'est ce que dit ce corps, et ce qu'il dit, c'est ce que Dieu désire, désir que Dieu énonce entre les lettres de son dire, ce pourquoi le Dieu des Juifs est éminemment le *dieur*, mais qui finalement pourrait être ramené à ceci : *Je vous distingue d'entre les peuples pour que vous soyez purs parmi les impurs, pour que vous soyez casher, et si vous me demandez pourquoi je fais ça, je vous répondrai comme le loup du conte :* c'est pour mieux vous manger, mes enfants.

Un mot pour finir : quelque chose de tout cela s'est transmis à Freud qui l'autorisait à fonder dans sa judéité l'émergence de la psychanalyse ; on en a plusieurs témoignages, notamment dans la correspondance avec Karl Abraham ; ce ne peut être que par le mot d'esprit ; le mot d'esprit juif qui se spécifie d'être toujours la forme la plus épurée d'une des multiples méthodes talmudiques. Ainsi, pour prévenir une question à laquelle de toute façon je ne peux pas répondre, je me suis demandé : «De quoi parles-tu ? du Talmud. Quand tu me dis que tu parles du Talmud, c'est pour que je croie que tu parles de l'inconscient. Mais je sais bien que tu parles du Talmud. Alors pourquoi tu mens ?»

La séance est présidée par Philippe Julien

TRANSMISSION ET DISCOURS DE M. VALDEMAR

par GÉRARD HADDAD

I

Peut-être n'est-il pas maladroit, me suis-je dit, d'intervenir dans le débat de ce Congrès par le biais suivant : comment le problème de la transmission se règle-t-il dans les autres discours que celui de la psychanalyse ?

Cette question me semble créer immédiatement une coupure entre deux espèces de discours :

a) Ceux pour qui la question de la transmission est comme un lieu de haute tension, ayant fonction de pomme de discorde, à partir duquel schismes et excommunications vont foisonner. Il y a donc des discours qui d'évoquer leur perpétuation s'angoissent et c'est précisément le cas des discours religieux — ceux sur lesquels nous allons aujourd'hui nous attarder et plus spécifiquement sur le discours talmudique;

b) Ceux, au contraire, qui paraissent sur ce point beaucoup plus paisibles, soit qu'ils semblent se moquer de leur perpétuation soit que celle-ci leur paraisse assurée. C'est le cas des sciences, c'est aussi celui de l'Université. Dans une moindre mesure les grandes philosophies — les grandes écoles grecques par exemple de l'Académie ou du Lycée — si elles n'ont pas été toujours à l'abri de ces drames n'ont pas donné, à ce sujet, dans la démesure. Si enfin l'hystérie est d'abord un discours, celui-ci semble se reproduire tout à fait efficacement et sans grand effort apparent.

Pourquoi donc un discours — du moins les individus qui s'en font les vecteurs — s'angoisserait-il au sujet de sa transmission ?

Les talmudistes nous proposent une réponse précise à cette question : se considérant comme les dépositaires d'un enseignement (la Torah) transmis de génération en génération depuis Moïse, leur angoisse provient de cette constatation, réelle ou imaginaire, que cet enseignement au cours de sa transmission est frappé d'une dégradation vertigineuse, d'une entropie élevée. La chose a été formulée avec le plus d'éloquence par R. Eliézer au début de notre ère qui disait sur son lit de mort :

«J'ai beaucoup appris et j'ai beaucoup enseigné de Torah... Et pourtant du grand savoir que mes maîtres voulurent me prodiguer je n'ai même pas réussi à recueillir ce qu'un chien recueille en lapant l'eau de la mer. J'ai enseigné beaucoup de Torah et pourtant mes élèves ne m'ont pas enlevé plus que retire un bâtonnet que l'on trempe dans un œuf.[1]»

1. A relire ce texte de R. Eliézer, il nous apparaît aujourd'hui évident qu'il ne signifie rien d'autre que ceci : il n'y a pas de transmission de la Torah. A rapprocher, évidemment, du discours de clôture de Lacan à ce même Congrès.

Il est bien évident que la physique, de se transmettre de Galilée à Einstein, voire même au plus anonyme chercheur du *CNRS* d'aujourd'hui, ne connaît pas une telle infortune, au contraire.

C'est donc autour de ce point — pourquoi certaines doctrines sont-elles confrontées à ce problème de leur dégradation ? — que nous allons centrer notre exposé d'aujourd'hui.

Quelle serait dans cette optique la situation de la psychanalyse ? Apparemment elle appartient par beaucoup de traits à la première catégorie : la transmission n'a-t-elle pas toujours constitué une pomme de discorde, une cause de scission, des premiers temps héroïques au nôtre qui ne l'est peut-être pas moins ?

Si on relit les textes que Lacan a précisément consacrés à cette question, on ne peut qu'être frappé par la sorte de rage angoissée qui les traverse, par sa déclaration répétée qu'il a échoué dans son enseignement — ce que beaucoup prennent pour un mouvement d'humeur ou de coquetterie. Ce qui est en tout cas certain pour nous c'est que de s'être transmise de Freud à Lacan, la psychanalyse, pour le moins, ne s'est pas dégradée, statut qui la rapprocherait de la science. Mais deux noms c'est peut-être un peu juste pour en décider et il en faudrait au moins un troisième pour que la balance penche du «bon côté.» (On sait combien cette question du «troisième homme» agite les esprits...). Donc, au bénéfice du doute, la psychanalyse serait à mi-chemin entre la religion et la science.

Avant de clore ces préliminaires je voudrais vous proposer l'analogie suivante entre discours et être vivant : tous deux se ressembleraient de posséder deux fonctions, celles que Weismann a défini comme *soma* et *germen* c'est-à-dire d'une part, une existence temporellement limitée, appelée à un certain nombre de tâches mais en définitive secondaires par rapport à celle de perpétuer l'espèce. On sait que Freud a été séduit par cette présentation des choses qu'il reprend dans son *Au-delà du principe du plaisir* pour conforter sa distinction entre Eros et Thanatos.

Quelque chose donc de semblable pourrait être relevé au niveau des discours qui ont certes à opérer à leur tâche — fût-elle funeste — mais qui ont aussi à se transmettre, c'est-à-dire à se reproduire. Les discours seraient donc en proie à une sorte de *Sexualtrieb*. L'assimilation transmission-reproduction ouvre évidemment de curieuses perspectives : pour l'être parlant, cette affaire de se reproduire est régulée par la castration, c'est-à-dire la chicane d'un échec radical préalable avec les effets d'angoisse que l'on sait. Il y a donc des discours qui éprouvent l'angoisse de castration, pour qui la question de la transmission est une affaire d'Oedipe.

Le discours qui est le plus sensible à cette angoisse de mort est à mon avis le judaïsme, religion qui a donné le meilleur d'elle-même dans un gigantesque ouvrage, le Talmud, ouvrage qui se trouve avoir le rapport le plus direct avec notre problème de transmission, son titre même signifiant quelque chose comme cela : enseigner, transmettre. Nous allons examiner comment il règle cette question.

II

Le Talmud se donne donc pour tâche de transmettre dans les meilleures conditions

l'enseignement de Moïse[1] que je résumerai ici d'une formule à la manière de Hillel : Votre salut c'est la Loi. Si vous ne la perdez pas de vue, vous pouvez vous en tirer, si vous la rejetez il vous arrivera de sacrés ennuis.

La doctrine mosaïque a une bien longue histoire depuis le Sinaï, que je vous propose de séparer en deux grandes périodes : avant l'exil de Babylone, après cet exil.

Avant Babylone la transmission était assurée par l'institution du prophétisme. Les prophètes nous ont laissé certes de merveilleux textes mais il faut reconnaître que leur art didactique était sommaire si leur rhétorique était superbe. Cet art didactique n'était au fond rien d'autre que l'alternative de la carotte et du bâton : faites ce que le Maître a dit vous serez récompensés, désobéissez vous serez durement châtiés ! Méthode en définitive proche des techniques pavloviennes et des thérapeutiques comportementales, dont le résultat fut désastreux : disparition sans trace du royaume d'Israël et celui de Juda fut tout proche du même destin.

Un homme allait éviter le naufrage complet, Ezra qui prit en charge le destin du peuple hébreu après le retour de Babylone et voulut l'asseoir sur une base plus consistante. Laquelle ? celle-là, d'apparence dérisoire, la lecture.

Après avoir liquidé le prophétisme, Ezra va forger un art nouveau de la transmission reposant tout entier sur la lecture et l'étude d'un texte référentiel : le Pentateuque de Moïse. Du même coup, il initie un art nouveau que l'on peut désigner d'un terme emprunté à la *Proposition d'Octobre 1967 : savoir textuel* lequel dans ce cas précis s'appelle le *Midrash,* d'une racine qui ne signifie rien d'autre qu'interpréter.

Ezra fut le point d'origine d'une grande aventure spirituelle se déployant sur dix siècles environ, (à cheval sur le début de notre ère), aventure justement consignée dans le Talmud et dans quelques autres ouvrages moins importants.

Cette œuvre fut menée à bien par une secte ou un courant de pensée qui se réclamait d'Ezra : les Pharisiens. Ce terme a été connoté péjorativement par le christianisme; il n'en reste pas moins que si le judaïsme survit encore de nos jours, c'est à ces Pharisiens qu'on le doit. Leur doctrine s'identifie d'ailleurs aujourd'hui au judaïsme lui-même, les autres sectes juives : Saducéens, Esséniens ayant depuis des lustres sombré dans les remous de l'Histoire. Les maîtres pharisiens (Hillel, Yohanan ben Zakaï, Akiba) étaient des hommes d'exception et la haine chrétienne à leur égard résulte peut-être de ce que leur enseignement était le seul à faire poids contre celui de Jésus.

L'enseignement pharisien visait à pallier la dégradation du message mosaïque qu'ils percevaient tragiquement comme en témoigne la citation faite plus haut, d'un des maîtres pharisiens, R. Eliezer.

Cette perception tragique provenait aussi de la représentation qu'ils se faisaient de l'objet à transmettre : la Torah. La Torah, est-il dit dans le traité Sanhedrin, c'est le néant, l'abîme :

> «Pourquoi la Torah est-elle appelée *touchia* ? c'est-à-dire l'abîme ? Parce que ce sont des paroles comme l'abîme et pourtant sur elle (et donc sur l'abîme) repose le monde.»

---

1. Puisqu'ici Moïse est évoqué, ouvrons une parenthèse au sujet de *Moïse et le monothéisme.* Ce texte de Freud s'ouvre par la phrase : «Déposséder un peuple de l'homme qu'il célèbre comme le plus grand de ses fils est une tâche sans agrément et qu'on n'accomplit pas d'un cœur léger» dans laquelle il semble comme s'excuser de la peine qu'il va causer aux juifs par sa thèse : Moïse-égyptien. Or, pour qui connaît un peu le Talmud, cette appréhension est sans fondement. En effet la plupart des grands maîtres talmudiques c'est-à-dire les bâtisseurs, après Moïse, du judaïsme n'étaient pas d'origine juive. Les successeurs d'Ezra, Abtalion et Schemaya sont présentés comme descendants de Nabuchodonosor l'exterminateur de Jérusalem, R. Akiba, R. Meïr, deux étoiles de première grandeur étaient aussi fils de convertis. Il y a de nombreux autres exemples. Le Talmud non seulement ne cache pas ces faits mais les souligne avec une certaine jubilation comme vérification de sa vocation universaliste. Aussi l'idée de Moïse égyptien aurait certainement ravi les docteurs du Talmud.

Se confronter à cet abîme est chose périlleuse — le Talmud en fournit de nombreux exemples — mais celui qui résiste à l'expérience en sort trempé comme l'acier. Le sage talmudique est cet homme indestructible «comme un marteau qui casse les rochers.» Il est clair, dans cette problématique, que ce qu'il s'agit de transmettre dans la tradition talmudique n'est pas, en premier lieu, une certaine quantité de savoir mais une certaine qualité d'être. C'est à cet effet que fut élaboré le dispositif didactique complexe que je vais m'efforcer de décrire.

III

La pédagogie talmudique authentique est comparable à une autre, celle du Zen, qui nous est curieusement plus familière de ce que Lacan en a parlé pour la caractériser du trait suivant : le maître n'enseigne à l'élève que lorsque celui-ci est sur le point de trouver la réponse.

Ce principe fondamental enveloppe l'édifice tout entier, lequel me paraît reposer sur deux colonnes maîtresses :

— le lien social particulier qui unit la collectivité des maîtres et des élèves;

— l'existence d'un double enseignement.

Mais avant d'aborder ces deux points fondamentaux je voudrais rapporter quelques conseils préliminaires que donne le Talmud à qui veut s'instruire :

a) éviter l'isolement et rechercher un environnement culturel satisfaisant. «Ne pense pas, dit le Talmud, que la Science viendra vers toi ni que tes collègues te mettront au courant et surtout ne te suffis pas de ton discernement.»

b) Par ailleurs il convient, pour un étudiant, d'éviter les tentations de l'éclectisme. On se choisit l'Ecole qu'on veut, mais à partir de là il convient de jouer le jeu, ne pas glaner sur un point l'enseignement d'une école et sur un autre celui de l'école rivale parce qu'il nous plaît ou nous convient davantage. Une telle attitude présente pour l'étudiant le risque de lui faire rater la cohérence interne d'un enseignement. En somme le Talmud condamne par avance les rêves syncrétiques où, par exemple Freud, Marx et Pavlov feraient ami-ami;

c) Enfin dernier conseil préliminaire, l'organisation de fréquents «congrès», plus précisément trois fois l'an. Quelle est la fonction de ces «congrès» ? Apprendre et s'enseigner les uns les autres mais aussi — et ceci est avancé en premier — pour se faire voir... De qui ? de Dieu. Il semble aussi, dans l'optique talmudique, que de tels forums sont indispensables en cela probablement qu'ils relativent un peu les délires individuels.

Venons-en à présent aux deux points forts que nous citions plus haut, de cette doctrine didactique et en premier lieu sur la nature du lien maître-élèves.

Ce lien s'appuie sur un triangle dont les trois sommets sont : un étudiant donné, le compagnon d'étude de cet *ego*, ce couple d'étudiants se référant à un maître.

Ce trio va donc engager le ballet didactique dont il est évident qu'il aura une topologie de tresse, ressort probable de son efficacité.

Donc pas d'enseignement sans maître : «Fais-toi un maître !» dit le Talmud qui récuse l'autodidactisme. Je crois pouvoir dire que cet impératif recouvre une affirmation à savoir que l'enseignement talmudique ne peut se déployer que dans la dimension du transfert et qu'il comporte dans son cursus quelque chose d'analogue à l'analyse du transfert.

Plus original pour nous est peut-être l'existence du binôme ego-compagnon d'étude : le Talmud s'étudie et se réfléchit à deux. C'est avec son compagnon, cet autre soi-même, qu'on défriche un texte nouveau avant de rencontrer son maître, puis qu'on y réfléchira après

l'intervention de celui-ci. Pour souligner l'importance accordée à cette étude à deux, le Talmud emploie la forte formule : «Paye-toi (s'il le faut) un compagnon d'étude.»

A un certain moment ce triangle va se dissoudre ou plutôt s'aplatir : l'étudiant est coopté comme maître mais il continuera d'étudier avec un compagnon d'étude — qui peut dans certains cas être son ancien maître. Du même coup il va donner naissance à de nouveaux triangles puisque l'ancien étudiant va désormais avoir la charge de conduire lui-même un certain nombre d'élèves organisés en binômes. Ici, devenir *rabbi*, maître, n'est pas comme dans l'Université la sanction d'un cursus, elle est une exigence impérative pour celui qui un jour fut mordu par le désir de savoir : «Si j'ai beaucoup appris de mes maîtres, dit un rédacteur du Talmud, j'ai appris plus encore de mes compagnons d'étude mais de mes élèves beaucoup plus que de mes maîtres et compagnons réunis.» Avoir des élèves est par conséquent le mode privilégié pour s'instruire.

L'autre point fondamental de cette pédagogie, le double enseignement, constitue en fait le dogme fondamental des Pharisiens. Il peut se formuler ainsi : tout enseignement, et à fortiori l'enseignement de Moïse, est double. il comprend :

a) d'une part un corpus d'écrit aussi succinct que possible qui est à la fois référence et support de la doctrine en même temps qu'aiguillon pour la réflexion (ce terme d'aiguillon, *malmad* en hébreu, a été choisi parce qu'il fait équivoque avec *limoud*, l'étude). Cet écrit référentiel ou canonique, la Torah, a été rédigé par Moïse à la fin de ses jours et remis à son disciple Josué.

b) En même temps qu'il remettait cet écrit, Moïse d'après les Pharisiens, l'a accompagné d'un *enseignement oral* commentant, précisant, complétant le sens de son écrit. Il aurait aussi interdit que cet enseignement oral fut mis par écrit[1].

Dans le même temps les Pharisiens affirment que ces deux enseignements, l'écrit et l'oral, ne sont en fait qu'un seul, portant le même nom, Torah existant sous deux modalités «suivant l'écrit», «suivant la bouche.» Il est clair pour nous qu'avec cette aporie, les pharisiens posaient le problème de la double inscription qu'implique un enseignement non universitaire : dire qu'il est double tout en étant unique, c'est dire évidemment que cet enseignement a la topologie d'une bande de Moebius.

Une parabole, merveilleuse à mon avis, illustre ce dogme pharisien, parabole qui a la rigueur d'une démonstration mathématique.

Le grand Hillel reçoit un jour la visite d'un païen désirant se convertir au judaïsme. Ce païen met une condition à sa candidature. Il ne veut être enseigné que dans l'enseignement écrit n'accordant aucune confiance à celui oral qui n'est que traditions et balivernes.

Hillel accepte et lui donne un premier cours qu'il consacre à enseigner l'alphabet au candidat : tel signe s'appelle *aleph*, tel autre *bet*, etc.

Le jour suivant, seconde leçon revisant la première : tel signe s'appelle *bet*, tel autre *aleph*. Le païen explose :

«Tu te moques de moi, hier tu m'as enseigné que cette lettre était *aleph* et non celle-ci.

— Tu vois bien, lui dit Hillel en riant, que pour apprendre il te faut faire foi en ma parole et que l'écriture sans la parole ne se soutient pas.»

Sans enseignement oral, peu ou prou, toute étude est en effet frappée d'impossibilité et c'est parce que l'enseignement oral des scribes égyptiens avait été perdu qu'il a fallu attendre Champollion pour déchiffrer les hiéroglyphes.

---

1. Notons que cet enseignement oral était fait en langue vulgaire l'araméen, tandis que l'enseignement écrit l'était en langue sacrée, l'hébreu. L'Eglise répètera plus tard cette opposition avec l'emploi parallèle du latin et du roman.

Cette question du double enseignement, des rapports complexes entre écrit et oral me paraît le point crucial de toute cette problématique talmudique de la transmission. Nous avons dit — thèse couramment admise — qu'Ezra avait initié ce champ afin d'assurer une meilleure transmission, une perpétuation plus assurée du peuple juif que la conquête de Nabuchodonosor avait mis à un doigt de sa disparition totale. Son intervention visait donc à renforcer le mécanisme de l'identification primaire.

Dans une précédente intervention, aux Journées de Lille sur l'identification, j'avais avancé que l'identification primaire découlait pour le sujet d'avoir un jour littéralement mangé de l'écriture sacrée puis de répéter jour après jour cette opération par un substitut, celui de lire cette écriture sacrée*.

Il semble qu'Ezra puis les Pharisiens et en particulier Yohanan ben Zakaï avaient compris la raison de l'échec des prophètes, lesquels voulaient par la force faire manger le livre de Moïse aux hébreux. Les métaphores culinaires à propos de la Loi, la Torah, sont nombreuses, chez Isaïe par exemple, où elle est appelée eau qui seule désaltère, arbre de l'Eden, etc... Or les hébreux trouvaient ce mets immangeable, ça provoquait sur eux une répulsion incoercible. Ils auraient préféré même retourner en Egypte manger du poisson. Peut-être peut-on avancer que l'idée pharisienne était de faire passer la pilule en la mélangeant justement à l'enseignement oral. Si l'on considère en effet le travail que le Talmud effectue sur le texte biblique, on est en droit de le comparer à un véritable déchiquetage, annulant au passage tous les effets de récit, de contexte afin de faciliter sa dévoration, son incorporation.

Lacan a comparé un jour le commentaire oral d'un écrit à du beurre que l'on viendrait tartiner sur un mets indigeste. Le Talmud serait donc, d'une certaine manière, ce beurre sur l'écrit sacré qu'il faut avaler. Quant à ce qui fait qu'un écrit sacré, canonique, provoque cet effet de répulsion, c'est ce que je me propose d'éclairer dans un instant.

IV

Je voudrais auparavant traiter une autre question tout à fait à la mode de notre époque — celle où le principe du plaisir, d'avoir été énoncé par Freud, semble en avoir trouvé comme une vigueur redoublée. Voici cette question : pourquoi se donner tout ce mal ? De plus, dans le cas du Talmud, pour un enseignement gratuit, sans utilité apparente, n'y a-t-il pas là comme la vanité des vanités ?

Peut-être, mais les vanités étant ce qu'elles sont, la société des hommes ne peut pas s'économiser cette tâche. L'opinion du Talmud est en effet que l'enseignement est le fondement du lien social comme l'illustre cette anecdote :

Trois rabbis arrivent dans une ville où ils ne trouvent aucune trace d'enseignement. Ils demandent à être reçus par les autorités de cette ville. (A l'époque on ne disait pas conseil municipal mais «gardiens de la cité.»)

«Ce sont ces gens les gardiens de la cité ? Non, ils en sont les destructeurs.

— Qui sont donc les gardiens de la cité ?

— Les écrivains, les professeurs qui instruisent la jeunesse.»

On peut poser aussi la même question d'une autre manière : qu'est-ce qui motive un discours de vouloir se perpétuer ? Il n'est pas interdit ici d'évoquer Aristote et d'avancer ceci : c'est que ce discours se fait une représentation particulière du Bien.

---

* *Lettres de l'École Freudienne,* n° 22 ; Gérard Haddad : «Identification primaire et trait unaire.»

Le Talmud a effectivement une idée très précise de la nature de ce Bien et nous la présente sous forme de parabole :

Un païen s'étonne auprès d'un rabbi :

«Pourquoi vous donnez-vous tout ce mal dans l'étude ? Il doit y avoir un monumental gain là-dedans.

— Certainement, dit le rabbi, ce gain c'est notre paradis.

— Ce paradis doit être fabuleux, j'aimerais le visiter.

— D'accord, je viendrai vous chercher ce soir dans votre rêve.»

En effet le rabbi vient chercher le païen dans son rêve pour le conduire devant une modeste bâtisse : «Voilà notre paradis, dit-il fièrement, entrons.» Que voient-ils dans l'unique salle mal éclairée par une chandelle ? Un vieillard penché sur un volumineux livre :

«C'est R. Akiba le plus grand de nos maîtres après Moïse et il est au paradis.

— Mais, explose le païen, vous vous moquez de moi. D'abord ce paradis est minable, ensuite cet homme a dû étudier toute sa vie et à présent il continue !

— Mais justement c'est cela sa récompense. A présent il comprend enfin ce qu'il lit.»

Le Bien c'est donc cela, comprendre ce qu'on lit, cela signifie que pour l'homme, l'écrit est une énigme à peu près indéchiffrable. Ceci n'empêche pas qu'un sujet n'a rien de mieux à faire durant sa vie que d'interroger sans espoir cette énigme en quête de son mi-dit, voire de quart-dit, de son *epsilon* de dit.

Le paradis juif, comme tous les paradis et tous les messianismes c'est la suppression de la fameuse barre. La supériorité du Talmud à travers cette parabole, c'est de localiser très précisément le lieu de cette barre, au lieu du langage et plus précisément de l'écrit.

V

A un certain titre, le Talmud incarne un paradoxe, une contradiction insoluble. Il se soutient en effet de la nécessité structurale d'un enseignement oral sans lequel la brèche ouverte par un discours se referme. Le Talmud a été autrefois cet enseignement oral, il est aujourd'hui et depuis quinze siècles un majestueux écrit.

Pourquoi ce renoncement à sa raison d'être, à cet échec en somme ? Parce que le péril devenait immense, conséquence des persécutions et de l'errance du peuple juif de voir l'enseignement qu'il portait, disparaître.

Il semble aujourd'hui que la crainte des Pharisiens, à savoir que sans enseignement oral tout enseignement se fige, s'est trouvé confirmé. L'esprit talmudique, esprit d'ouverture, s'est incontestablement rigidifié laissant place au formalisme, à la casuistique et finalement à un rituel, il faut le dire souvent absurde. Les Pharisiens ont été contraint à ce sabordage qu'était la mise par écrit de leur parole; il en est, en partie, résulté qu'à la richesse du discours vivant, est venu se substituer la pétrification d'un rituel.

C'est un processus que l'on pourrait qualifier d'obsessionnalisation et peut-être cela nous éclaire-t-il sur le mécanisme de formation de la névrose obsessionnelle qui serait en somme déclenchée par carence d'enseignement oral.

Qu'est-ce que le rituel ? C'est à mes yeux une lettre que l'esprit a quitté ou plutôt une lettre où l'esprit est venu s'enkyster comme dans la coquille close d'une vérité scellée. Cette vérité désormais va parler avec des effets de ventriloquie, dans les symptômes, dans les délires à l'insu du sujet.

Elle va s'emparer de sa langue et la faire mouvoir et la barrière des lèvres ne pourra rien

pour arrêter le lapsus qui est comme un mot d'outre-tombe. C'est là en effet que je voulais en venir, à cette extraordinaire fiction poétique inventée par Poe (et rappelée par Lacan) dans son histoire de M. Valdemar. Je vous en rappelle l'argument : M. Valdemar à l'instant précédant sa mort se fait hypnotiser et trépasse dans cet état. L'hypnose permettra pendant sept mois, d'une part au corps de ne pas se décomposer, d'autre part le cadavre peut encore parler. Dès que cesse l'hypnose le corps tombe immédiatement dans une totale putréfaction liquidienne.

Mettre par écrit un enseignement — et tout enseignement est par essence oral — parce que sa disparition le menace c'est d'une certaine manière créer une situation analogue à celle de M. Valdemar sous hypnose.

Cette situation apparemment extraordinaire recouvre une réalité banale. L'histoire de M. Valdemar pourrait bien se comprendre comme celle d'un individu désirant que sa parole résonne encore après sa mort. Il existe pour cela un moyen ancestral : écrire un testament (auquel les progrès de l'électronique n'ont pas réussi à substituer la bande de magnétophone).

Les talmudistes se sont trouvés à un moment dans la même situation que M. Valdemar, au bord de l'agonie, à la différence que le héros de Poë contrairement aux talmudistes n'avait pas grand' chose à dire. Ils ont alors rédigé leurs travaux. Ils retrouvaient là le réflexe du maître originel Moïse, qui avant de mourir rédigea son Pentateuque. Il en sera de même plus tard pour tous les grands écrits prophétiques, l'ensemble finissant par constituer ce qu'on appelle, à mon avis très pertinemment un Testament.

Il n'est pas impossible que les disciples de Jésus se soient trouvés devant le même problème de dégradation d'un enseignement et contraints à sa rédaction en un second testament.

L'hypothèse que je file là, est donc que les textes dits sacrés ou canoniques auraient un statut équivalent au discours de M. Valdemar maintenu en état d'hypnose mais déjà mort.

En d'autres termes, ma distinction de départ entre discours pour qui la question de leur transmission est angoissante et les autres se transformerait en ceci : les discours de la première catégorie, religieux pour la plupart, ont comme référence des textes sacrés dont le statut évoque le discours de M. Valdemar. D'où évidemment l'angoisse, d'où la réticence obstinée des Hébreux à manger le livre équivalent du corps du père en situation de putréfaction.

Dans cette rubrique du discours valdemarien peuvent être regroupés la religion hébraïque, le discours talmudique, le christianisme, l'Islam, bien d'autres encore, marxiste en particulier, j'en passe. Malheur si on pouvait réveiller M. Valdemar, l'édifice dans son entier se putréfierait.

Peut-on considérer le discours analytique comme valdemarien ? On est tenté de le faire. Lacan n'a-t-il pas affirmé que Freud avait embaumé sa doctrine afin que la lettre s'en perpétue puisque manifestement les disciples n'étaient pas à la hauteur de son esprit ?

Eh bien, je ne crois pas que la psychanalyse soit un discours valdemarien bien qu'elle en ait à peu près tous les caractères. Si elle s'est maintenue dans la vénération des fondateurs j'ai le sentiment qu'elle est d'une autre nature, d'une autre nature aussi que la science. Elle est à mes yeux ce discours élastique capable d'être à l'affût de ce qui est appelé à naître, sans perdre le contact de ce qui brilla un jour sur le continent à l'Autre, aujourd'hui humus et dont elle ne devrait pas hésiter à se nourrir. Le seul en tout cas pour qui la transmission orale ne peut être abolie, sous cette forme particulière qu'est pour chaque analyste sa propre analyse.

NOEUDIPE

par ERIK PORGE

La référence au complexe d'Oedipe est un fait du discours analytique. La question d'où je suis parti est : existe-t-il un rapport entre cette référence et *une* interprétation analytique ?

On peut commencer par s'étonner que quelque chose d'aussi bancal que l'Oedipe soit toujours une clé de voûte de la psychanalyse. Dans la Proposition de 1967[1], Lacan écrit : «Retirez l'Oedipe et la psychanalyse en extension devient tout entière justiciable du délire du président Schreber.» Lacan l'a suffisamment justifié en isolant à partir de l'Oedipe le signifiant «nom du père.»

L'OEDIPE, UN DIRE DE FREUD

Pourtant l'Oedipe de Freud est bien boîteux. Quoi de commun déjà entre la tragédie de Sophocle et *Totem et tabou.* Dans le premier cas, l'interdit précède la jouissance, tandis que dans *Totem et tabou* la jouissance précèderait l'interdit. Ce qui aboutit à une impasse logique, puisque pour expliquer ce meurtre du père dans *Totem et tabou*, Freud est obligé de poser une situation oedipienne au départ, donc un interdit dont le père est l'agent. Cela démontre qu'il est impossible de justifier l'origine de la loi, de la faire naître de quelque chose qui la précèderait. Impossible qui est le point de structure même de l'Oedipe, point où l'interdit et le désir se conjoignent en ce lieu du père mort. Le signifiant procède de l'*ex nihilo.* Mais cela il a fallu attendre Lacan pour le mettre en valeur. Ce réel, Freud, lui, l'éprouve seulement, en butant par exemple sur la question du «déclin» (comme on a traduit ce mot : *Untergang*) du complexe d'Oedipe[2]. Destruction ou refoulement ? se demande Freud. Il hésite. Mais la question est mal posée. En effet, s'il y a vraiment destruction, c'est en fait une destructuration puisque le complexe d'Oedipe joue chez Freud le rôle de structure. Si il est refoulé, dans ce cas il perdure (lié à la *Vatersehnsucht,* la nostalgie du père). C'est ce qu'implique le fait selon lequel le Surmoi est l'héritier du complexe d'Oedipe. Conséquence logique de ce que Freud avance dans *Totem et tabou :*

1. *Scilicet 1*, p. 27.
2. «Le déclin du complexe d'Oedipe.» In: *La vie sexuelle* : P.U.F.

«C'est le sentiment de culpabilité du fils qui a engendré les deux tabous du totémisme qui, pour cette raison, devaient se confondre avec les deux désirs refoulés du complexe d'Oedipe[2].»

Puisque c'est au complexe de castration qu'est dévolue l'efficacité du complexe d'Oedipe, son rôle dynamique, et pas seulement descriptif, en conséquence, le déclin du complexe d'Oedipe se présente, chez Freud, comme le déclin de la phase phallique.

Mais l'articulation du complexe d'Oedipe et de la phase phallique, dans l'article que j'ai cité, est un des maillons faibles du texte.

D'autre part, pour le garçon, Freud écrit :

«Le procès, — le déclin du complexe d'Oedipe — a sauvé l'organe génital. Il a détourné de lui le danger de sa perte et, d'un autre côté, il l'a paralysé, il a supprimé sa fonction.»

Dans la mesure où dans cet article, Freud lie la résolution du complexe d'Oedipe à la conservation de l'intérêt narcissique pour le pénis, il n'est pas étonnant que plus tard, dans «Analyse finie et infinie», il éprouve de la difficulté à aller au-delà du complexe de castration.

Pour la fille, le déclin du complexe d'Oedipe est encore plus problématique de l'aveu de Freud-même, puisque contrairement au garçon, le complexe de castration chez la fille est de départ et qu'il la mène au complexe d'Oedipe[2]. On ne voit plus dès lors ce qui ferait décliner, si on peut dire, ce dernier. Remarque qui peut nous suggérer que, peut-être, le complexe d'Oedipe est une création, sinon de la femme, puisqu'on ne sait pas ce que c'est, du moins de l'hystérique.

Je reprendrai cette indication à la fin.

Cette ébauche de critique interne du complexe d'Oedipe chez Freud nous impose de ne pas nous contenter d'une référence grossière à l'Oedipe, comme si, de prononcer ce nom magique, toutes les Sésame allaient s'ouvrir.

L'Oedipe doit être interprété. C'est un rêve de Freud, a dit Lacan, un contenu manifeste[3]. L'interpréter, c'est d'abord, pour moi, en faire un *dire* de Freud, pour reprendre la distinction du dire et du dit. «Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend», a écrit Lacan[4]. Le dire c'est ce qui fait nœud, il ex-siste aux dits. Derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend du complexe d'Oedipe, l'acte même d'avoir produit ces dits, ces signifiants, reste oublié, mais est essentiel à ce que ces dits se nouent, à ce que nous les reprenions à notre tour. Est-ce que le maintien aussi ferme par Freud du complexe d'Oedipe, malgré son caractère inachevé, imparfait, n'est pas pour nous un indice de cet oubli du dire ? Qu'on se souvienne de la façon paradoxale dont Freud repousse le terme de complexe d'Electre, que lui glisse Jung, afin de maintenir l'unicité du complexe d'Oedipe pour le garçon et la fille[5]. Il écrit :

«Nous avons donc l'impression que tout ce que nous avons dit du complexe d'Oedipe se rapporte strictement à l'enfant de sexe masculin et que nous avons donc le droit de refuser le nom de complexe d'Electre qui veut insister sur l'analogie entre les deux sexes.»

Dans cette affirmation paradoxale, l'important est que Freud maintient l'unicité du complexe d'Oedipe pour préserver la différence des sexes, leur dissymétrie.

Ce qui est à rapprocher, bien sûr, du primat du phallus pour les deux sexes — si tant est qu'on puisse dire *deux* sexes.

---

1. *Totem et tabou* : Payot, p. 165.
2. *La vie sexuelle*, p. 143.
3. *L'envers de la psychanalyse : Séminaire* 1969-70.
4. «L'étourdit.» In: *Scilicet 4*.
5. *La vie sexuelle*, p. 142.

Pour interpréter le complexe d'Oedipe, pas seulement comme dire de Freud mais élément du discours analytique, cela suppose deux conditions : que soient établis les signifiants ou la structure — c'est pareil — auxquels équivaut le complexe d'Oedipe et que soit écrite la formule d'un discours analytique. Dans ce discours[1] que je n'ai pas écrit au tableau mais que vous connaissez par cœur, le complexe d'Oedipe, a indiqué Lacan, fonctionnerait comme savoir, S_2, en position de vérité. A partir de quoi j'avance tout de suite la proposition que je vais essayer de développer devant vous : le complexe d'Oedipe supplée à la béance de *Il n'y a pas de rapport sexuel* qui s'écrive.

Il est remarquable que Freud, avec Oedipe, ait promu un nom propre pour désigner ce qu'il appelle ailleurs le complexe nucléaire des névroses. Nom qui supplée déjà dans le mythe à une absence de nom puisque ce furent les parents adoptifs d'Oedipe qui le nommèrent ainsi.

Or, ce qui fait la particularité du nom propre, par rapport au nom commun, c'est qu'il ne se soutient que de l'écrit. Lacan commente cela dans son séminaire sur l'identification[2].

D'autre part, il faut souligner que Freud a commencé par se référer à *une* version du mythe d'Oedipe, qui en comporte plusieurs, et une version écrite : la tragédie de Sophocle : *Oedipe-roi*. Il n'analyse pas les mythes d'Oedipe à la façon de Levi-Strauss, par comparaison des différentes versions d'un même mythe.

Ces remarques sont destinées à introduire ma première question : est-ce-que l'Oedipe, ça écrit le rapport sexuel ?

La question ne me semble pas hors de propos, à entendre la façon dont parfois on fait fonctionner l'Oedipe comme figure d'un rapport sexuel possible mais prohibé. Car la prohibition n'est pas l'impossible; c'en est la grimace, dirait Jean-Claude Milner[3].

Ce qui est rendu possible au contraire, c'est tout ce qui est interdit; par les dix commandements par exemple. Et on peut remarquer que justement dans les dix commandements, l'interdit de l'inceste n'est pas nommé.

Autrement dit, est-ce-que le complexe d'Oedipe nomme un rapport sexuel ?

Puisqu'on a des relations, mère-fils, père-fille, et que ces relations ont à faire au sexuel, la tentation est grande d'appeler cela des rapports sexuels. Quel rapport ? En l'occurrence, essentiellement le rapport mère-fils. Mais, est-ce un rapport sexuel ? Non. Car d'une part, le rapport est limité à une femme particulière, la mère, et d'autre part ce rapport n'est pas sexuel.

Certes, si pour le garçon toutes les femmes sont contaminées par la relation à la mère, la vérité de la relation à la femme, c'est le rapport à la mère. Mais c'est un fantasme que de faire l'équivalence de toutes les femmes avec sa mère. Sa mère, au garçon, est une femme entre autres, entre lui et les autres femmes.

On peut se demander si Freud ne succombe pas à un fantasme d'inscription du rapport sexuel quand il décrit, dans «La féminité», la relation mère-fils comme un modèle. Il écrit :

«Seulement la relation au fils apporte à la mère une satisfaction sans borne. Elle est la relation la plus parfaite, et dénuée d'ambivalence au plus haut degré... Le mariage n'est pas assuré avant que la femme ait réussi à faire de son homme, son enfant et à agir le rôle de la mère à son égard[4].»

---

1. $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{S}{S_1}$
2. Leçons de décembre 1961-janvier 1962.
3. *L'amour de la langue* : Paris, Seuil, 1978.
4. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* : Gallimard (Idées), p. 175 (Le passage est ici retraduit par E. Porge).

Cet exemple ne suffit pas cependant pour être certain que pour Freud, il se fut agi d'un rapport sexuel. Sauf à de rares endroits, Freud ne spécifie pas de *sexual* ce qu'il y a entre l'enfant et la mère, qu'il appelle tantôt *Wunsch, Liebe, Neigung, Impulse*, donc vœu, amour, inclination, impulsion. Et à partir de la deuxième topique, Freud parle de «l'investissement d'objet de la mère», qui «prend son départ du sein de la mère et montre l'exemple modèle d'un choix d'objets selon le type d'étayage.»

Au lieu d'un rapport sexuel à la mère, par conséquent, ce qui est nommable, c'est une *pulsion*, qui tient lieu de rapport à l'Autre, la mère; l'objet pulsionnel prenant sa valeur dans l'après-coup de la phase phallique.

La jouissance du corps de l'Autre est *a*-sexuée[1]. Par ailleurs Lacan écrit :

«La jouissance sexuelle emprunte son symbolisme à ce qui ne la concerne pas, à savoir la jouissance tant qu'elle est interdite par le principe de plaisir : pas trop de jouissance. La jouissance sexuelle n'a trouvé pour se structurer que la référence à l'interdit d'une jouissance qui est la jouissance mortelle. Elle ne rejoint la dimension du sexuel qu'à porter l'interdit sur le corps dont le corps propre sort, le corps de la mère[2].»

Il nous faut cependant encore lever une objection selon laquelle Freud écrirait un rapport sexuel. Cette objection, tout à fait valable, tient à un recouvrement par Freud de la question du non-rapport sexuel (la castration) et de l'identification à une des deux moitiés, homme ou femme, réparties selon la sex-ratio.

Pour Freud, la castration recouvre l'accession à une identité à son propre sexe, identité qui se traduit dans l'usage des termes : masculinité et féminité. Ce sont deux termes intégrés dans le concept de bi-sexualité.

Cette objection ne peut que nous faire regretter que Freud n'ait pas pu abandonner ce concept de bi-sexualité, qui de son propre aveu n'a pas fait ses preuves et ne s'est pas révélé fécond.

En reprenant un certain nombre de textes de Freud, il apparaît que ce concept de bi-sexualité repose sur trois pieds : la notion d'une symétrie homme-femme, analogue à celle de droite-gauche, devant-derrière; la présupposition d'une essence du masculin et du féminin, comme partie d'un tout; enfin un modèle biologique.

Autrement dit, ce concept de bi-sexualité fonctionne strictement comme analogue à une proposition qui dirait qu'il y a un rapport sexuel. C'est pourquoi les termes de masculin et féminin ne sont pas des concepts analytiques. On ne naît pas homme ou femme, on est dit homme ou femme. L'identification n'est pas l'identité.

Mais ici encore, il faut savoir lire Freud et ne pas se précipiter dans ses ornières. Freud a répété suffisamment fort que masculin et féminin sont des concepts qui se volatilisent[3], selon sa propre expression.

Aucun signifiant dernier ne peut venir à représenter l'homme ou la femme. L'opposition activité/passivité ne les représente que partiellement et encore n'assure-t-elle aucune garantie.

Freud, d'ailleurs, va plus loin lorsqu'il écrit : «Quelque chose dans la nature même de la pulsion sexuelle n'est pas favorabe à la réalisation de la pleine satisfaction[4].»

Remarque qu'il confirmera dans *Malaise dans la civilisation.*

Mais surtout, ce qui fait radicalement échec à toute symétrisation possible entre l'homme et la femme ou à la symétrie d'un tout-homme avec une toute-femme, c'est l'introduction par Freud de la fonction phallique. Fonction phallique qui rend dissymétriques pour l'homme

1. J. Lacan : *Encore* : Paris, Seuil, p. 13.
2. Séminaire du 17 mars 1971.
3. *Névrose, psychose et perversion* : Paris, P.U.F., p. 270.
4. *La vie sexuelle,* p. 64.

et la femme la modalité et la temporalité de leur rapport à la jouissance.

Certes, le phallus n'est pas toujours clairement distingué par Freud du pénis. Mais à lire Freud, c'est bien comme signifiant que fonctionne le phallus : il est signe d'une absence, d'un manque. C'est en tant que la mère n'a pas le pénis que le sujet fait l'épreuve de la castration, c'est-à-dire que le phallus vient à l'être.

Il supporte ce qui n'est pas là mais aussi il engendre ce qui n'est pas là, à l'origine, soit : le sujet, qu'il divise. C'est ce dont rend compte Freud dans son article «Ichspaltung»[1].

Ce que le phallus, comme signifiant du désir de l'Autre introduit comme partage, ce n'est pas le partage complémentaire que l'un l'aurait et l'autre ne l'aurait pas. Le phallus est pour chacun des sexes supplémentaire.

De sorte que selon la formule de Lacan[2], «l'homme n'est pas sans l'avoir et la femme est sans l'avoir.»

Le phallus ne détermine pas une bipartition mâle/femelle, mais détermine un choix entre l'être et l'avoir.

Une seule libido, la libido mâle. Un seul organe l'organe mâle joue un rôle, nous dit Freud. Propos qui ont scandalisé d'aucuns, ceux qui confondent phallus et pénis. Mais c'est méconnaître ce que Lacan a permis de renouvellement de la question de l'Un par sa lecture conjointe de Freud, du Parménide, de Frege et de la théorie des ensembles[3].

L'ECRITURE DE L'IMPOSSIBILITE DU RAPPORT SEXUEL

L'exigence de l'Un, nous dit Lacan, c'est de l'Autre qu'elle sort. Le Un ne tient que de l'essence du signifiant. «C'est de ce que tout signifiant, dit-il dans *Télévision,* du phonème à la phrase puisse servir de message chiffré qu'il se dégage comme objet et qu'on découvre que c'est lui qui fait que dans le monde de l'être parlant, il y a de l'Un, c'est-à-dire de l'élément, le *Stoicheion* grec[5].»

Pris comme nombre, le un est produit par le signifiant. Mais ce n'est pas le signifiant. On pourrait peut-être dire que c'est la référence, le réel du signifiant. En reprenant les exemples de Quine dans ses *Méthodes de Logique,* on peut dire que le nombre se soutient d'un jugement d'existence : «Les apôtres sont douze» par opposition au jugement d'attribution : «Les apôtres sont pieux.»

D'autre part, nous pensons un nombre en tant que membre d'une série. Et l'on sait que c'est sur l'arithmétique que Gödel a démontré son théorème de l'indécidabilité, reconnaissant par là le réel du dire du nombre[6].

Cela ne signifie pas que le Un soit en soi porteur du réel mais que pour trouver du réel il faut passer par le nombre, qui s'écrit en chiffres.

Est-ce-que tout ce qui n'est pas homme est femme et tout ce qui n'est pas femme est homme ?

Peut-on faire d'eux deux, deux sexes ? C'est ce qui est inaccessible. Un nombre est dit accessible de pouvoir être produit soit comme somme, soit comme exponentiation des nombres qui sont plus petits que lui.

---

1. «Le clivage du moi dans le processus de défense» (1938). In : *Nouvelle revue de psychanalyse, n° 2.*
2. *Le désir et son interprétation, Séminaire* 1958-59 (inédit)
3. Pour toute cette partie, voir en particulier le séminaire : ... *ou pire* (Séminaire XIX) (inédit).
4. *Encore,* p. 15.
5. *Encore,* p. 12.
6. «L'étourdit», p. 38.

Or, il n'y a pas de deux qui s'engendre du zéro et un. Certes, zéro et un, cela fait deux mais sur un plan symbolique, donc insaisissable comme tel, puisque cela désigne un être qui n'en vient à être que du symbole. C'est un rapport fondé sur l'évanouissement de l'existence d'un des partenaires. Ce n'est pas le privilège, en ce sens, d'un des côtés. Un et un instaure la répétition, qui n'identifie rien, ni ne fonde aucun tout; car il ne peut y en avoir de première. Le un désigne l'objet comme manque. Le un commence au niveau où il y en a un qui manque. Il faut le zéro pour compter un.

Si on fait l'application bi-univoque d'un ensemble sur un autre, c'est quand il manque un élément dans l'un qu'on compte *un* dans l'autre.

Avec le un, on ne sort pas de la répétition zéro-un, au-delà du principe de plaisir, qui n'engendre aucun deux, aucun deux sexes.

Pour avoir le deux, il faut le trois, cet un en plus, le phallus, grâce auquel les deux sexes pourront se réjouir d'être impairs, comptés comme un. Mais ce un ne pourra en retour se compter lui-même que divisé par ce un en plus; c'est ce que mettent en évidence les paradoxes de la théorie des ensembles, tel celui de l'ensemble de tous les ensembles[1].

C'est pourquoi «Y'a d' l'un» est équivalent de «Il n'y a pas de rapport sexuel.» «Y'a d' l'un» est équivalent à : «Il n'y en a pas deux.» *Deux* n'est pas fondu en *U*n, dit Lacan, ni Un fondé par deux. Le phallus fait obstacle à écrire le rapport sexuel.

On peut seulement écrire l'impossibilité d'écrire le rapport sexuel. C'est ce que font les formules de la sexuation selon le mode de faire argument du parlêtre à la fonction phallique, Φx,formules que j'ai écrites au tableau[2].

Rappelons ce que serait écrire le rapport sexuel, écrire un rapport. Ecrire un rapport, c'est équivalent, dans le langage des fonctions, à une application : ensemble A sur ensemble B, (écrit : A $\rightarrow$ B) c'est-à-dire l'opération qui à chaque élément *a* qui appartient à l'ensemble A associe un élément *b* appartenant à B.

Cela exige la connaissance de trois choses : l'ensemble A, l'ensemble B et la relation de l'un à l'autre.

Ecrire un rapport sexuel suppose donc qu'on puisse définir l'ensemble des hommes, l'ensemble des femmes, selon une relation commune, en l'occurrence la jouissance; l'obstacle que constitue le phallus, signifiant de la jouissance, à l'écriture d'un rapport sexuel, c'est ce qu'écrit l'Oedipe, qui, par ailleurs, comme fiction, recèle aussi une structure logique, symbolique, qui produit le réel.

Le mythe a écrit Lacan, est une «tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure[3].» La structure, en l'occurrence, est que la femme est pas toute, au regard de la jouissance phallique. Qu'est-ce-que c'est que ce pas toute ? On peut retrouver déjà le quanteur : *pas tout,* chez Freud, dans une note de «Moi, surmoi, idéal du moi[4]», où il écrit :

> «J'avais récemment l'occasion d'apprendre, par l'histoire d'une jeune femme, que depuis qu'elle remarque son propre manque de pénis, elle avait contesté la possession de cet organe à pas toutes les femmes, mais seulement à celles qui sont considérées comme étant de moindre valeur. A son avis, la mère l'avait gardé.»

Dans le «Déclin du complexe d'Oedipe»[5] et dans «La Sexualité féminine»[6], Freud introduit à nouveau ce pas tout en constatant que la fille qui a vu qu'elle n'avait pas de pénis ne

---

1. Paradoxe de Russel. Cf. Kleene, *Logique mathématique* : Colin, p. 194.
2. *Encore*, p. 73 :
3. *Télévision,* p. 51
4. *Das ich und das es*, G.W. XIII, ch. 3.
5. *La vie sexuelle,* p. 121.
6. *La vie sexuelle*, p. 146.

paraît d'abord pas étendre sa conclusion à d'autres femmes, qu'elle la prend comme une malchance individuelle et que ce n'est que plus tard qu'elle l'étend à d'autres enfants, puis à des adultes pris un par un.

Dans ces textes, Freud a en quelque sorte l'aperception que la femme ne serait pas toute soumise à la castration. Mais il veut absolument lui faire réintégrer le tout, cela avec *Totem et tabou*. L'impasse logique de ce texte est révélatrice du pas tout $\Phi x (\forall x \Phi x$. Cette question qui tourne autour du rapport sexuel, je ne sais pas si je l'ai suffisamment souligné, est quelque chose qui ne se soutient que d'un abord logique, lié à une écriture.

Dans *Totem et tabou*, Freud introduit deux modifications de taille, par rapport aux textes de Darwin, Atkinson et Smith sur lesquels il s'appuie : le chef de la horde primitive, c'est le père et celui-ci a la possession de toutes les femmes.

Cela est impossible. Pourquoi ? Le fait qu'il n'y suffirait pas ne suffit pas comme argument, car cela désigne seulement un point d'impuissance. Or, l'impossible, c'est autre chose, ça désigne le réel, c'est ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. C'est l'impossible parce que, contrairement à ce que soutient Freud, cet état primitif de la société n'est pas un événement historique. Comme le célèbre anthropologue américain Kröeber, comme Levi-Strauss puis Lacan l'ont fait, il faut saluer, dans *Totem et tabou*, la naissance authentique d'un mythe, du mythe freudien.

L'impossibilité que cet événement se soit réalisé se vérifie facilement. Si le père possède toutes les femmes, il faut compter aussi sa mère. Et si il a une mère, il a aussi un père. Donc, il n'est pas le père primordial.

La jouissance absolue est donc à rapporter à ce père en plus, ou plutôt cette absence originelle de père, par rapport auquel se répète cet un en plus.

Nous trouvons là quelque chose de parent à l'axiomatisation par Peano, des nombres entiers, axiomatisation qui pose le zéro au départ et la fonction du *plus un*.

Alors, comment se justifie le *pas tout* ? Le mythe pose une équivalence entre le père mort et la jouissance absolue, absolue au sens où elle dirait non à la castration, à la fonction phallique. Il s'ensuit que : «toutes les femmes» est suspendu à l'existence de ce père mythique dont la jouissance est tout aussi mythique, absolue, niant la fonction phallique.

En conséquence, par rapport à la jouissance phallique du tout homme, la femme est pas toute. Ou encore, on pourrait dire : si les femmes s'inscrivent comme toutes sous le chef de la jouissance absolue, et que l'équation de cette jouissance absolue avec le père mort ne peut être posée parce que, comme nous l'avons dit au début, le père mort est le lieu de conjonction de la loi et du désir, c'est-à-dire que la jouissance est limitée, phallique, alors, par rapport à cette limite, les femmes seront pas toutes.

Vous voyez donc que le *pas-toute* ne se soutient que d'une logique, d'une écriture.

L'OEDIPE ET L'HYSTERIQUE

Pour conclure, je reviendrai sur ce que l'élaboration de l'Oedipe doit aux hystériques, puisque Lacan a été jusqu'à dire que l'Oedipe avait été dicté à Freud par les hystériques.

C'est un an après la mort de son père et alors qu'il est aux prises avec les hystériques que Freud se réfère pour la première fois au mythe d'Oedipe dans la lettre 71 à Fliess. Dans un moment subjectif de bascule, de vacillement; «je ne crois plus à ma *Neurotica*», dit-il, il fait cet acte de substituer le mythe à la croyance à la réalité des relations sexuelles entre les hystériques et leur père. C'est déjà, d'une certaine façon suppléer à la béance du *Il n'y a pas de rapport sexuel*. Ce dont il s'agit pour lui à ce moment, c'est de «pincer» — selon la traduction

qu'on peut faire du verbe allemand *ertappen*, pincer comme on pince un voleur, «pincer un père comme promoteur de la névrose[1].» Ce qui revient à promouvoir le signifiant *père*, un-père, unique agent du trauma, porteur de l'implication de jouissance. Rien de la réalité ne saurait garantir son universalité. C'est pourquoi s'impose la référence au mythe d'Oedipe.

Mais on peut aller plus loin dans le rapprochement du mythe d'Oedipe et de l'hystérie en nous aidant de la structure des quatre discours écrits par Lacan.

Dans le mythe choisi par Freud, Oedipe est un maitre, roi de Thèbes, dont il incarne le phallus[2]. Il garantit la jouissance de la ville, jusqu'au jour où la peste se déclare. C'est l'après-coup par lequel son accession au trône, pas par la voie de la succession, va se révéler avoir été au prix d'écarter la vérité, vérité incarnée dans le mi-dire de la Sphinge : épreuve dans laquelle la vérité est *écartée comme* mi-dire, (la Sphinge se suicide).

Ce mi-dit fait retour avec la peste et Oedipe, le maître, s'anime du désir de savoir, de savoir la vérité. Ce mi-dit, coupure entre l'énoncé et l'énonciation que représente ici la Sphinge, ce mi-dit, de l'avoir écarté, Oedipe en vient à l'incarner, à incarner la castration : «ce qui reste, dit Lacan, quand disparaît de lui sous la forme de ses yeux un des supports élus de l'objet *a*»[3]; à quoi se révèle, dit Lacan, que «l'essence, la vérité du maître, c'est d'être castré.»[4]

Or le maître est le partenaire élu de l'hystérique. Dans le progrès par rapport à ce qui peut s'écrire du discours du maître, s'écrit le discours de l'hystérique. Cette vérité que le maître est castré, l'hystérique l'incarne. Reprenons cela avec Freud.

Dans les premiers cas d'hystérie de Freud, (ceux dont il nous parle dans ses lettres à Fliess, dans les *Etudes sur l'Hystérie*, dans *Dora*), on voit se profiler deux figures du père : le père séducteur, phallique, et le père malade, impuissant, voire mort. Seule la distinction pénis/phallus peut rendre compte de cette contradiction. Il est castré parce que aimé au-delà de ce qu'il pourrait apporter comme satisfaction réelle du pénis. Il est aimé comme «signe de cette latence dont est frappé tout signifiable, dès lors qu'il est élevé à la fonction de signifiant», soit, c'est ainsi que le définit Lacan, le phallus[5].

«Considérer le père comme déficient par rapport à une fonction à laquelle il n'est pas occupé, c'est lui donner une affectation symbolique, c'est impliquer dans le mot père quelque chose de toujours en puissance *(par exemple les potentialités du père de l'hystérique)* en fait de création, et c'est par rapport à ce champ symbolique que le père joue ce rôle, pivot, maître, dans le discours de l'hystérique»[6].

C'est là la fonction du père idéalisé de l'hystérique. Tandis que dans la psychose, le nom du père est pris comme signifiant, capable de donner sens au désir de la mère, dans l'hystérie, le nom du père est ce qui répond à la place du manque (qui lui ne répond pas), à la place du phallus[7].

Mais la figure du père castré, cela n'est pas réellement la castration, qui, comme nous l'avons vu, grâce à Lacan, dans *Totem et tabou,* fait équivaloir la fonction du père, (du père réel) avec la fonction du zéro nécessaire à poser au départ, pour pouvoir axiomatiser la série des nombres entiers. C'est-à-dire plus simplement pour donner consistance à l'opération de compter.

---

1. Lettres à Fliess (n° 64)
2. J. Lacan : *Un discours qui ne serait pas du semblant* (Séminaire 1970-71) (inédit).
3. *L'envers de la psychanalyse* (inédit).
4. *Loc. cit.*
5. *Ecrits* : «La signification du phallus.»
6. J. Lacan : Séminaire du 18 février 1970.
7. J. Lacan : Séminaire du 16 juin 1971.

Dans cette perspective, le meurtre du père apparaît comme un substitut de la castration refusée[1]. D'autre part dans ce père symbolique, ce père mort, à la jouissance duquel elle s'identifie par le biais des signifiants S_1 qui scellent ses symptômes, (la toux de Dora, l'identification unaire), ce qui intéresse l'hystérique, c'est ce qu'il peut produire de savoir, de savoir sur la vérité. Dora d'emblée fait porter son analyse sur le terrain de la vérité. Freud sera-t-il aussi hypocrite que son père ? Et l'analyse se termine sur ceci : Dora révèle à toute sa famille les rapports de son père avec Madame K. et d'elle avec Monsieur K.

Cette production du savoir au lieu du père mort est tout à fait lisible dans le deuxième rêve de Dora[2] : celui où on lui annonce que son père est mort et où le lieu de ce père mort, symbolique, apparaît comme un lieu vide et sans communication. Dora trouve à ce père aisément substitut dans ce gros livre, ce dictionnaire, dira-t-elle dans ses associations, où elle a pu apprendre ce qui concerne le sexe, la grossesse, les couches.

«Ce qui lui importe, dit Lacan, fût-ce au-delà de la mort du père, c'est ce qu'il produit de savoir, savoir sur la vérité»[3].

Ce qui fait tenir le discours de l'hystérique, c'est l'impuissance de ce savoir, dès lors que ce savoir s'anime du désir. Cela est la conséquence de ce qu'elle promeut ce point à l'infini de la jouissance comme absolue, de la jouissance de toutes les femmes, d'une jouissance enfin sexuelle. Une toute femme est l'énonciation dont se décide l'hystérique. Mais, ce point de forclusion, le rapport sexuel, ce point-là c'est le phallus qui le nomme. C'est l'impossible du rapport sexuel, nous l'avons vu, qui la fait pas-toute. C'est dans la faille entre le tout et le pas-tout, où le tout laisse à désirer, que se glisse le désir qui s'articule en signifiants impropres au rapport sexuel et laissant courir sous eux, comme chute du savoir inconscient qu'ils constituent, ce reste métonymique : *a*.

Ce manque à jouir, l'hystérique est appelée à l'incarner, divisée qu'elle est par ses symptômes, en son corps vidé pour faire fonction de signifiant. Mais cela elle ne le sait pas. C'est son impuissance à savoir que la vérité est *a*-sexuée. *a* supplée à l'absence de cause de la castration. C'est pourquoi l'hystérique fabrique comme elle peut un homme, un hommoinzin; elle veut un maître qui soit animé du désir de savoir, de savoir ce qu'elle est là-dedans, elle qui parle et se divise, qui lui dise quel prix elle a. Ainsi, Dora recherche l'amour de son père, dans le sens que l'amour est quelque chose qui dans un être est aimé au-delà de ce qu'il est, c'est quelque chose qui dans un être est, ce qui lui manque. Madame K. en devient la métaphore, propre à soutenir le désir du père. De même dans le rêve paradigmatique de la belle bouchère, son amie incarne ce qui peut être aimé par un homme qui ne saurait s'en satisfaire donc pour ce qui lui manque. Une autre femme incarne la question de l'hystérique car, elle, ne se prend pas pour une femme, son énonciation se décide de toute femme; si une femme en résulte — d'après la logique des quanteurs appliquée à *Totem et tabou* — il faut que ce soit une autre qu'elle.

1. *Un discours qui ne serait pas du semblant.*
2. *Cinq Psychanalyses* : P.U.F., p. 70.
3. Séminaire du 18 février 1970.

NOEUD DE SAVOIE (I)

par STÉPHANE DI VITTORIO

Si je comprends, ce Congrès, c'est «la Fête des Pères», au point qu'on a envie d'ajouter que «ça va être leur fête.» Je vais «envoyer au diable» — (expression chère à Lydia et que j'aimerais lui voir un jour abandonner) — ce que j'avais préparé, pour relever sur le champ certaines choses que je viens d'entendre de nos collègues et montrer ainsi que je ne suis pas seul à opiner que les travaux de Torasi ont pertinence freudienne.

«Emouvant» autant qu'il le disait lui-même des auteurs qu'il citait, allant et venant de la table au pupitre et du pupitre à la table sans pouvoir trouver, comme c'est la règle, la position vraiment confortable, comme le pilote du moment d'une nef de parlêtres concentrés là pour s'interroger sur la transmission, voire l'à-venir de la cause analytique, Jacques Alain Miller définit la situation à la considération de laquelle s'applique la spéculation de Madame Lydia Torasi :

«Nous ne rêvons pas *d'entente*, parce qu'il n'y a pas *d'entente* avec l'objet petit *a*, il n'entend rien et il fait *semblant* de répondre.» C'est bien le moins qu'on puisse en *attendre*, et c'est justement ce qui en fait le prix. Mais cette situation-là n'est ni simple, ni close, chacun le sait.

Deux *A.E.*, un Jésuite et un professeur ont ensuite produit des exposés à vous couper le souffle. Ravi qu'un tel «exercice» ait été inauguré par Beirnaert. Depuis le temps qu'on disait que les nominations analytiques ne devraient pas être faites à perpétuité. Mais pour parler de passe il faut le passeur, et désigné. Le père Beirnaert disait «Ignace, mon Père...» ; où il me semble opportun de remarquer qui si Louis nous parle d'Ignace, je ne sache pas qu'Ignace ait jamais nommément mentionné Louis, pas même dans les plus secrets de ses codicilles inédits. Comment pourrais-je traiter de Père quelqu'un qui aurait une aussi absolue «forclusion de mon nom» — qu'à vrai dire le terme même de forclusion en est impropre, n'y ayant rien à forclore ? Même un homme qui meurt avant la naissance de son fils a toujours une petite idée du nom de ce dernier. Comment dire : «Père, ne vois-tu pas que je brûle ?», à quelqu'un qui en aucun cas n'aurait pu perdre ma trace, pour la bonne raison massive qu'il n'a jamais eu de moi la moindre notion ?

Ainsi je pense que, de cette paternité-là, Ignace le premier en déclinerait l'honneur — à moins qu'il n'ait confondu, en son esprit, la Société de Jésus et la Société des Jésuites — ce qui est peu probable. Est-ce qu'il n'attend pas plutôt que Louis le destitue de cette paternité, pour en faire un frère, suivant qu'il est écrit : «le psychanalysant est le frère du psychanalyste ?»[1]

1. C'est justement à ce propos de «société», qu'il est indispensable que les présentes Lettres de l'École fassent mention du «lapsus» de l'orateur qui au lendemain de notre exposé, et traitant «de l'institution», allait s'écrier : (chacun sait à quel point) «Jésus !» (ennemi de l'institution) — au lieu de «Je suis.» Sacré Sacré Pierre ! — «*Et super hanc petram* (accusatif) *non aedificatam fuisset — ou fuerit ? — (chi lo sa ?) — institutionem analyticam ?.*»

Freud n'est donc pas mon père, pas plus que de la plupart des gens de cette salle. Je n'en dirais pas autant du Père Lacan — lui-même sans doute fils de Freud — mais dont nous avons pu à notre tour percevoir tel ou tel trait — par exemple, cette façon qu'il a de remuer la main, quand il parle, avec sa chevalière — qui suffit à laisser se faufiler ou s'inscrire — pour nous — cette fonction paternelle dont il dit lui-même que quelque soin que nous y mettions, il ne nous est pas tout à fait possible de nous en départir, même de notre place d'analyste : «Les fils de Freud ne sont pas fatigués du tout.» Et même ils ne se portent si bien, que parce qu'ils circonscrivent soigneusement avec leurs nœuds les territoires de la paternité. Nous ne sommes pas engendrés par des symboles mais par des pères symboliques. Le signifiant représente un sujet, même si c'est pour un autre signifiant.

C'est là qu'interviennent les remarques de Mathis sur les deux couleurs d'encre, la noire et la rouge et constatons combien chez Lacan l'encre rouge et l'encre bleue ont une autre coexistence heureuse que chez Freud.

Pour spécifier ce qu'est une passe, je ne vois pas de meilleur abord que ce qui en a été dit à Deauville par quelqu'un qui y relatait la sienne : «à un moment donné j'ai dû interrompre mon contrôle avec un tel ou je devenais dingue.» Mais il ne s'agissait de rien d'autre : de voir où ça «nous-mène» quand ça a la chance de prendre cette tournure-là.

Parce que comme vient de le dire il y a seulement quelques heures Kaufmann de l'autre côté : «Il y a quand même une levée périodique de la *Verwerfung* dans l'Histoire.»

J'ai avec Kaufmann une amitié étoffée d'une synchronie d'arrivée à l'école : au jardin d'enfants de Royaumont, où nous nous sommes connus. Il terminait une vague activité de journaliste que je suis maintenant en passe de m'adjoindre, et que je ne vais d'ailleurs pas garder, tant c'est désolant. Plus je dis — comme à Strasbourg — que «l'incidence de l'histoire», dans les travaux de Kaufmann, est relative, plus on me fait dire que «j'en souligne la portée.»

Alors cette fois je force l'expression, dans le but délibéré, mais hélas mal mesuré, qu'on ne se trompe pas de sens : «je me fous de l'histoire.» La levée de *Verwurfung* en question — que je souligne en ce moment — c'est celle qui va dans le sens de ce qu'il disait en terminant l'exposé de tout-à-l'heure : «d'une certaine assimilation, abusive et pourtant concevable, de la transmission de la psychanalyse et d'une transmission — éventuellement — envisagée — comme-ça, pour se faire comprendre — de la psychose.»

«Comme» dans la psychose, il y a en effet, dans la psychanalyse, une forclusion, et faut-il vraiment qu'au stade actuel de notre «expansion» — si l'on peut dire — c'en est le problème[1] — il soit, de cette *Verwerfung*, «tabou» d'en parler, sous prétexte — par exemple — que ça fonctionne ailleurs comme «totem» ? Les nœuds de Madame Torasi, de Savoie parce qu'il y a plein de montagnes, mais aussi bien d'autres lieux se découvrant tantôt à marée basse, ne sont que la manifestation, nécessairement et structuralement «fulgurante», de ces «levées de forclusion qu'il y a quand même périodiquement dans l'Histoire.» Même si l'on ne peut attribuer ni le même sens ni le même usage à une explosion qu'à un fonctionnement. Ne perdons pas de vue que le sujet-parlant sait tirer parti de ce qu'il a appelé «les moteurs à explosion.»

Regardons seulement comment dans notre pratique nous ne pouvons nous-mêmes que tendre à éjecter — et parfois de façon dramatique — pour nous — tel psychotique qui n'aurait exclusivement en tête que la visée apparemment constante de nous éjecter nous-mêmes hors de nos propres forclusions. «Comme» un analyste.

Et qu'est-ce qu'un père de psychotique, sinon quelqu'un qui a commencé lui-même par refuser implacablement d'accompagner son fils dans la levée de certaines forclusions qui

1. Lacan devait dire en terminant le Congrès que l'aspect d'expansion avait plutôt des effets d'I.P.A. (note posée après le congrès).

étaient devenues peu à peu, dans la longue élaboration et transmission qui s'en effectuaient dans une lignée de générations donnée, formellement non-viables pour ce fils-là. Si un autre père ne se profile pas en temps utile, il y a forclusion du nom du père.

C'est ni plus ni moins ce qui s'est passé pour l'I.A.P. Quand Lacan s'est fait jour, pour beaucoup c'était déjà trop tard. Comme il est sûr, que l'avènement de Lacan n'a fait que précipiter la déliquescence de l'I.A.P. et ce n'est pas le moindre des motifs sérieux qu'ils avaient de l'exclure.

Mais qu'est-ce que nous saluons chez Lacan, et qu'est-ce qui le garde — ou sauve — sinon cette incroyable capacité d'aller à n'importe quel âge, de façon in-finie, au-delà de toutes les forclusions posées après coup, si petites soient-elles ? Cette aptitude à devancer toutes les levées — dès qu'elles sont possibles — de forclusions : «Une paye» — (et il paraît que c'est le cas de le dire) — «avant que nous rattrapions son non-savoir.»

Si donc Beirnaert a pu dire qu'il pouvait «vivre avec Dieu sans en pâtir» — dont c'est sa gloire et même son identité de l'expérimenter et de le dire - pendant qu'un autre analyste, non moins rigoureusement freudien pouvait dire à Lille qu'on pourrait dire que de dire à quelqu'un «puisse Dieu ne jamais te quitter des yeux» serait la malédiction suprême, comprenons que ce qui est en jeu ce n'est pas comme on dirait sommairement : «la croyance en Dieu», mais une certaine conception du refoulement.

Comme on disait en mai 68 : «sous le jésuite, le prêtre.» Beirnaert prend appui sur un refoulement, presque — si entier, que du refoulé il n'est censé subsister pas même le cadavre, non sans que — pourtant — il ne se soit fait, Louis, l'agent d'une transposition réelle dans le pain qui maintient l'existence et dans le vin qui libère l'imaginaire et la jouissance. Ainsi est respectée la structure qui veut que ce qui disparait du symbolique réapparaisse dans le réel.

Loin d'avoir scrupule à transmettre la psychanalyse, nous nous ne faisons un éthique déterminante. Et nous continuons de nous méfier de ceux qui vous diront «qu'ils ont fait leur psychanalyse avec Dieu.» Ce ne sont — généralement — «que des lecteurs» de Freud ; et qui n'ont même pas encore convenablement lu dans l'Évangile les récits des lépreux.

Cette fonction du refoulement a une énorme importance, parce que ce qui rend fou c'est l'offense vraie, quand elle parvient à déterminer «un meurtre d'âme» privant le sujet de toute possibilité d'occulter l'authentique responsabilité de l'autre, puis de toute possibilité d'être «animé» par l'objet, ce qui l'institue ainsi comme paranoïaque.

«L'oubli» donne donc bien, comme le dit Jacques Lacan, sa dimension à la psychanalyse «comme» à la religion, et cela explique aussi pourquoi dans l'une comme dans l'autre on ne puisse jamais traiter quelqu'un directement de fou puisque ce serait lui faire procès de son adhésion à la vérité — outre que le river à sa folie.

L'objet petit *a* ne répond pas ; s'il répond, on devient fou, ou, au mieux, on le reste. Il fait *semblant* de répondre. Mais puisqu'il fait exactement ce qu'on *attend* de lui, apparemment il y *entend* ; au pire, il s'y *entend*.

NOEUD DE SAVOIE

par LYDIA TORASI

En quatre ou cinq pages, je ne pourrai, mieux que je ne l'ai déjà fait dans les *Arguments,* résumer cet exposé — lui-même résumant très succinctement l'ensemble d'une longue élaboration.

Je ne vois donc pas d'autre solution que de le reprendre textuellement ici dans ce qui en est la conclusion, renvoyant ceux que ce travail pourrait éventuellement intéresser à l'exposé enregistré dans sa totalité ou à toutes autres possibles communications.

J'aimerais pourtant entrer dans le vif du sujet en soulignant les difficultés (dont je suis parfaitement consciente) pour ce discours, à s'insérer dans le discours de l'École — faute de coïncidence d'un savoir et d'une nomenclature. Mais ne s'agit-il pas, justement, d'essayer de défaire les lacs *des dires* pour en dégager ce qui s'y glisse, universellement transmissible, le Verbe ?

*

Notre intention était de retrouver — dans l'apparente discontinuité des trouvailles au champ de l'Inconscient — le fil conducteur qui, de Freud à Lacan et à travers d'autres, ne cesse de le structurer et de l'élargir. Fil d'Ariane, fil que la Femme, la vérité tient solidement en main guidant Thésée en son angoissante descente aux obscurs labyrinthes du désir et de l'instinct pour l'en ramener, vivant, à l'ouverture et à la lumière.

Lalangue, une et bifide, c'est le Sujet. Pris dans lalangue, le Verbe se noue et s'incarne dans la dualité, dans l'ambiguïté du discours à double sens.

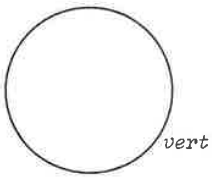
Il faudra que le sujet parle toute sa langue pour qu'on la lui coupe. Et la langue coupée, c'est enfin le Verbe.

Entrelacé dans le discours à double sens, le Verbe ne peut ad-venir que là où cesse toute représentation imaginaire ou verbale, constitutive du sujet barré du désir de la connaissance, et *qu'au prix de cette scission.* Ainsi du savoir, savoir *déjà là* de l'Inconscient, tel que, depuis Freud, on apprend à le définir : «Ce dont rien ne saurait entraver la manifestation.»

1. L'hystérique de Freud, Sujet barré du désir de la connaissance, répondant à la sollicitation de son objet, s'y affronte pour en reconnaître le leurre dans la non-rencontre : *d'où* s'articule et se discrimine la demande dont, désir, implicitement, il était porteur.

Dans les approches freudiennes — isolé — ce discours apparaît comme la nécessaire répétition biologique — fin à elle-même — de l'espèce.

Fusion et synthèse de la Demande et du Désir — indiscriminés — nous l'avons représentée par l'union de deux couleurs complémentaires : *bleu* et *jaune* = *vert.*

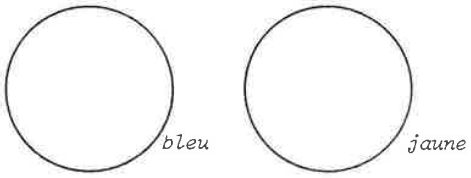


En miroir du discours de l'hystérique, en réponse à sa demande — incomblable quant au désir — l'obsessionnel répond : «Que *me* veux-tu ?», objection de conscience à la vie, discours du «péché.»

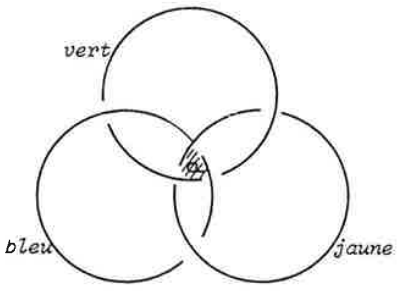
Le *un* fusionnel de l'hystérie se trouve là scindé en ses deux pôles opposés et contradictoires : «non-savoir» de l'épilepsie phobique, «savoir» insoutenable du narcissisme psychotique, inconciliable alternative entre la fuite de la rencontre des limites spatiales et temporelles de la réalité «non-réelle» et le désir de toute-puissance.

Dans ce discours, la femme n'existe pas. Sinon barrée. Inaccessible. Le corps se ferme autour de son vide, de sa réalité illusoire *(a)*, devenue son idole et divisant son être, sur un refus de l'Autre de l'Amour dont la relation à l'autre du désir articule nécessairement le surgissement.

Nous avons représenté cette scission par les deux couleurs jaune et bleu constitutives du Vert de l'Hystérie :

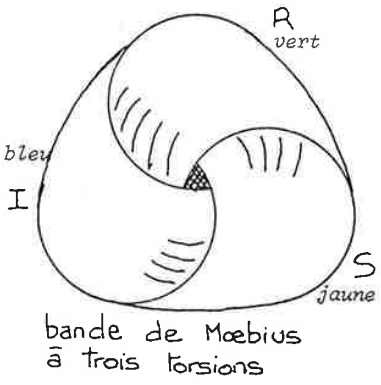


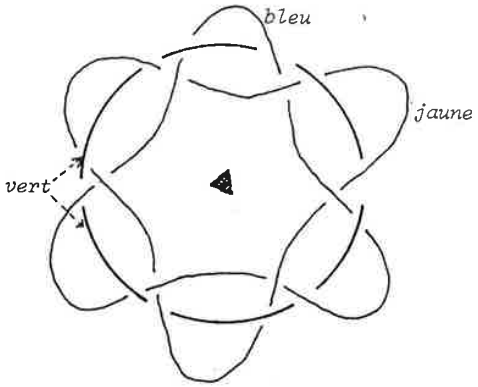
L'évident enchaînement de ces trois cercles (en réalité quatre puisque le premier est constitué de deux) nous conduit au Nœud Borroméen : nécessaire «mise à plat» de *trois* éléments saisis à la fois comme noués et séparés :



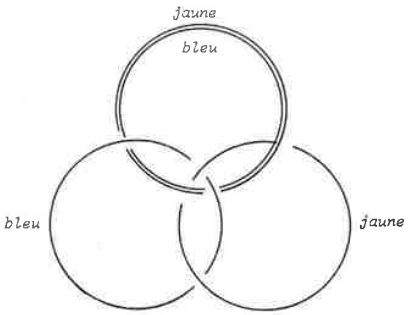
Ce qui, dans ce nœud, peut apparaître comme fermeture sans solution découle — pensons-nous — d'avoir considéré la «nécessité» d'imaginer l'Imaginaire *(Inimaginable)* comme saisie réelle de l'Imaginaire insaisissable. Sinon par le biais du symbolique, manifestation scindée de l'Imaginaire dans le réel.

De la pure insignifiance narcissique à la disparition épileptique, le pont jeté de l'hystérie — comme ce qui, croisant les deux impossibles de la relation, *en est* relation intrinsèque reconnectant les fils déconnectés de cette totale scission — nous permettra de passer de la conventionnelle «mise à plat» des trois éléments au volume de cette bande sphéroïdale qui en restitue l'unité à trois torsions, envers/endroit. Et de telle sorte que les deux faces supportant : l'une la synthèse, l'autre la scission de l'UN fondamental, apparaissent comme structure ondoyante, sinusoïdale, de l'ensemble du discours hystérique/obsessionnel, illusoirement fermé :

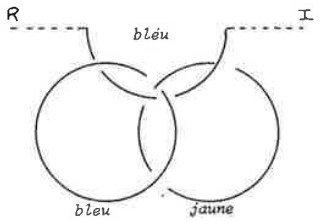




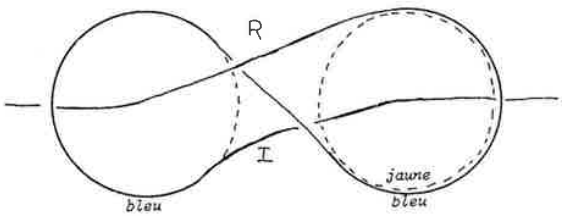
Nous représenterons ci-dessous le Réel comme manifesté *dans et par* le Symbolique. Coupons le symbolique par quoi est possible la représentation de l'Imaginaire : la représentation n'est pas saisissable. Mais — si elle disparaît — par cette faille s'opère l'insaisissable irruption de ce qui s'y incarne, s'y «incorpore» : Imaginaire Inimaginable, dépouillé dès lors du leurre de l'apparaître et restitué — au-delà de toute représentation subjective — à sa totalité.



La coupure du Symbolique, loin de laisser deux champs l'un à l'autre étrangers, est dissolution du nœud illusoire et démasque, derrière le paraître, le réel glissant dans l'entrelac de la contradiction existantielle. Si — dans cette saisie — le corps, le moi s'effacent, c'est encore *par* ce corps, *par* ce moi volontairement s'effaçant, qu'est possible cette saisie de la réalité toute autre qui les constitue et les traverse.



De la fermeture dialectiquement contradictoire du nœud Borroméen, nous aboutissons ainsi à l'ouverture dans le nœud de Savoir où se croise et se transmet à l'infini l'image virtuelle, non-image, qui ne saurait être réelle qu'à être imaginaire.



Ainsi du savoir qui ne saurait se transmettre qu'à ce point d'effacement conscient où sujet et objet du savoir, ensemble liés par ce qui n'est plus barre de désir mais lien d'amour, se font passage de la vérité qui les traverse.

TRANSMETTRE LA PSYCHANALYSE

LA RENCONTRE DU SPHINX

par GÉRARD BONNET

Je commencerai par vous relire un résumé du rêve de Freud qui a été au point de départ de ma réflexion et qui se trouve relaté dans la lettre à Fliess du 31 mai 1897. «J'ai rêvé, écrit Freud, que très sommairement vêtu, je montais rapidement l'escalier... soudain, je remarque qu'une bonne femme me suit et alors, comme il arrive souvent dans les rêves, je reste cloué sur place, comme frappé de paralysie.» C'est là un rêve on ne peut plus banal, un rêve de nudité comme nous en faisons tous, Freud l'appellera «un rêve typique» dans *l'Interprétation des rêves*, où, c'est à noter, il le commente assez longuement juste avant de parler pour la première fois d'Oedipe. Jusqu'ici, on l'a toujours présenté comme un rêve oedipien plus ou moins déguisé, la bonne tenant lieu de la mère, mais je me suis attaché récemment à montrer que l'enjeu est probablement beaucoup plus important et que la banalisation un peu voulue ne doit pas trop nous faire illusion[1]. Je dirais, — en jouant volontairement sur les mots —, que Freud rêve d'une découverte, d'une très grande découverte, celle qui lui permettra de faire l'aveu de son désir, mais sous le couvert d'une théorie universelle et inattaquable. On peut d'ailleurs en trouver une confirmation anticipée dans un rêve raconté juste avant celui-là : «J'ai rêvé, écrit cette fois Freud, de sentiments hypertendres à l'égard de Mathilde», il s'agit de sa fille, et il conclut : «Ce rêve est évidemment la réalisation de mon désir... celui de constater que c'est bien le père qui est le promoteur de la névrose.» Autrement dit, il saute à pieds joints au-dessus de ce qui apparaît bien quand même comme son désir incestueux, pour ne voir dans le rêve que l'expression d'un désir théorique qui, en fait, lui permet indirectement l'aveu du premier. Est-ce que ce ne serait pas cela la psychanalyse ? La mise en œuvre d'une logique imparable où quelque chose se prend au piège à l'insu du sujet qu'on appelle l'inconscient ? C'est pour concrétiser ce qu'il en est de cette logique, au plan imaginaire, que j'ai parlé de la rencontre du Sphinx, et je voudrais en préciser brièvement quelques aspects en suivant d'aussi près que possible la démarche de Freud à propos de ce rêve.

Ce qui frappe le plus au premier abord dans cette logique, c'est ce que d'autres ont déjà largement explicité en parlant de son aspect paranoïaque. Freud au fond ne conçoit pas qu'il puisse se tromper, il va toujours droit devant lui sans jamais rien renier de ce qu'il a écrit et c'est au point que ses rêves viennent toujours à point nommé pour justifier sa théorie. On

1. G. Bonnet, «Du rêve d'exhibition à l'Oedipe : Freud face à sa découverte», *Psychanalyse à l'université*, T. 3, N° 10, p. 227.

en a ici une autre illustration dans le fait que dans son commentaire du rêve de nudité, il se compare d'emblée au roi nu. «Le rêveur, écrit Freud, c'est l'empereur lui-même», il ne croit pas si bien dire. Mais je me permets de souligner à ce propos une différence importante. Dans le conte d'Andersen, «Le roi nu», le roi termine son exhibition en feignant de tout ignorer, et ceci malgré la réflexion de l'enfant qui a osé dire qu'il est nu. A l'inverse, dans la version théâtrale qu'en donne L. Fulda, à laquelle Freud se réfère directement et le plus souvent, où le roi est démasqué cette fois par une jeune fille, non seulement il finit par reconnaître qu'il est nu, mais il se sert de son aveu, qui est aussi celui de tous ses sujets qui l'ont berné, pour asseoir son pouvoir de façon définitive. Il s'agit donc peut-être d'une logique qu'on peut qualifier de paranoïaque, mais alors que le paranoïaque ne supporte pas la contradiction, le roi se montre ici capable de l'intégrer sans renier ce qu'il a dit précédemment. C'est d'ailleurs ce que fait Freud au chapitre suivant quant il produit la théorie de l'Oedipe : il se sert de ce qui est depuis toujours la honte de l'humanité, — et la sienne —, l'inceste et le désir d'inceste, pour asseoir son pouvoir de façon définitive.

On peut se demander comme un tel retournement peut s'inscrire au cœur d'une logique de toute-puissance qui, en principe, n'admet pas la moindre suspicion ? En réalité, intervient ici une autre logique, marquée elle aussi du sceau du narcissisme, et que Freud explicite en commentant la paralysie qu'il éprouve à la fin de son rêve. «Il s'agit, écrit-il, d'un oui et d'un non qui s'équivalent», et il cite à ce propos un roman de Keller, «*Le Vert Henri*» et le passage bien connu de l'Odyssée où Ulysse qui est tout couvert de boue aborde au pays des Phéaciens et aperçoit la jeune fille Nausicaa. Cette fois, le roi remet tout, son pouvoir, son œuvre et son destin entre les mains d'une jeune fille, en une espèce de quitte ou double dont Freud se plaît à souligner l'étrange et le pathétique. En réalité, comme dans le rêve, le quitte et le double s'équivalent. C'est particulièrement évident quand on lit le roman de Keller, premier cité, où le héros jouit autant de son rejet que de son salut. Quoiqu'il arrive, «il est couvert.» Voilà qui ressemble au discours du pervers, lequel consiste précisément à maintenir la double affirmation : «Oui, elle a le phallus, non elle ne l'a pas», à ceci près qu'ici l'autre est non seulement dénié en ce qui fait sa différence, mais qu'il est aussi finalement dé-dénié, sort qui sera celui de Nausicaa comme de l'amie du Vert Henri. Et nous retrouvons là l'autre logique, paranoïaque, où il n'y a pas de place pour deux.

Ce qui permet à ces deux logiques, paranoïaque et perverse, de se nouer de telle façon qu'elles s'articulent et se subvertissent à la fois, c'est ce qu'il faut bien appeler dans le rêve de l'escalier une apparition, apparition tout-à-fait décisive puisque tout se noue autour d'elle. De qui s'agit-il ? A propos du texte manifeste du rêve, Freud dit que c'est la servante, ou la concierge. L'une lui a reproché la veille «de cracher dans les escaliers quand il tousse», l'autre : «de ne pas s'essuyer les pieds.» Elles s'inscrivent dans la même série que les jeunes filles que je viens d'évoquer, Nausicaa, ou même Mathilde. Si l'on considère le contenu latent, il s'agirait plutôt de tous ceux qui sont pris à témoin, essentiellement Fliess, mais aussi nous tous, et les courtisans du roi nu. Au total, on a autour de Fliess et de la servante un ensemble de personnages hétéroclites qui font tissu, on pourrait presque dire tapisserie, une tapisserie sans fin faite de renvois et de correspondances, s'il n'y avait, à la toute dernière note, l'évocation du père mort qui fait trou dans ce tissage et permet d'en entrevoir la doublure. On constate alors qu'aux deux personnages principaux correspondent dans l'histoire passée de Freud deux autres personnages aujourd'hui disparus et qui ont joué un rôle tout-à-fait essentiel : Julius, l'enfant né après Freud et décédé à six mois, dont la date de naissance coïncide avec celle de Fliess ; la bonne de l'enfance de Freud qui fut chassée et disparut au moment où la mère de Freud eût l'enfant suivant. Alors qui est ce personnage en qui se noue paranoïa et perversion ? On peut répondre tout le monde et personne ; mais on peut répondre aussi que c'est un

être composite, hybride, à mi-chemin entre la mort et la vie, en cours d'aphanisis et d'évanouissement, et c'est ce personnage que j'appelle le Sphinx.

Je voudrais maintenant faire un pas de plus pour en arriver à une première affirmation : c'est le Sphinx qui a transmis la psychanalyse à Freud. S'agissant du Sphinx, ma phrase ne peut avoir que valeur d'énigme, et donc d'hypothèse et d'interrogation. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit dénuée de tout fondement : d'autres ont parlé avant moi de la rencontre du Sphinx à propos du rêve de l'escalier, et Freud lui-même a formulé sa découverte en des termes très proches : il raconte en effet que jeune étudiant, il rêvait de voir son buste parmi ceux des professeurs les plus célèbres avec cette inscription : «Qui résolut l'énigme fameuse et fut un homme de très grand pouvoir.» La vraie difficulté vient de ce que la figure du Sphinx est porteuse d'ambiguïtés par nature, et qu'il faut en dissiper au moins quelques unes pour que cette affirmation ait un sens.

D'abord, il importe de ne pas confondre le Sphinx avec l'ange ou le révélateur qui est au point de départ des grandes religions. Le Sphinx freudien ne délivre pas de message, mais une façon d'articuler les choses, et sous cet angle il s'agit plutôt de carrefour où se tenait le monstre que du monstre lui-même. D'autre part, cette rencontre n'est pas réservée à un seul, comme dans les religions, chaque analyste, en s'autorisant de lui-même, s'autorise d'une certaine rencontre avec lui.

Il ne faut pas confondre non plus pour autant le monstre des mythologies, même s'il en est apparemment plus proche : dans l'histoire d'Oedipe, il s'agit d'un être ailé à la tête de femme et au corps de lion posant des énigmes aux voyageurs ; en d'autres versions du mythe, il s'agit d'un fantôme sans sépulture qui ne peut survivre sans se nourrir du sang ou bien du sperme de ses victimes et qui surprend les jeunes gens par une brusque apparition : il en profite alors pour jouir d'eux. Dans certaines légendes, il s'agit plutôt d'une sorte de bandit de grand chemin. C'est alors une variante de «la bourse ou la vie», l'art de détrousser les gens et de les faire disparaître sans laisser de traces. On trouve d'ailleurs dans tout cela bien des correspondances avec l'idée que les gens se font du psychanalyste aujourd'hui : celui qui pose des énigmes, qui a toujours raison quoiqu'il arrive, qui abuse de ses victimes, qui les détrousse et qui les suce jusqu'au dernier denier, etc... Quand je parle ici du Sphinx, c'est dans le sens tout-à-fait primitif qu'on accorde généralement à cette représentation, et je pense en particulier à l'Egypte, où le pharaon, après sa mort, était représenté sous les traits d'un Sphinx. C'est donc, comme dans le rêve de Freud, et malgré des apparences trompeuses, du père qu'il s'agit, en tant qu'être intermédiaire et passage obligé entre le monde des morts et celui des vivants. Tant qu'il est vivant, c'est un mort en sursis, et dès qu'il est mort, il se met à hanter nos rêves. Qu'il se manifeste sous la forme d'une bonne un peu acariâtre, d'une jeune fille accueillante ou d'un enfant trop clairvoyant, cela n'a pas grande importance au plan signifiant. Il est le symbole vivant de celui qu'on ne peut pas ne pas vouloir tuer un jour, et dont on ne peut pourtant pas se passer dans la mesure où il est au fondement du discours. Il est par le fait même le révélateur de ce qu'est toute présence inconsciente encombrante et de la meilleure façon de la remettre à sa place. Freud y réussit en déchiffrant l'énigme : face à cet être aux mille et un visages, aux formes variantes, il répond comme Oedipe : «C'est l'homme» sans s'en laisser conter, et de ce fait il le fait passer pour de bon du côté des morts, «car tout homme est mortel.» Et ce n'est pas pour rien que Freud fantasme que c'est à lui qu'on élèvera une statue et non plus au Sphinx, avec pour inscription : «il a réussi.» Quelle meilleure façon d'articuler la logique paranoïaque et la logique perverse dont nous parlions précédemment ! L'une où s'accomplit le meurtre, l'autre qui lui permet d'en tirer gloire ! C'est en ce sens que j'avance la formule : «C'est le Sphinx qui a transmis la psychanalyse à Freud», au sens où, en démasquant le Sphinx et en s'appropriant sa façon d'interroger les gens en jouant plusieurs

rôles à la fois, Freud a trouvé le moyen de faire passer tous les êtres de son histoire passée et actuelle d'un statut imaginaire encombrant à un statut symbolique et signifiant qui est le leur dans la psychanalyse.

Si Freud est paralysé, c'est que l'histoire d'Oedipe lui est très familière et qu'il sait qu'il n'a guère le choix entre les deux perspectives qu'elle lui offre : ou bien, il répond comme lui à l'énigme et il connait le même destin, c'est-à-dire, après une gloire éphémère la honte et la mort ; ou bien, il ne répond pas, et c'est la mort et la honte immédiate ; quoiqu'il en soit, le Sphinx est gagnant. En fait, il réussira là où Oedipe a échoué en accomplissant d'un coup une double démarche : l'une qui consiste à déchiffrer l'énigme : face à cet être aux mille et un visages aux formes variantes, il répond comme Oedipe : «C'est l'homme» et il le fait passer pour de bon du côté des morts, «car tout homme est mortel.» L'autre qui consiste au lieu de poursuivre la route à s'asseoir à sa place, et ce n'est pas pour rien qu'il fantasme que c'est à lui qu'on élève une statue et non plus au Sphinx, avec pour inscription «Il a réussi.» Quelle meilleure façon d'articuler la logique paranoïaque et la logique perverse dont je parlais précédemment ! L'une où s'accomplit le meurtre, l'autre qui lui permet d'en tirer gloire. C'est en ce sens que j'avance la formule : «c'est le Sphinx qui a transmis la psychanalyse à Freud», au sens où, en démasquant le Sphinx et en s'appropriant sa façon d'interroger les gens, Freud a trouvé le moyen de faire passer les êtres de son histoire passée d'un statut imaginaire encombrant à un statut symbolique et signifiant qui est le leur dans la psychanalyse.

J'en arrive maintenant au second volet de mon argument : «C'est le Sphinx qui transmet la psychanalyse» avec cette question : «Qui en tient lieu aujourd'hui ?, une chose est certaine, et notre analyse personnelle devrait nous conduire au moins là, c'est que le Sphinx n'est identifiable avec aucun de ceux qui sont engagés dans cette transmission, qu'ils soient vivants ou morts. Sous sa forme imaginaire et mythique, Freud l'a tué une fois pour toutes, et l'interprétation des rêves est bien le monument qui en témoigne. Le Sphinx, ce n'est donc ni telle école, ni tel courant, ni tel enseignant, ni l'analyste, ni l'analysant. Et j'ajouterai que s'il n'est pas question de singer Lacan comme cela se fait trop, il est encore moins question de le sphinger.

Si j'insiste sur ce point, c'est que Freud a pu laisser entendre autre chose. Il a démasqué le Sphinx et l'a situé comme un homme parmi d'autres, mais cela ne l'a pas empêché de rechercher ensuite pour l'humanité, — et la psychanalyse —, un père originaire de référence qui pourrait tout garantir et tout expliquer. Il y a là comme le retour d'un refoulé originaire qui nous menace encore aujourd'hui, et qui nous ferait oublier parfois que le Sphinx, en tant qu'être intermédiaire, n'est pas localisable : dès qu'on l'identifie avec qui que ce soit, il devient envahissant, dévorateur ; et si on le confond avec tout le monde, il perd toute consistance.

Alors, si le Sphinx comme tel a disparu, qu'est-ce qui peut bien en tenir lieu ? Revenons, si vous voulez bien, au rêve où Freud s'aperçoit qu'il est nu. Je l'ai interprété en jouant sur les mots comme il se doit, en disant qu'il rêve en fait d'une découverte, et même d'une très grande découverte, puis en ajoutant que cette découverte, c'est la théorie oedipienne qu'il énonce aussitôt après. Cela veut dire qu'il ne se contente pas de rêver qu'il répond au Sphinx et s'asseoit à sa place, mais qu'il rêve aussi de dire quelque chose de tout-à-fait nouveau qui remplacera et l'énigme et le Sphinx : et c'est la théorie analytique. On sait combien il a toujours lié la survie de l'analyse à l'élaboration d'une théorie universelle et solide, et qu'il a toujours considéré l'Oedipe comme la pierre d'angle de cette théorie au point de faire de l'adhésion à celle-ci l'une des conditions pour entrer dans le mouvement analytique.

Ce serait donc la théorie qui tient lieu de Sphinx et qui transmet la psychanalyse encore aujourd'hui ? A première vue cela est évident. Seule la théorie permet d'articuler effectivement la logique paranoïaque et la logique perverse, constituant cet espèce de mirage et de piège où se prend l'inconscient. Elle est dévoreuse d'hommes, elle a toujours raison. Seule

la théorie permet que s'articulent et se confrontent les discours de ceux qui pratiquent l'analyse et de ceux qui la critiquent, selon ce tissu vivant et indéfini dont nous parlions à propos de ceux qui ont marqué l'histoire de Freud. Seule enfin, elle peut ressusciter constamment l'énigme à laquelle chaque analyste doit se confronter constamment en toutes ses dimensions. L'analyse didactique, c'est probablement l'analyse en tant qu'elle inclut et qu'elle intègre cette confrontation.

Mais la théorie ne joue ce rôle qu'à certaines conditions qui sont autant de critères qu'il s'agit bien d'une théorie analytique ? J'en soulignerai seulement deux qui me semblent vitales. La première, c'est qu'elle ne sorte pas de sa condition de servante. C'est sous cette forme que Freud la présente à propos de son rêve : servante qui sait tout de son maître, qui a son franc parler, ses exigences, mais qu'on laisse à la porte du lieu où se fait l'analyse pour éviter toute confusion possible. La seconde, c'est qu'il y ait un trou en son tissu, qui assure une communication constante et incessante entre ce qu'on peut appeler un avers et un envers. Elle ne tient lieu de Sphinx qu'à cette condition. Je m'explique. La théorie que Freud a découverte n'est analytique qu'en ceci qu'on en perçoit constamment le côté d'élaboration personnelle et le côté d'élaboration systématique. Même la théorie de l'Oedipe n'a de sens qu'en rapport avec le désir qui est le sien au moment où il l'a formulée, et c'est pourquoi son rêve d'exhibition me paraît si important. Mais ce qui est vrai ici l'est à tous les propos : sans en avoir toujours conscience, Freud s'est évertué à nous laisser les deux faces de son élaboration. La théorie analytique est donc l'équivalent et le miroir de cet organisme psychique dont Lacan parlait cette année encore et qui, telle une bande de Moebius, est fait d'une double dimension intérieure et extérieure qui se renvoient mutuellement. Quand je parle de théorie, c'est donc au sens de cet organisme vivant à double face entremêlées, qui pourrait bien être l'image la plus cohérente de ce qu'est le Sphinx aujourd'hui. Pratiquement, cela sous-entend que l'analyse ne peut durer et se transmettre que si ceux qui s'en portent garants sont constamment engagés dans l'élaboration de sa théorie, et quand je dis engagés, cela veut dire au point de s'y risquer à formuler leur désir à la façon de Freud, c'est-à-dire en acceptant ce double temps de la méconnaissance et de la reconnaissance que Lacan a formulé en d'autres termes dans son article sur le temps logique.

Pour illustrer ceci et terminer sous forme d'énigme j'évoquerai très rapidement un exemple assez tragique. Il s'agit d'une femme de cinquante ans, seule, très pauvre, et qui s'exprimait depuis des dizaines d'années sur un mode hypochondriaque. Elle se plaignait constamment de ses organes internes, parfois aussi de ses membres, sans qu'on sache très bien où était le mal, mais son discours et sa plainte assuraient l'unité de cet avers et de cet envers énigmatiques. Finalement, comme elle se plaignait beaucoup de l'intestin, et bien qu'on n'y ait rien repéré de sérieux, un chirurgien a cru bien faire de lui en couper un morceau, près de l'anus. L'opération s'est bien passée, sans récrimination de la patiente, mais dès sa sortie de l'hôpital elle est allée se jeter sous le métro. On a réussi à l'en tirer, avec un bras en moins, estropiée, le visage déformé, et elle a fait un an d'hôpital. Cette fois, elle s'est mise à se plaindre de choses épouvantables : plus rien ne pouvait entrer dans son corps, plus rien n'en pouvait sortir ; elle n'avait plus ni anus, ni sexe, et plus aucune communication entre le dehors et le dedans. Dès sa seconde sortie de l'hôpital, elle s'est jetée de la fenêtre de sa mansarde, et cette fois, elle est morte. La théorie est un corps douloureux, torturé, mais c'est un corps qui parle. Ce serait sa fin, et celle de l'analyse, que de vouloir couper le trou par où se fait le rebroussement de l'envers à l'avers et dont dépend toute transmission.

Dimanche matin

LE STYLE DE L'ENSEIGNEMENT ET LE SENS DE SA VERITE

par MUSTAFA SAFOUAN

L'argument* que vous avez lu me paraît, tel quel, suffisamment clair et pourrait servir de base possible pour une discussion, n'était la référence à Franz Brentano, dont je ne peux supposer acquis que tous connaissent ses réflexions sur la question de la vérité et de son sens. C'est donc à l'exposé des réflexions de Franz Brentano sur cette question que je consacrerai mes propos pour l'essentiel, tout en m'excusant auprès de ceux pour qui ces propos ne contiennent que des redites.

*

Le philosophe allemand part de la définition qu'Aristote, dans la *Métaphysique*, donne du jugement vrai et du jugement faux, en ces termes :

«Être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni; et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets.»

Il y a une première objection qui arrête Brentano devant cette définition, à savoir celle de Gorgias, objection qui concerne le sens même de la correspondance entre la pensée et l'objet : ou bien correspondance veut dire identité, ou bien ce terme n'a aucun sens précis; or, tout jugement est identique à lui-même, et en ce sens tout jugement est vrai, alors qu'aucune identité n'est possible entre le jugement et l'objet matériel qui est en-dehors de lui.

Franz Brentano écarte rapidement cette objection car selon lui, il n'y a aucune contradiction à ce que le même objet ait à la fois une existence formelle en dehors de tout jugement, et une présence intentionnelle comme objet du jugement.

Maintenant j'aimerais remarquer tout de suite qu'en vérité, l'objection de Gorgias a, ou on peut lui trouver, une portée bien plus grande que celle que lui concède Brentano à ce moment de sa réflexion, une portée qu'il importe de dégager dès maintenant; ça facilitera peut-être qu'on suive ses réflexions.

Je dirai donc, au sujet de cette portée : quelqu'un, *x*, fait le récit d'un événement ;

*Voir le document publié avant le Congrès : *IXe Congrès de l'E.F.P. : Arguments* (Paris, E.F.P. : 69, rue Claude Bernard).

ce récit a beau correspondre à l'événement auquel il se rapporte point par point, il ne contient pas pour autant, comme récit ou comme énoncé, un jugement de vérité, pas plus qu'un film pris de ce même événement. Dire que ce récit est vrai, cela veut dire que ce récit correspond à l'événement qu'il rapporte; mais ce dire, ce jugement, ne correspondent pas au récit au sens où celui-ci correspondrait à l'événement; encore moins se confond-il avec ce récit. Ce jugement est émis d'un lieu qui se tient à une certaine distance par rapport aux énoncés où se déroule le récit, puisqu'il constitue une vue sur ce récit même; ce qui fait qu'avant d'être un jugement qui concerne le récit dans sa correspondance ou sa non correspondance à l'événement, le jugement de vérité est un témoignage qui dit que le sujet dit vrai (le sujet qui fait le récit) mais, une fois ce jugement émis, une fois devenu énoncé à son tour, qui témoignera de sa vérité ? Ou bien c'est la régression à l'infini, ou bien une autre solution est possible, et c'est justement la possibilité de cette autre solution qui va ressortir comme étant ce qui est véritablement en jeu au terme de la méditation de Brentano.

Pour le moment, ce sont d'autres difficultés qui vont arrêter Brentano devant la théorie ou la définition aristotélicienne de la correspondance. La première est que, selon cette théorie, l'existence de deux choses séparées dont l'une correspond au sujet et l'autre au prédicat constituerait la condition de la fausseté du jugement affirmatif et de la vérité du jugement négatif. Or, si je dis : «ce chien est un chat», la fausseté de ce jugement ne semble pas résider en ce que le chien et le chat sont en fait deux choses séparées, car un tel jugement serait faux même s'il n'y avait pas de chat du tout. (Cet exemple est de lui). C'est ainsi que la proposition : «ce chien est une licorne» représenterait un jugement faux parce que la licorne n'existerait pas et non pas parce que chien et licorne sont séparés.

Une seconde difficulté est la suivante. Si l'on considère un jugement d'existence de la forme : «quelque chose existe», on ne peut pas dire qu'un tel jugement représente la combinaison de deux choses séparées, à savoir «quelque chose» d'une part et «existe» d'autre part, car l'existence, d'après Brentano, n'est pas un prédicat comme la rondeur ou la blancheur par exemple. Autrement dit, le jugement d'existence indique qu'il y a des jugements affirmatifs simples, c'est-à-dire qui ne sont pas des combinaisons comme le veut la théorie aristotélicienne.

Prenons enfin le cas de simple négation comme dans «il n'y a pas de dragon» ou encore «cet homme n'est pas blanc». Il est clair que dans un cas il n'y a pas de dragon, et que dans l'autre cas, le manque de blancheur ne constitue pas un objet concret. Brentano est loin de tirer de ces derniers exemples de la négation la conclusion que c'est avec le sujet que la privation fait son entrée dans le réel. Par contre, il va nous donner des exemples multiples qui nous mettent face à des difficultés semblables, à savoir des jugements concernant des collections d'objets, des parties d'objets, des limites d'objets, des objets passés ou futurs, des impossibilités ou des nécessités logiques, etc. Dans tous ces cas, la relation de correspondance entre le jugement et la réalité concrète et pour ainsi dire contrôlable, à laquelle le jugement vrai est censé répondre ou correspondre, dans tous ces cas cette relation fait défaut.

La conclusion de ces critiques est que le jugement affirmatif se rapporte parfois à des objets, mais que parfois aussi il se rapporte à des choses qu'on ne saurait assimiler à des objets. Mais alors quelles sont ces choses ?

Brentano va répondre : ce sont des *entia rationis* c'est-à-dire des êtres de raison. Brentano qui semble ainsi introduire ces entités comme une tentative désespérée pour sauver la théorie de la correspondance est loin d'en rester là. On sait quelle fortune ces entités fictives ont acquis ou ont reçu plus tard; c'est au point que Brentano reste connu avant tout comme le maître et l'inspirateur des philosophes comme Meinong, Husserl, etc. N'empêche que Brentano lui-même n'a jamais pu se résoudre à accepter ces entités car, si elles permettaient de «sauver»,

comme on dit, la définition de la vérité comme correspondance, elles ne le permettaient qu'en sacrifiant le réalisme aristotélicien auquel Brentano ne tenait pas moins. Cette solution lui apparaissait, comme il dit «une danse folle avec les idées.» «Nous avons déjà, écrit-il, assez de problèmes en admettant des *realia*, des réalités, comme objets de jugement; les formes platoniciennes n'ont fait qu'ajouter à la confusion», et cette tentative rappelle, selon une image d'Aristote, le cas d'un homme qui ayant constaté son incapacité à compter un nombre limité d'objets croit se rendre la tâche plus facile en y ajoutant une quantité d'objets incomparablement plus grande. «Il en est de même quand on ajoute l'existence de A, la non-existence de B, la non-existence de la non-existence de A, et d'autres *entia rationis* du même acabit.» C'est justement pour démonter ces *entia rationis* que Brentano, qui connaissait sans doute — et même certainement — Bentham, va centrer sa réflexion sur le langage.

C'est dans un manuscrit qui date de 1905, *Sprechen und Denken*, et qui n'a été publié à ma connaissance que très récemment dans un ouvrage d'un auteur qui s'appelle Srzednicki, qui s'intitule *Franz Brentano's analysis of truth,* un très bon ouvrage, c'est dans ce manuscrit donc qui s'intitule *Langage et pensée* que Brentano va formuler cette idée dont nous pouvons apprécier maintenant combien elle est précieuse, à savoir que les lettres ou les sons ne contiennent pas en eux-mêmes leur propre signification, car ils ne peuvent avoir une telle signification et en même temps servir à exprimer toutes nos pensées. Mais ce qui est vrai, ajoute-t-il, pour les lettres et les sons, l'est aussi pour toutes les parties du discours, conjonctions, prépositions, etc., sans excepter les substantifs. Bref aucun mot n'a de sens en dehors de son contexte.

La conclusion que Brentano va tirer de cette remarque décisive ne sera pourtant pas que le signifiant détermine le signifié, mais que la structure grammaticale et syntaxique du langage nous induit en erreur quand il s'agit d'éclaircir le caractère et la fonction logique de nos assertions. Les formes du langage induisent des conceptions exagérément réalistes et nous font penser par exemple que quelqu'un a ou possède une bonne santé parce qu'il est en bonne santé.

Revenons à la théorie des *entia rationis*. Brentano remarque, notamment dans ses lettres à Marty, que cette théorie soutient que de même que le jugement «il y a un arbre» doit correspondre pour être vrai à l'être de l'arbre, de même le jugement négatif doit correspondre au non-être de l'arbre. Mais, objecte-t-il, il ne s'agit en fait que d'un usage linguistique : pour que le jugement A soit correct, il n'est nullement nécessaire que l'être de A apparaisse; il suffit que A le fasse. D'une manière générale, on peut dire, affirme Brentano, que cette théorie oublie que la locution : «A est un objet de la pensée» est une expression grammaticale qui signifie que je pense à un objet réel A, mais que ce fait ne réussit pas à créer une nouvelle entité, A objet de la pensée, sauf pour l'introspection. Il en résulte toujours selon Brentano, une conséquence ruineuse pour cette théorie des *entia rationis*, car si le jugement A signifiait ceci : «A correspond à Z comme objet de la pensée», ce dernier énoncé est un nouveau jugement qui doit être établi à son tour par sa correspondance à son propre objet de pensée, et ainsi de suite à l'infini.

Ces critiques adressées à la théorie des *entia rationis* que lui-même avait introduite vont tout de même placer Brentano devant cette question : est-il possible de maintenir la théorie de la correspondance sans ces *entia*, sans ces êtres, qui étaient introduits justement pour sauver cette théorie ? Brentano le pense au début. Pour cela, il rompt l'équivalence entre le jugement affirmatif et le jugement négatif. Et puis, comme l'erreur philosophique est due au fait que les formes du langage sont trop prises au sérieux, il va faire un usage des techniques de la réduction qui consistent à ramener ces formes de langage à des formes logiques.

Voici quelques exemples. Celui qui dit : «il y a une privation d'eau» dit en fait qu'il n'y a

pas d'eau. Un autre exemple concerne les impossibilités. Celles-ci, d'après Brentano, appartiennent à la négation. Affirmer qu'une impossibilité existe, c'est nier apodictiquement. De même, affirmer une possibilité, c'est nier la contradiction.

En fait, nous pouvons remarquer qu'avec ces considérations un glissement a eu lieu dans la position du problème. Il ne s'agit plus de rendre compte des critères du jugement vrai mais du concept même de la vérité, cela d'autant plus que dans le même manuscrit *Langage et Pensée*, Brentano écrit ceci :

> «L'expression «vrai» est employée comme un attribut des assertions et des jugements. Quiconque émet cette expression se réfère à lui-même ou à quelqu'un d'autre en tant qu'il juge, et il indique par là qu'il ou que l'autre juge correctement. Par conséquent «vrai» n'est pas un nom réel comme les noms qui désignent ou qui signifient des objets.»

Cette opinion, comme l'a remarqué l'auteur auquel je viens de faire allusion, cette opinion selon laquelle quelqu'un qui emploie le mot «vrai» se réfère à quelqu'un en tant qu'il juge correctement, n'est pas développée dans cet article même, mais elle représente le germe de l'idée qui sera élaborée en fait dans les considérations ultérieures de Brentano.

Les dernières réflexions de Brentano seront consacrées à la formule séculaire : *Veritas est adequatio rei et intellectus.* Sans s'étendre là-dessus, on peut résumer brièvement les dernières remarques de Brentano sur cette formule. Pour le *res*, il est impossible de trouver une définition unitaire de tout ce qui se produit dans le discours comme choses. Du même coup tombe l'*adéquation,* la plupart des choses étant des irréalités. Quant à l'*intellectus*, on n'en attrappe que des affirmations ou des négations, c'est-à-dire en somme des assertions. Ce que nous comparons, affirme Brentano, ce n'est pas le jugement et la chose, et après tout si nous avions de celle-ci une connaissance directe, tout notre problème tombe ou devient simple redondance. En fait, nous comparons le jugement à ce que nous savons, nous, de son objet, c'est-à-dire à notre propre jugement. Nous trouvons alors que certains jugements s'accordent avec ce que nous savons de l'objet, d'autres non, selon quoi nous déclarons que les uns sont vrais et les autres ne le sont pas.

Apparemment, avec cela Brentano n'a fait que déplacer l'*adequatio*, qui, d'une adéquation entre les jugements et les choses devient une adéquation entre les jugements. Ce serait là un résultat bien mince, qui revient peut-être en dernier lieu à affirmer que tout discours est un discours sur un discours. Le discours de Brentano lui-même est un discours sur le discours d'Aristote. Mais ce qui est plus intéressant pour nous, dans la dernière position de Brentano, c'est la perception que la vérité n'est pas une propriété ou une qualité intrinsèque du jugement mais une attribution et un jugement second porté sur le premier. Cela pose ce problème : qui assure que ce deuxième jugement est vrai à son tour ? Il y a là une faille qui demande à être remplie, à moins de nous acculer à une régression à l'infini.

Il est certain que Brentano lui-même, comme le remarque Srzednicki, n'a pas réalisé toutes les ramifications de sa propre remarque. C'est pourquoi il a essayé de combler cette faille par une théorie sur l'évident, théorie sur laquelle il n'y a pas lieu de s'étendre ici. Mais l'intérêt de ce parcours, ce pour quoi je le rapporte ici, réside à mon avis en ce qu'il nous mène pour ainsi dire au seuil de la découverte de la division du sujet. Je m'explique.

Le jugement symbolisable par A, par exemple «le ciel est clair» ou «l'eau est pure», et le second jugement A^1, qui énonce que A est vrai, sont considérés par Brentano comme étant deux jugement séparés au sens de juxtaposés. C'est de là que naît apparemment la nécessité d'un jugement A' qui affirme que A est vrai, et ainsi de suite. Autrement dit, la conclusion

apparente de la thèse ou de la remarque de Brentano, selon laquelle la vérité est une attribution ou un dire, est de chasser la vérité de tous les énoncés, voire de rendre impossible un jugement A^n qui boucle la boucle des énoncés; et cela est dû à ce qu'on peut appeler un peu rapidement un oubli du sujet. On objectera qu'il n'en est rien, que Brentano n'oublie pas que derrière chacun de ces énoncés-là ou de ces jugements, il y a le sujet qui l'énonce ou qui l'émet. Seulement voilà, ce ne sont là que des sujets, je dirai, également juxtaposés. Autrement dit nous avons seulement à faire à une multiplicité de sujets, j'allais dire : bien que chacun soit un, mais il serait peut-être plus juste de dire : précisément parce que chacun est un. Ce que ni Brentano ni l'auteur auquel je me suis déjà référé ne remarquent pas (parce que cet auteur a écrit un article intitulé *It is true,* mais je n'y reviens pas) c'est que chacun des sujets peut dire «A est vrai» ou «le jugement A est vrai» non seulement à propos d'un jugement émis par autrui, mais aussi à propos de son propre jugement. En tout cas ils ne s'arrêtent pas suffisamment sur ce qu'on peut en tirer à partir de là.

Il m'est en effet loisible de dire que ce que j'énonce est vrai, et cela, je le dis forcément d'un point extérieur à cet énoncé même, puisqu'il s'agit d'une vue sur cet énoncé, comme je l'ai dit au départ. En d'autres termes, la régression à l'infini dont le danger se dessine ici implique non pas la multiplicité infinie des sujets mais la division du sujet (fût-il seul) entre un procès de l'énoncé et un procès de l'énonciation. Autrement dit encore, c'est cette division réelle qui explique la possibilité de la régression en question, et non pas la multiplicité imaginaire des sujets.

Mais, dira-t-on, la régression est toujours là avec ce qu'elle comporte de danger mortel pour la vérité ou pour tout savoir possible concernant la vérité. Alors à quoi sert de mieux expliquer la faille si on ne la comble pas ?

Prenons donc cet énoncé que nous pouvons considérer comme étant celui d'un alibi : «à telle date j'étais à tel endroit». Nous pouvons mettre entre parenthèses la question de savoir qui est désigné par le *je* qui figure dans cet énoncé; l'important est que quiconque témoignerait (fût-il le même) que cet énoncé là est vrai, est un Autre. En d'autres termes, le fait que le sujet peut énoncer «a est vrai», ce a étant indifféremment un énoncé émis par lui ou par un autre semblable, ce fait rend sensible que le sujet de l'énonciation est foncièrement un «il», *il* est l'autre tiers ou, comme dit Lacan encore, l'autre témoin, lieu de la bonne ou de la mauvaise foi.

Or, si ayant dit «a», ayant émis un jugement quelconque, j'ajoute «*a* est vrai», aucun de ces deux énoncés n'a plus de poids que l'autre. Il y a néanmoins entre les deux une différence notable, c'est que le premier porte sur les faits, alors que le second ne concerne que le rapport du premier au sujet de l'énonciation. Ce rapport peut donc s'énoncer, et c'est en tant qu'il s'énonce qu'il y a une régression possible à l'infini. Et qu'est-ce à dire sinon qu'aucun énoncé n'épuise le sujet de l'énonciation ? mais cela est l'évidence même puisque, s'il l'épuisait, c'est leur distinction même qui se volatiliserait. Or, c'est justement l'impossibilité d'annuler cette division qui laisse la marge à une autre possibilité, pour ne pas dire qu'elle la fonde : celle selon laquelle l'Autre se présente dans l'énoncé selon un mode qui n'est pas de désignation mais de signification.

La réponse du pauvre malheureux dans l'histoire du saumon mayonnaise que vous connaissez tous, est certainement un sophisme, et un sophisme dont la technique d'ailleurs est facile à démonter. N'empêche que dans ce sophisme même une vérité se signifie qui concerne un désir, peut-être humble, dérisoire, mais non moins rebelle à toute réglementation. C'est dans ce même sens, me semble-t-il, qu'on peut dire également de la recherche d'un Brentano qu'elle signifie, elle aussi, un désir, en l'occurrence à tout le moins le désir de savoir à quoi reconnaître la vérité.

Considérons maintenant un enseignement qui nous conduit — je ne dirai pas à la distinction entre le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation parce que cette distinction a été mise en vogue par des grammairiens, et puis elle a été reconnue depuis une paye par des philosophes, concernant ce qu'ils appellent les contradictions subjectives, comme lorsque je dis, par exemple, «rien n'est vrai» — je dirai donc un enseignement qui nous conduit non pas à cette distinction mais à voir dans cette distinction l'axe même de la topique freudienne. On peut dire qu'un tel enseignement découvre pour nous un fait de structure qui ne se découvre pas seul, et dans ce sens, je dirai qu'il est vrai. Par contre, il ne signifie strictement rien qui ressortirait à un désir.

Rien n'interdit de penser qu'un tel enseignement puisse être repris dans un autre, qui le transmet; mais il requiert certainement de ceux qui se proposent cette tâche qu'ils réussissent à leur tour la gageure qui consiste à tenir un «discours sans paroles.»

Cette conclusion laisse subsister et même renforce une objection que l'on peut adresser à mon argument, l'argument que vous avez lu : c'est que je suis parti d'un rapprochement entre enseignement et mot d'esprit, sous prétexte que chacun a un rapport à la vérité. On voit maintenant que ce rapport n'est pas le même, et d'ailleurs on aurait pu le voir, sans besoin de passer par tout ce long détour, rien qu'à cette simple remarque, à savoir que d'un enseignement on peut dire qu'il est vrai mais on ne dit pas d'un mot d'esprit qu'il est vrai. Il reste que j'ai lié d'une façon indissoluble la vérité au jeu du signifiant ou à son efficace dans le discours, ce qui nous ramène au rapprochement premier dont je voulais sortir, cela à moins qu'il n'y ait une différence (et laquelle ?) entre la fonction de ce que j'ai appelé brièvement le style dans l'un et dans l'autre, dans le mot d'esprit et dans l'enseignement.

Il y a en effet à mon avis une différence considérable. Cette différence, je peux l'indiquer très brièvement en rappelant à votre attention un des aphorismes de Lichtenberg, que Freud cite à tout moment de son ouvrage. Bien sûr, il y a de l'esprit là-dedans, mais on aurait tort d'assimiler ces aphorismes à des mots d'esprit qui font rire.

Prenons par exemple le premier cité par Freud dans son ouvrage, celui très connu sur l'aveugle et le cul-de-jatte, l'un disant à l'autre «comment vas-tu ?» l'autre répondant «comme tu vois.» Il ne s'agit ici absolument pas d'un mot d'esprit dans le sens d'un bon mot, comme le mot de «saumon mayonnaise»; il s'agit plutôt de la part de Lichtenberg d'une construction savante destinée à parler du langage dans le langage, ou sans sortir du langage. Autrement dit il s'agit d'un tour de force où se combinent pour ainsi dire langage et métalangage, où tout en se servant des procédés du langage, il les met à nu. Il ne s'agit donc pas ici de signification mais, encore une fois de découvrir une structure, laquelle, étant une structure de langage, permet à celui qui veut l'élucider et qui s'en sert à bon escient, de la montrer sans la dire. Bref, la différence est que, dans un mot d'esprit, il y a un sujet qui se signifie; alors que, dans un aphorisme, il y a une structure qui se découvre.

LE SYSTÈME D DE LA PSYCHANALYSE

par GÉRARD MILLER

Paru dans *Ornicar* ?, 16, 1978.

Au début de l'année 1954, devant ses élèves, à son Séminaire, Lacan s'interroge :

> Je ne sais pas si la majorité d'entre vous (...) a bien pris conscience de la chose suivante : «Quand... on observe la façon dont les divers praticiens de l'analyse pensent, expriment, conçoivent, leur technique, on se dit que les choses en sont à un point qu'il n'est pas exagéré d'appeler la confusion la plus radicale... Actuellement, parmi les analystes, et qui pensent — ce qui déjà rétrécit le cercle — il n'y en a peut-être pas un seul qui se fasse, dans le fond, la même idée qu'un quelconque de ses contemporains ou de ses voisins sur le sujet de ce qu'on fait, de ce qu'on vise, de ce qu'on obtient, de ce dont il s'agit dans l'analyse. C'en est même au point que nous pourrions nous amuser à ce petit jeu, qui serait de comparer les conceptions les plus extrêmes — nous verrions qu'elles aboutissent à des formulations rigoureusement contradictoires. Et cela, sans chercher des amateurs de paradoxe...»

Où en sommes-nous actuellement, vingt-cinq ans après, parmi les analystes, et qui se réclament de Lacan — ce qui déjà rétrécit le cercle ? J'ai eu la curiosité de me le demander en m'occupant un peu de ce qui se communiquait dans l'École freudienne de Paris. Aujourd'hui, je me contenterai de quelques références prélevées dans un petit corpus, mais d'importance : les Journées de Deauville, que nous avions consacrées le 7 et 8 janvier de cette année à l'expérience de la passe — je vous renvoie notamment aux *Lettres de l'École* qui portent le numéro 23.

Prendre ainsi en compte les exposés, mais aussi toutes les autres interventions, d'une assemblée de l'École — ce qui me conduira à citer beaucoup de nos collègues — me semble une façon appropriée de questionner la transmission de la psychanalyse, pour autant qu'elle a justement à se préserver de l'effet de groupe, dont Lacan nous rappelle dans *L'étourdit* ce qu'il ajoute d'obscénité imaginaire à l'effet de discours.

Car, si le discours psychanalytique est justement celui qui peut fonder un lien social nettoyé d'aucune nécessité de groupe, « l'impossible du groupe analytique est ce qui en fonde, comme toujours, le réel, à savoir cette obscénité même dont aussi bien, comme groupe, il vit.» Or le groupe en question n'est pas sans effet sur ce qui de la psychanalyse se transmet : à

preuve ce *management* auquel, dans l'Internationale par exemple, on s'est immédiatement appliqué.

Ce ne sont pas tant les règlements, les filières ou les hiérarchies que le groupe fabrique qui m'intéressent ici ; mais plutôt la doxa que ses effets produisent. Cette doxa, tout en manifestant l'inanité d'un pseudo-sujet collectif de l'énonciation, de faire pièce au discours analytique, à l'occasion se systématise cependant : et c'est pourquoi je vous parlerai, D comme doxa ou D comme Deauville m'inspirant, du *système D* et de ce qu'il perturbe du discours analytique.

*

Cette doxa analytique s'autorise non de telle ou telle pratique individuelle, singulière, mais de ce que j'appellerai, pensant à Rousseau et au commentaire qu'André Lécrivain en proposait en 1968, la pratique générale. Inéluctablement, il y a une pratique générale de la psychanalyse. C'est elle qui réfracte les pratiques singulières selon une perspective qui n'est pas simplement la somme ou la résultante des points de vue particuliers des analystes. Car la pratique générale n'est pas la pratique de tous. Celle-ci serait la somme arithmétique des pratiques singulières, celle-là en est la somme algébrique. A l'inverse de la pratique de tous, la pratique générale peut même ignorer les pratiques singulières dans la mesure où elle procède de l'annulation réciproque de leurs différences. Mais la pratique générale unit, unifie toutefois, parfois même contre elle, chacune des pratiques singulières, qui se développent souvent dans l'indifférence les unes aux autres et ne se rejoignent en tout cas que par l'intermédiaire des déterminations qu'elle constitue.

Voilà peut-être le premier témoignage de Deauville : à l'EFP, la pratique générale, comme la pratique de tous, comme la pratique singulière, est «lacanienne.» Rien n'est pour autant clair.

J'ai d'abord été sensible à ceci que, indépendamment de tout rapport à Lacan, le langage lacanien joue finalement le même rôle qu'autrefois le langage freudien *(cf. le Séminaire I)*. C'est par son intermédiaire qu'un échange est maintenu, c'est grâce à lui que «chacun a la garantie qu'il est encore en communication avec ceux qui sont ses confrères et collègues»... Ceci dit, le lacanisme est comme le sabre de Monsieur Prudhomme, cet archétype d'Henri Monnier, qui, nommé officier de la garde nationale, s'écrit : «Ce sabre est le plus beau jour de ma vie. Je l'accepte et, si jamais je me trouve à la tête de vos phalanges, je saurai m'en servir pour défendre les institutions, et au besoin les combattre.»

Cette circulation du langage lacanien s'accompagne, on le sait, d'un style. N'en disons qu'un mot, mais un mot tout de même, parce que lui aussi instruit sur l'effet de groupe. Soit, comme exemple, l'usage immodéré des vocabulaires flous. Je pense à cette ribambelle d'expressions vagues, supposées transmettre ce qui turlupine le locuteur sans cependant le compromettre, c'est-à-dire l'impliquer directement dans ce qu'il dit. Ce flou analytique, peut-être faut-il le prendre comme le signe d'une affection endémique, caractéristique désormais de notre pratique : *la factophobie*, ou peur d'en venir au fait. Je me garderai de dresser ici la liste de toutes ces nuances tenues précieusement à notre disposition pour noyer les poissons : chacun sait assez qu'aucune de ces pauvres bêtes, à l'École freudienne, n'en réchappe. Et nous avons tous en tête les *dans une certaine mesure, jusqu'à un certain point* et autres *quelque chose comme*, sans oublier le très utile : *c'est de l'ordre de*, qui permet toujours de retirer ensuite ses billes.

C'est ainsi que dans le système D, on ne dira pas une *analyse* mais *quelque chose comme*

une analyse. Mieux : *quelque chose qui serait comme une analyse* (le conditionnel étant le plus conciliant des modes). Mieux encore : *quelque chose qui serait comme de l'ordre d'une analyse*. Encore mieux ? *Quelque chose qui serait dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point comme de l'ordre d'une analyse.* Le comble : *quelque chose qui serait dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point comme de l'ordre de... l'analytique.*

En tout cas, ce n'est pas parce que le discours analytique a désigné la jouissance comme le moment que je ne peux pas dire, i.e. que je ne peux pas localiser, que se justifie — vous en conviendrez — la dirimante expression *quelque part*, employée à tout bout de champ, à tout bout de champ freudien, et confinant vraiment au grotesque. — *Ça m'a questionné quelque part, et même ça m'a fait violence quelque part*[1], entendait-on soupirer à Deauville à propos de la passe... On se perdait alors en conjectures sur l'endroit.

Restons-en avec cette *problématisante et bousculeuse interpellation* qui nous permettra encore d'avoir une pensée pour les néologismes, qui loin d'être convoqués par la nécessité d'en dire plus, naissent eux aussi comme les rejetons de l'imprécision (le mot nouveau est le plus souvent créé par déformation, comme si la complexité d'une question se mesurait inévitablement à l'impossibilité de formuler celle-ci avec des mots usuels, ou plus exactement comme si tout mot juste affadissait la pensée au point de rendre inévitable son gauchissement). Et l'on se dira problématisé de même par la *cernabilité de l'objet* a, son *énonciabilité*, son *articulabilité*... J'arrête.

Ne riez pas. Si tant est que notre expérience est de discours, il y a bien là de quoi s'interroger sur ces dits. En tout cas, comme le rappelait *grosso modo* Lénine, on commence par débloquer sur les mots, on finit par débloquer sur les principes.

L'attention portée aux productions discursives de Deauville, dont certains pourront toujours affirmer (histoire de préserver je ne sais quelles exceptions) qu'elles ne représentent qu'une partie de l'École, laisse cette impression d'ensemble que se transmet un langage à tout faire, un style, et également une tournure d'esprit. De parler souvent pareillement, nous finissons par penser de même. A nos dépens bien sûr, puisque cherchant — comme dit-on —... l'originalité. Mais malheureusement, il ne suffit pas d'affirmer le contraire de quelqu'un pour ne pas être de son avis : on n'échappe pas à un discours par des effets de manche. Sans doute est-ce pourquoi l'on pourrait presque parler d'expolition analytique. Presque, parce que cette figure du discours, qui reproduit une même pensée un certain nombre de fois, mais sous des aspects plus ou moins différents, a en principe pour utilité de permettre à travers la répétition une plus grande exactitude. Or la tournure d'esprit du système D, c'est l'embarras qui la conditionne.

— *Qu'est-ce que nous faisons quand nous faisons de l'analyse ?* Telle est bien la question à laquelle les psychanalystes ont le plus de mal à répondre. «Il y a un monde entre ce que nous faisons effectivement dans cette espèce d'antre où un malade nous parle et où, de temps en temps, nous lui parlons — et l'élaboration théorique que nous en donnons. Même dans Freud, où l'écart est infiniment plus réduit, nous avons l'impression qu'une distance demeure.» (Séminaire I).

Cet embarras où les psychanalystes se trouvent tous, de s'entendre sur une pratique qui leur est cependant assez commune pour qu'ils la désignent des mêmes références et la réconfortent ensemble en adhérant à l'occasion aux mêmes sociétés, cet embarras signe-t-il pour autant l'impéritie complète de tous les psychanalystes ? De fait, non. Et ce n'est pas seulement

1. Toutes ces citations sont extraites des *Lettres de l'École,* vol. 23 : Journées de Deauville», Paris : *E.F.P.*, 1977.

parce qu'il atteste la nature même de l'héritage freudien, fondamentalement lacunaire : nous ne savons guère ce que faisait Freud, et quand bien même plus précisément le saurions-nous, «la singularité de son expérience», en tant qu'inaugurale du champ analytique, nous interdirait de la prendre pour modèle. Alors pourquoi ?

Dans le même temps où Lacan se posait la question de comprendre comment les élèves de Freud, puis les élèves de ses élèves, avaient adopté et repensé l'héritage freudien, son enseignement, rassemblant ce qu'il apportait sous le chef d'une «critique» de la technique analytique — et en ceci déjà discriminant —, inscrivait cet embarras dans la structure même de la psychanalyse. Du point de vue de la pertinence de celle-ci, quelque chose se devait d'échapper sans cesse à la compréhension du psychanalyste pour qu'il se découvre également agi là même où il pouvait se croire metteur en scène. Ce faisant, Lacan n'invitait pas les psychanalystes à tenir n'importe quel discours, comme si tous, devant le grand mystère de leur pratique, étaient égaux de la même ignorance. Spécifiant leur embarras, il n'annulait nullement l'insupportable de leur confusionnisme baragouineur : au contraire, il le situait, en en faisant la conséquence misérable de l'insu du processus analytique ; en quelque sorte : la mauvaise façon d'être ignorant. Aussi vrai qu'on n'a pas besoin, la nuit, du plan d'une maison pour se cogner contre les murs.

Il y a un décalage entre l'analyste tel qu'il est déterminé par la structure, tel qu'il se déduit, et l'analyste tel qu'il se produit dans le monde, tel qu'il s'observe. L'inconfortable de la situation analytique tient pour une part à ceci qu'il n'y a aucune chance de réduire ce décalage et de faire coïncider l'analyste réel avec l'analyste... peut-on dire «idéal» ? (Jenny Aubry interroge : — *Pour parer à l'investiture du sujet supposé savoir il faudrait se débarrasser de toute intersubjectivité. Est-ce que cela est possible ? Parce que ça commence à rejoindre une figure idéale d'analyste, ça.)* Je ne le crois pas, car la connotation d'idéal laisserait ici entendre qu'il y a, d'une part, un analyste accompli, c'est-à-dire parfaitement fictif, et d'autre part des «qui font comme ils peuvent avec ce qu'ils sont». On ne poserait l'idéal que pour se rassurer sur son impossibilité phénoménale, et donc privilégier bien sûr ce qui est sur ce qui ne peut pas être. Or l'analyste dont il est question dans la structure, ne se confond pas, même en rêve, avec un sujet : c'est une dimension du processus analytique à laquelle l'analyste réel n'a pas à chercher à s'égaler — ils sont de ce point de vue, hétérogènes l'un à l'autre —, mais dont il doit permettre que s'en manifestent les effets. De ce point de vue, «l'analyste idéal» n'est qu'une invention : celle des analystes réels pour faire obstacle à l'analyste structural, tant il est vrai qu'on ne met jamais la barre aussi haut que lorsqu'on ne veut pas sauter.

Voilà pourquoi on peut trouver fallacieux ce qui se transmet de la psychanalyse dans cette discursivité pyrrhonienne du système D, car la psychanalyse n'est pas un éphecte, et les psychanalystes des suspendus.

J'écoute le système D et toutes ces interrogations sur l'être analyste. Stoïan Stoïanoff, par exemple : il a raison de se demander *si on peut venir à la position d'analyste en partant aussi bien d'une position de névrosé que d'une position de psychotique.* C'est une bonne question. Mais ces bonnes questions qui font vaciller notre certitude sur la psychanalyse, à quoi servent-elles exactement lorsqu'elles sont entraînées dans le système D ? A ceci : à se multiplier, à produire d'autres questions tout aussi bonnes. La question de Stoïanoff, isolée, est pertinente. Mais cet ensemble dubitatif ? Regardez Deauville. Peut-on être psychanalyste et homosexuel ? Peut-on être psychanalyste et femme ? Peut-on être psychanalyste et fou ? Peut-on être psychanalyste et à l'Institut ? Peut-on... peut-on... Jeu des petits petons qui me fait souvenir de ce chinois qui soulevait des pierres et les laissait retomber sur ses pieds...

Ce qui m'intéresse — vous le comprenez — ce n'est pas de nier telle ou telle proposition isolée, mais de rendre compte de l'effet d'embrouille produit par le système D.

«L'analyste ne s'autorise que de lui-même» ne pouvait manquer d'y succomber, et de faire donc une excellente performance à Deauville. Chacun en parla. C'était mérité, puisque voilà incontestablement un de nos grands principes. Mais pour repérer qui ? Tout au plus *certains* non-analystes. Pas tous, puisqu'il en est qui, brouillant les cartes, n'hésitent pas eux aussi à s'autoriser. Lacan, nous dit Ginette Raimbault, a cependant préféré, en s'opposant ainsi à la tyrannie des hiérarchies bureaucratiques, prendre le risque de la méconnaissance individuelle plutôt que celui de la méconnaissance institutionnalisée. Il n'en reste pas moins qu'interprété comme une *licence*, s'autoriser est devenu un *scandale* : Ginette Raimbault, dont on soulignera qu'elle est, après Françoise Dolto, la seule femme à avoir pour l'instant participé à l'activité du jury d'agrément, témoigne de la *surprise*, voire de *l'éberluement* de ce jury, découvrant *de toute évidence* parmi les passants, dont plusieurs avaient été accueillis et garantis comme A.M.E. par l'École, non pas un ou deux non-analystes, mais une foule. Faut-il rappeler que personne ne vint démentir cette assertion ?

Est-ce à dire que tout Deauville, moulu de fatigue à s'échiner sur la formule de Lacan, en accepte au moins la possibilité ? — *L'analyste, nous ne savons pas ce que c'est ni à quoi le reconnaître, à moins qu'il ne s'agisse de l'inventeur même de la psychanalyse,* convenait Safouan. — *Et encore* !, murmura mon voisin... Dans ces conditions, pourquoi tous les malentendus ne seraient-ils pas possibles ?

Ce sympathique scepticisme demande pourtant qu'on y regarde à deux fois. Car il ne mène pas n'importe où. Dans le même temps où Ginette Raimbault dénonçait par exemple *la sélection tout à fait aberrante des A.M.E. — «ce titre est donné comme il l'était dans les institutions antérieures selon la loi du pèse-personne»* — et appelait de ses vœux des critères de garantie plus adéquats à l'assurance que les patients sont en droit d'attendre d'une liste de praticiens officiellement garantis par l'École, elle concluait son intervention sur un véritable *deux ex machina.* Il y avait pourtant dans cette conclusion une autre judicieuse question : celui qui désire être analyste et qui tente de s'y former avec bonne foi, patience, acharnement, et pourquoi pas, intelligence, est-il assuré d'un résultat positif ? Et si la réponse est non, c'est-à-dire si cela ne suffit pas à fabriquer un analyste, à faire «muter» comme dira Françoise Dolto un analysant en analyste, alors que faut-il supposer de plus ? Ginette Raimbault n'y va pas par quatre chemins : puisqu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus, il faut supposer *la grâce...*

Je ne polémiquerai pas naturellement sur le choix d'un terme que d'autres diront catastrophique. J'indiquerai seulement ce qui est ici en jeu. Le ressort fondamental de l'opération analytique, c'est l'écart d'une différence. Celle qui doit pour le sujet séparer le signifiant idéal où il se repère de l'objet de son désir. Cette distanciation n'est possible que dans la déchéance de l'analyste du point d'idéalisation qu'il est appelé par la structure à incarner, cette distanciation et cette déchéance étant corrélatives d'un franchissement apparemment impossible, tant on ne voit pas ce qui pourrait non seulement le favoriser, mais même cesser de s'y opposer : le franchissement du plan de l'identification. C'est sûr que s'impose ici quelque chose de plus qu'une *érudition analytique* pour reprendre le propos de Ginette Raimbault. C'est sûr qu'il y a une supposition à faire, et qu'elle concerne précisément l'anlyste. Mais cette inconnue, pourquoi la chercher dans un au-delà de l'analyse, dans l'au-delà tout court : pourquoi l'appeler la grâce ? Ou moins religieusement... le knack ? Car ce qu'on retrouve ici, n'est-ce pas précisément ce qui a été fort heureusement théorisé par Lacan comme le désir de l'analyste ? Désir qui n'est équivalent ni au désir d'être analyste, ni au désir de tel analyste, mais qui se définit d'abord comme cet x tendant dans le sens exactement contraire à l'identification. Une inconnue, dans le système D, deviendrait-elle nécessairement un mystère ?

Certes, on peut indiquer comme Maria Belo que l'École freudienne a trouvé le moyen de se poser toutes les questions, tout le temps, ce qu'elle-même ne manque pas de mettre en pratique à chaque intervention :

> «On s'est trouvé des structures telles qu'on n'est en principe jamais garanti de rien... C'est peut-être pas mal si on se pose tellement de questions... Qu'est-ce qui fait courir le passant ? Pourquoi est-ce qu'il désire un titre ? Et alors ? Est-ce qu'ils sont galeux ou est-ce qu'ils ne sont pas galeux ? Est-ce que c'est le désir de Lacan ?... Qu'est-ce qu'on deviendra le jour où Lacan ne sera plus là ?... Comment est-ce qu'on peut passer la passe sans avoir aucune garantie, ou est-ce que quand on passe la passe, on est garanti qu'après on est analyste, ou est-ce qu'on n'est pas garanti qu'après on sera toujours un bon analyste ?... Est-ce que la lumière ou quelqu'éclair sur l'inconscient ça vient une fois pour toutes ou est-ce à faire tous les jours ?... Je me demande parfois pourquoi on ne s'inscrit pas tous au Parti communiste, pourquoi on ne s'inscrit pas tous à l'Ordre des médecins, pourquoi même on ne s'inscrit pas tous dans les autres associations, où tout est réglé une fois pour toutes...»

L'interrogation qui supporte cette remarque sur l'interrogation est amusante. Mais l'intervention de Maria Belo est tout à fait inspirée :

> «Habitant à 2000 kilomètres de l'École freudienne de Paris, j'ai comme un besoin de venir m'y paralyser : parce qu'en plus l'École freudienne ça me paralyse. Ça me fait peur. Ça me donne l'impression que je ne fais rien. Je voudrais bien savoir pourquoi est-ce que j'ai besoin, pourquoi est-ce qu'on a tous besoin de se rassembler d'une façon qui est aussi peu rassurante ? Enfin, qu'est-ce qui se passe ?»

Est-ce exagérer que de reconnaître avec Maria Belo que c'est bien de ses ignorances que l'École freudienne fait lien ? Pas du discours lacanien, mais de ses trous ? L'analyste s'accroche à l'analyste parce qu'il lui prête les mêmes incertitudes : les congrès ont comme fonction de permettre à chaque membre de l'École de se convaincre que son collègue — je ne dis pas : en est au même point que la dernière fois — mais, d'une part, n'a toujours pas répondu aux questions qu'il se posait au Congrès précédent, et d'autre part, en a de nouvelles. Je ne me moque pas de cette situation : reste à savoir s'il faut s'en féliciter, c'est-à-dire en remettre.

René Tostain, qui raconte comment il a vécu dans l'inconfort et le déplaisir sa participation au jury d'agrément, ne mâche pas ses mots pour caractériser l'incurie complète de celui-ci, son impossibilité radicale à..., à quoi ? A répondre précisément :

> «Il est trivial, paralysé (*paralysé*, le même terme que Maria Belo), dans le meilleur des cas n'importe quoi. Interrogé sur son enjeu, sommé de s'impliquer, d'avoir d'où il parle, c'est la dérobade générale. Et ne parlons pas de sa réponse, elle est dérisoire, aléatoire, insouciante, sans fondement repérable comme semble le prouver son absence totale d'élaboration théorique».

Mais où est l'étonnant de cette intervention ? Ici : si on suit la pente tostainienne, je ne suis pas sûr que ce soit là des critiques... La thèse serait : à jury impuissant, franchement impuissant, bonne passe. — *La passe ne produit rien d'exploitable, de récupérable, de maîtrisable, elle ne récolte rien d'utilisable...?* Tant mieux. — *Je verrais là pour ma part, précise Tostain, le signe que la passe remplit quand même son office, puisque la perte qu'elle institue est bien irrécupérable.*

Voilà de tour de passe-passe : expérience de la pure perte, «l'analytique» se renforce là

où ça n'en fiche pas une rame. Le système D est l'apanage du bel esprit, de la légèreté insolente, de la pirouette, de ce que j'appellerai, pensant peut-être à la fermeture éclair, *l'incoinçable.* Bien malin qui l'attrapera cet analyste. On le croit ici, il se dit là ; on l'attend là, il est déjà parti. Nul ne sait ce qu'il pense, à commencer par lui. Mais pourquoi s'en ferait-il, ce citoyen de nulle part ? Plus il est absent, plus il est analyste.

Encore un effort et le système D de l'analyste devient le système débile : débile-paradoxal bien sûr, puisque le débile se définit d'être entre les discours. La psychanalyse glisse chez les non-dupes, les bien entendus, les libres comme l'air, les hors-la-loi... C'est la pampa : la pampa-nalyse. Il ne manque que des chevaux... Et d'ailleurs Serge Leclaire en fait monter un sur la scène.

Rappelez-vous cette histoire d'Urlinda, de *soleil déclinant, de chasse apocalyptique,* de *somptueux western* — je cite Leclaire... et de Luis Mariano. L'histoire d'un type qui rencontre un cheval, *noir, des yeux de feu d'une extrême douceur, délié dans tous ses muscles énumérés, force tranquille accordée à la paix des lieux,* qui en parle le soir au café, qui déchaîne les passions de son village, et qui voit finalement la superbe bête, piégée, succomber sous le nombre des chasseurs, *amarrée de toutes parts comme un astre noir dans la blancheur d'un midi sinistre.* On se doutait de la parabole :

> «Plutôt que de continuer passionnellement et aveuglément à produire de nouvelles chaînes symboliques en sophistiquant indéfiniment notre arsenal théorique, ne serait-il pas plus convenable au travail psychanalytique de mettre en œuvre une pratique analysante qui consisterait littéralement à délier tout un chacun de ce qui l'entrave au premier chef ?...»

Les *fiers cavaliers d'Urlinda,* et le jury d'agrément, tremblent en fait de la même peur : celle que provoque en eux le spectre des *SNI,* les sujets non identifiés. — *On dirait qu'il est vital de se prendre pour un !,* ironise Leclaire.

Le discours lacanien a théorisé le franchissement du plan de l'identification. Voilà à quelle fable peut mener cette thèse ! Voilà comment s'annule pour le coup tout *dépassement de la dimension imaginaire.* Comme si on ne pouvait pas justement s'identifier à un sujet non identifié : qu'est-ce que le non-dupe sinon cet épinglage-là ? — *On ne peut qu'être rétif à collaborer à l'œuvre de la maison analytique,* interrompt Leclaire. *Rétif* ! Voilà donc pour qui il faudrait se prendre, voilà donc à qui il faudrait s'identifier : à un cheval, au cheval noir de l'histoire. Et la dite analyse didactique, cédant le pas à l'analyse hippophagique, ferait de l'analyste non un mutant — selon l'expression de Françoise Dolto, mais un mustang. Nulle offense d'ailleurs, puisque *mustang* vient bien de l'ancien espagnol *mestengo :* sans maître... Mais que les folies de l'hippodrome ne tournent pas trop la tête au sujet non identifié : personne ne tient plus à son unité que lui. — *Il faudrait quand même qu'on lui explique qu'il n'est pas un,* avance Lacan en conclusion des Journées, *et c'est en ça que la psychanalyse pourrait servir à quelque chose.* Lui expliquer ! Allons, ne s'autorisant que de lui-même, il est imperturbable. Paul Mathis rappelle : — *L'analyste ne s'autorise que de lui-même. Ça ne veut pas dire qu'il soit seul à en décider.* Et Clavreul : — *Cette formule nous rend à notre division subjective. Je ne dis pas qu'elle nous la donne, ni qu'elle nous l'inflige ; mais qu'elle nous la rend, là où les autorisations par un aîné, par un groupe ou par une institution la font oublier par l'instauration d'une hiérarchie.* Mais dans le sytème D, on ne l'entend pas de cette oreille : car on croit dur comme fer que c'est de l'autonomie «personnelle» de l'analyste que dépend celle de l'analyse.

La vitre contre laquelle se cogne le Système D quand il papillonne un peu plus haut, n'est cependant pas sans intérêt : car c'est en fait l'établissement des critères propres au discours

analytique dont il s'agit, soit la question centrale de la transmission de la psychanalyse. Retrouvons Clavreul :

> «Depuis Jung, et même depuis Breuer, il est clair que ceux qui se sont écartés de la psychanalyse l'ont toujours fait au nom de la nécessité de tenir compte d'exigences — réelles ou supposées — de la société, et au détriment des exigences spécifiques du discours analytique : les scissions de 53 et 64 se sont faites parce que la plupart des analystes se précipitaient au devant des exigences réelles ou supposées des organismes de tutelle, Ordre des médecins ou Société psychanalytique internationale. Si nous nous laissons embarquer dans cette voie, nous aboutirons inéluctablement à créer une sorte d'Ordre psychanalytique avec code de déontologie légiférant sur les indications de cure psychanalytique, la nécessité d'adjoindre un traitement médicamenteux, l'hospitalisation, la durée des cures, le rythme des séances, la durée des séances et naturellement le montant des honoraires. Bref quelque chose où il serait bien difficile de faire prévaloir ce qui est proprement psychanalytique.»

Le discours lacanien peut porter à son actif quelques acquis : la doxa ne peut le nier qui s'est laissée mordre à belles dents sur plusieurs parties de son anatomie, signe du succès. Que nous ayons à reconnaître les normes propres dont le discours analytique est porteur, voilà bien ce que le discours lacanien a réussi à faire, non sans mérite, passer : nous ne sommes certainement plus sur ce point, en 53 ou en 64. Mais le système D n'a pas assimilé la leçon sans y mettre du sien. Et la bonne volonté de définir et de préserver la spécificité analytique conduit à tordre la barre dans l'autre sens, ce qui est certes une façon de promouvoir la vérité... si du moins on n'en reste pas là. Ainsi cette affaire de l'intérieur et de l'extérieur.

Irène Diamantis a par sa *Communication sans titre* orienté une partie des débats de Deauville. S'appuyant sur son expérience d'enseignement au département de psychanalyse, elle s'interrogeait sur la nécessité de soutenir l'exigence analytique par un autre discours, inventant ainsi cette expression de *l'autre nécessité de discours.* Ça n'allait manifestement pas de soi, et on le lui fit remarquer : qu'allait-elle donc se risquer à Vincennes ? On ne lui reprochait pas bien sûr de vouloir prendre l'air au dehors de l'institution analytique : celle-ci avait à Deauville, encore plus mauvaise presse que l'Université. Mais si à l'École freudienne, comme le souligna Anne Levallois, *on fait du dedans, et encore du dedans,* processus qu'elle appela : *d'entre nous* et qui — si j'ai bien compris — est somme toute assez dégoûtant — «On s'agglutine des choses pour conforter le dedans, et on n'en sort pas» —, si donc à l'École freudienne on fait de dedans, qu'est-ce qu'on fait à l'extérieur ? A coup sûr, rien de propre (toujours Anne Levallois : — *Les analystes sont très forts pour refaire du l'entre-nous même avec des gens qui n'en sont pas),* mais quoi ? Et Deauville frissonna devant la porte entrouverte par *la passe d'Irène*, selon le raccourci de Michèle Montrelay, et ses à-côtés.

Un adverbe circule, tantôt pour séduire, tantôt pour terrifier, fascinant : ailleurs... :

> «Ce qui peut s'offrir ailleurs — puisqu'il est question d'ailleurs, souligne pourtant Jacques Durandeaux, ne semble pas très satisfaisant, vous me l'accorderez.»
> Mais on ne le lui accorde pas :
> «Vous semblez connaître tous les ailleurs en parlant comme ça, lui répond Radmila Zygouris. Vous dites : — Ailleurs c'est pire, mais de quel ailleurs parlez-vous ? Ils sont à répertorier. Il faut oser s'aventurer dehors. On ne les connait pas, les ailleurs. Et on peut aussi en créer.»
> Et Stoïan Stoïanoff, réaliste : «Quand on rêve, on passe souvent d'un ailleurs à l'autre, mais on est toujours dans le rêve.»

Tous les propos renvoyaient à cette difficulté que le système D, lui, fondamentalement occulte : comment reconnaître les critères propres du discours analytique sans pour autant le préserver de ce qui, ne répondant pas aux mêmes exigences, pourrait le mettre à la question... Après tout, pour reparler de Vincennes, c'est à cela que pouvait répondre par exemple la création de la Section clinique, il y a deux ans, par Lacan. «La clinique psychanalytique, disait alors celui-ci, doit consister non seulement à interroger l'analyse, mais à interroger les analystes, afin qu'ils rendent compte de ce que leur pratique a d'hasardeux, qui justifie Freud d'avoir existé.» Que le discours analytique ne soit plus ainsi questionné, et se substitue alors le système D, qui se délectera à l'occasion de sa non appartenance à la «maison analytique.»

Colette Rouy, s'inspirant du terme d'entropie — cette énergie qui reste constante pendant la série de transformations d'un système, et qui finit par s'épuiser d'elle-même par déperdition, constate : «Ainsi en va-t-il de l'analyse. Pendant des années on se déplace plusieurs fois par semaine pour tenir cet étonnant discours, puis, un jour, le processus prend fin.» Mais cette énergie — pour garder son image — à quel moment finit-elle par s'épuiser ? Seulement à la fin ? José Guey cite Freud et son article sur l'analyse infinie : pour pousser plus avant une cure, il faut *lutter contre l'indolence des patients toujours prêts à se contenter de peu.* Et de l'analysant, Jean Clavreul donne encore ce trait qu'il s'accommode souvent sans difficulté d'un travail analytique modeste, du moment que celui-ci lui procure quelques bénéfices secondaires, dont le moindre n'est pas de pouvoir faire dans le monde bonne figure. Au point que l'analysant peut même se dérober si son analyste, lui, se fait plus exigeant. — *On ne fait pas boire un âne qui n'a pas soif*, rétorque pour justifier l'arrêt de son analyse un des patients de Clavreul en le toisant, «sans même s'apercevoir que c'est lui-même qu'il parlait».

L'anecdote est appropriée, même si elle n'est pas tout à fait convaincante : faut-il en appeler à l'âne d'un autre Jean, Buridan celui-là, pour s'apercevoir qu'on ne fait pas non plus boire nécessairement un âne qui a soif ? Mais Clavreul met à juste titre l'accent sur ceci : c'est d'être indolente que la psychanalyse menace toujours ruine. Or, dégénérescence de l'association libre et de l'attention flottante, l'indolence analytique, sur les divans mais aussi dans les fauteuils, est manifestement communicative.

Dans le système D se profile ainsi la silhouette d'un analyste moyen qui, disposant de tout son temps, plus celui des autres, ne semble pas loin de se croire immortel. Sans doute est-ce pour cela qu'il parle avec autant d'impudeur de la mort des autres. Cette indolence a certes en apparence ses lettres de noblesse. Elle s'origine de ces avertissements réalistes dont Freud ponctue son œuvre pour mettre en garde les analystes : préservez-vous de l'orgueil thérapeutique comme de l'orgueil éducatif, n'ayez pas de votre tâche une idée trop élevée, ne vous faites les prophètes d'aucune vérité établie... Avertissements qui ne résonneront jamais assez aux oreilles de ceux dont le fondateur de la psychanalyse, deux ans avant sa mort, rappelait qu'ils n'atteignaient généralement pas le degré de normalité auquel ils pourraient vouloir faire parvenir leurs patients. Mais ne pas prendre le psychanalyste pour un étalon et la cure pour une orthopédie ne suffit pas à caractériser une pratique, dont il est difficile de penser que tel *gardez-vous de comprendre* de Lacan signifie que les crétins peuvent s'y abandonner avec plus de facilité parce qu'ils ont justement la comprenette un peu dure : un *Soyez naturels* en quelque sorte... Au contraire, dans *Variantes de la cure-type*, marquant «l'ambiguïté insoutenable qui se propose à la psychanalyse» («chacun la rencontre à seulement accueillir un discours»), Lacan désigne l'analyste par ceci qu'il s'empare du pouvoir discrétionnaire de l'auditeur pour le porter à la puissance seconde, précisément en conséquence d'une remarque sur les praticiens qui se laissent alléger du souci de leur mission par le contresens d'une fausse humilité.

Dans le système D, la fausse humilité s'autorise plus spécialement de ce que Lacan a théorisé comme le non-savoir de l'analyste.

Ce qui de l'analyse ne se transmet pas peut cependant se reproduire : l'effet de groupe a son duplicateur. A la formation se substitue la simulation. Je sais, d'expérience, par exemple, ce qui s'imite de la psychanalyse dans les institutions (qui représentent au moins cet avantage qu'on peut finalement savoir ce qui s'y fourbit). S'autorisant de son non-savoir et de cette idée farfelue qu'on en sait toujours assez pour ne pas savoir tel se campe psychanalyste, c'est-à-dire tente à son tour de faire profit de quelques rogatons du discours analytique. — *Et ce matin j'ai réussi à ne pas lui dire plus de trois mots !* triomphait un «psy» au sortir d'une séance de dispensaire, *ça commence à être de l'analyse.* Drôles de comptes. Trois mots, c'est de l'analyse. Et sans doute six de la psychothérapie, douze de l'hypnose et vingt quatre une thèse de troisième cycle !

Il n'y a pour le psychanalyste «aucun au-delà substantiel» à quoi pourrait se rapporter ce en quoi il se sent fondé à exercer sa fonction : ce qu'il ne peut pas dire de l'incroyable «confiance» qu'un sujet met en lui, personne ne peut le dire. Comme le dit José Guey, «si le silence de l'analyste concourt à un modèle d'impassivité où la règle fondamentale refluerait au laisser-parler et au-delà au laisser-passer, notre démarche en serait ravalée à un morne laisser-aller.» La question est donc de savoir autour de quoi tourne cette confiance : c'est cela même qu'exige la formation de l'analyste. «Lui doit savoir, à lui doit être transmis, et dans une expérience, ce dont il retourne», écrit Lacan dans le *Séminaire XI,* nous conduisant à retrouver rien d'autre que ce point pivot qu'est le désir de l'analyste.

L'illusion que véhicule l'imitation analytique me semble être celle-ci : plus l'analyste s'assure de son non-savoir, plus il se garde d'intervenir, plus le patient a une chance d'accéder au lieu de sa détermination signifiante. Certes le non-savoir est un garde fou : ce qui permet de ne pas délirer. «Le non-savoir de l'analyste, dit Safouan, n'est pas une modestie.» Ni la façon de dire qu'il sait qu'il ne sait pas : car, à ce niveau, la question est justement qu'il en cache assez sur les effets du langage dans un sujet pour se déprendre de l'artifice du sujet supposé, «qu'il possède le savoir de parer à cette investiture.» Ce qui est caractérisé comme non-savoir chez l'analyste ne l'est que par opposition avec l'inconscient comme savoir : c'est la condition de possibilité pour que s'effectue chez l'analysant le seul savoir opportun.

*

De l'intelligence du non-savoir analytique dépend donc la transmission de la psychanalyse à laquelle ce non-savoir peut tout aussi bien frayer la voie que faire obstacle. Si la question essentielle est celle de comprendre comment doit se centrer la position de l'analyste pour que se maintiennent ouverts chez tel sujet parlant les effets de l'inconscient, le non-savoir ne garantit nullement qu'à partir de lui, on sera en mesure d'opérer. C'est cette difficulté même que le système D ne manque pas de toujours occulter. Comme le montra fort bien Claude Conté, proposant à Deauville la réponse la plus assurée.

Redonnant la formule du fantasme $S \diamond a$, Conté rappela en effet que le a maintenant en suspens ce savoir de l'Autre, c'est bien sur le fond d'un *il ne sait pas* que le $\not S$ trouve son assiette comme sujet de l'inconscient, c'est-à-dire lui-même limite inhérente au savoir. Or la déchéance du sujet supposé savoir peut ne pas dépasser ce dégagnement d'un $\not A$ tenu en lisière par le fantasme, façon pour le $\not S$ en passe d'advenir de ne plus être travaillé par la question de l'Autre, que Conté reformule ainsi : — quelle est cette barre mise sur l'Autre qui assure sa précaire persistance de sujet ?

> «Le devenant analyste est dans la position étrange de tenir les deux bouts d'une chaîne brisée. Ś, d'une part, il l'est sans que lui soit accordé le fading dans le fantasme. L'Autre est barré d'autre part, et c'est justement sa faille qui parait ses oracles de l'aura de non-sens où se chiffre un destin ; par là, le devenant analyste continue à questionner au sens fort du terme, au sens où quelque chose reste ouvert, voire déchiré, voire sans remède. Qu'est-ce qui objecterait dès lors à répéter l'expérience avec un nouvel analysant ?»

Deauville se replia au bout de deux jours, tranquille me semble-t-il. Mais qu'est-ce qui l'avait rassurée ? Car «supporter la position du psychanalyste, n'est-ce pas, comme le souligna Charles Bastien Arrighi, accepter ses limites et supporter la division maximale, la fatalité et le destin, la confrontation au manque ?»

Il est vrai qu'il y a bien des façons de supporter l'inconfortable... Je me souviens de ce que me disait récemment Catherine Millot : «les psychanalystes se placent en apparence du côté du manque. Reste à savoir, en fait, s'ils ne sont pas plutôt du côté du manche...»

Eh bien, après tout, restons-en sur cet aphorisme.

L'EFFET FREUD

par PIERRE KAHN

«Les yeux bandés» : il faut un certain goût de la provocation ou une bonne dose d'humour noir pour intituler ainsi la représentation de l'enfer que l'on donne à voir aux yeux bandants des spectateurs. Toujours est-il que Carlos Saura ne laisse aucun doute sur le sort qui attend celui qui ne peut détacher son regard de ce qui le terrifie, et par quoi il s'est trouvé un jour capté.

Le héros du film meurt deux fois, une fois défiguré par les coups, comme metteur en scène d'un spectacle de danse, destiné à montrer l'insoutenable de la torture, et une deuxième fois, à moins que celle-ci ne soit la première, d'une rafale de mitraillette, comme membre d'une commission qui écoute le témoignage d'une rescapée d'Amérique latine : face au public, celle-ci raconte derrière ses lunettes noires l'abîme dans lequel elle est descendue, les yeux bandés.

La résonance de ce film m'a confirmé qu'il ne serait pas déplacé d'essayer de parler du regard ici, où la transmission se trouve être en question. Et d'en parler par le biais de la question suivante : la transmission de la psychanalyse est-elle un processus qui s'effectue dans un état d'indifférence par rapport à d'autres discours ambiants avec lequel son propre discours se croise *de facto* ? C'est cette question que je me pose en liminaire de cette intervention où je me propose d'approcher ce que je trouve commode d'appeler : l'effet Freud.

Je ne pense pas que la transmission de la psychanalyse se produise dans cet état d'indifférence. Et en particulier je ne pense pas qu'elle ait rien à voir, et à entendre, du discours totalitaire qui se déploie, virtuellement ou en acte, ici et là. Je souligne que c'est de discours totalitaire que je parle. C'est-à-dire d'un ensemble de phénomènes qui a certes à voir avec la formation sociale qu'on appelle totalitaire — le totalitarisme — et qui a à voir aussi avec l'idéologie totalitaire. Mais le discours totalitaire comme mode d'inscription d'un sujet parlant dans ses énoncés ne s'y réduit absolument pas.

Alors, que la transmission de la psychanalyse ait à voir ou à entendre du discours totalitaire, cela n'est pas évident si je me réfère à l'image familière d'une interdiction pure et simple de la psychanalyse, là où le totalitarisme est à l'œuvre. Cette interdiction quand elle se produit semble évacuer ma question puisqu'on serait alors confronté à une absence complète de tout rapport possible. Mais il se trouve d'abord, que cette représentation familière n'est pas exacte ou en tous les cas ne l'est plus entièrement. En Argentine, ou en U.R.S.S., ou dans certaines formations dites révolutionnaires que nous connaissons, le temps actuel n'est pas nécessairement à vouer la psychanalyse aux gémonies, et pas seulement parce que ces institutions ont d'autres chats à fouetter.

Ensuite et surtout, il se trouve que cette soi-disant incompatibilité se voit tout à fait réfutée si l'on se situe au plan plus décisif que je disais à l'instant à savoir le plan des discours. Et sur ce plan-là, force nous est de constater que le discours totalitaire, loin d'être étranger à la pratique de la psychanalyse, lui est à certains moments ou dans certains cas, étrangement familier. Cela peut prendre des formes diverses, parmi lesquelles une me retient particulièrement : celle qui voit le sujet en psychanalyse, ou même pourquoi pas le psychanalyste (on ne peut en exclure l'hypothèse), importer dans le champ de la psychanalyse ce que véhicule le discours totalitaire... Que le discours totalitaire puisse avoir une certaine présence dans l'analyse, on peut s'en faire une idée en allant un peu plus loin que le fait d'expérience, d'ailleurs pas universel, qui montre que, *volens nolens,* on laisse la politique dans la salle d'attente de son analyste, comme d'autres étaient naguère priés, pour que la conversation s'engage, de laisser les couteaux au vestiaire. Car c'est un fait d'expérience également, qu'il ne suffit pas d'être en analyse ou dans la mouvance analytique, et d'être très authentiquement anti-fasciste ou anti-stalinien, ou d'avoir largué l'apostolat de la révolution culturelle prolétarienne, il ne suffit pas de cela pour avoir réglé pour autant le rapport un tant soit peu serré qu'on peut avoir noué avec le syndrome totalitaire.

Le discours totalitaire, une formulation le caractérise à mes yeux très suffisamment. C'est une formulation qui avait été travaillée un peu, en 1974, au colloque de Cerisy, dont la majorité des participants avaient refusé qu'il donne lieu à quelque publication que ce soit. Personne ne semble d'ailleurs s'être trouvé mal qu'on ait suspendu quelque peu en cette occasion notre peur de perdre. Mais, autres temps, autres lieux, autres manières. Ici, il n'est même pas envisagable qu'on puisse fonctionner ainsi. Bien. Cette formulation, donc, a suivi son chemin, elle m'a refait surface. Et je disais qu'elle caractérise à mes yeux suffisamment le discours totalitaire.

Cette formulation c'est celle que David Rousset a ramené naguère de son expérience de Buchenwald et qui lui faisait écrire : «Les gens normaux ne savent pas que tout est possible.»

Les gens normaux ne savent pas que tout est possible. Cela vaut la peine, à mon sens, qu'on s'y arrête, sans perdre de vue que cette formulation nous est proposée par quelqu'un dont la position historique fut, sans ambiguité, de résister aux ravages du nazisme et du stalinisme. Ce qui, aujourd'hui, ne suffit d'ailleurs absolument pas pour en faire un modèle de position subjective.

Les gens normaux ne savent pas que tout est possible. Je ne prétends pas épuiser les significations d'une telle parole, mais je puis au moins dire comment, pour moi, elle fait sens. Cela veut dire qu'un certain rapport à l'excès devrait nous devenir familier, parce que l'excès n'est plus là où la normalité l'avait jusque là situé à savoir dans l'imaginaire ou, à la rigueur, dans la pratique de quelques-uns, de quelques préposés à cela.

L'excès serait passé dans le domaine de la réalité, ou *il est* passé dans le domaine de la réalité, c'est-à-dire qu'il est proposé à tout le monde ou susceptible d'atteindre le plus grand nombre, faisant sauter la norme ou la situant ailleurs, affolant les boussoles subjectives puisque c'est précisément ce qui jusque là était la norme et la généralité qui tend à devenir non pas l'excessif, mais l'exceptionnel.

Tout est possible. Plus précisément encore cela veut dire que lorsqu'on donne à ce qu'on peut appeler la pulsion de mort l'objectif d'anéantir quelques millions de corps et de subjectivités sous couvert bien sûr, en vue du progrès, de remodeler totalement un territoire d'humanité considéré comme une page blanche, cela prend du temps et cela demande de l'organisation. C'est-à-dire que pour faire tout on ne va pas faire n'importe quoi.

Et cela veut dire enfin qu'un certain nombre de choses qui marquent fatalement la

réalisation du tout du côté de l'horreur sont passées dans le domaine de la réalité. L'horreur, toute l'horreur du monde, est réalisable.

Alors, comment une telle logique passe-t-elle dans une analyse ? Par un extraordinaire état d'empêchement subjectif. Si tout est possible, toute l'horreur du monde, comment puis-je aménager quelque chose de l'horreur qui m'étreint et gouverne directement ou indirectement la plupart de mes déterminations ? Ce n'est même pas d'ailleurs : *Comment puis-je l'aménager !* c'est : *A quoi bon ?* A quoi cela peut-il servir, que j'aille plus avant dans cette démarche, puisque l'horreur objective, historique, limite ou même épuise par avance l'élaboration à laquelle je m'efforce ? Cela ne sert à rien ou tout au plus à m'aménager une sorte de sursis. Et même, cela fait peut-être partie, à l'enseigne de l'excès, du renversement des valeurs et des situations, c'est le dispositif analytique lui-même qui semble bouleversé. *Les gens normaux ne savent pas que tout est possible.* Vous, les analystes, par définition, vous êtes normaux ou normalisés. Par définition, ou par sédimentation, vous ne pouvez pas savoir que tout est possible. Ce savoir écrasant, c'est moi qui le détiens, ou qui suis supposé le détenir, par instinct, par tradition ou par expérience. Parce que je suis juif, ou parce que je suis révolutionnaire, ou les deux à la fois. Ou bien parce que je ne suis ni juif ni révolutionnaire, mais simplement parce que je m'appelle Gribouille. Gribouille : pas le personnage ridicule qu'on nous enseigne à l'école primaire, celui qui renverse son encrier sur son cahier parce qu'il a peur de faire des taches, mais plutôt Gribouille comme le personnage pathétique de Pierre-Jean Jouve, celui qui dit : «J'ai peur et personne ne m'aime» ; Gribouille qui dit aussi qu'il a perdu son parapluie et qu'il a peur d'aller se foutre dans le canal plutôt que de rentrer à la maison où il va drôlement se faire attraper parce que la pluie l'aura mouillé.

Autrement dit, si tous les juifs ne sont pas des Gribouille, je crois qu'on peut dire que tous les Gribouille sont peut-être un peu juifs sans le savoir. Et ce savoir, c'est le savoir de cette horreur qui passe ou ne passe pas dans l'analyse ; et à l'analyste qui ne sait pas, je dois transmettre ce savoir. Mais justement il n'est pas transmissible.

Que puis-je vous dire ? Il y a l'horreur et l'horreur, et encore l'horreur, mais la Gestapo, la Guepeou, la milice, qu'en dire ? Que je suis en sursis et que ce n'est pas l'analyste qui pourra s'y opposer quand on viendra me chercher, ou quand, en dépit de toutes mes bonnes résolutions de ne pas m'en mêler, je finirai par m'en occuper quand même et par conséquent par me faire prendre.

Je suis venu ici pour tout dire, vous m'avez demandé de tout dire, eh bien, je vous le dis : tout est possible et vous ne le savez pas. Et c'est parce que tout est possible que votre incitation à tout dire tombe dans le rien, c'est-à-dire dans l'attente de ce que l'analyse n'aura fait que différer, l'inéluctable travail d'équarrissage, de dépeçage des corps et des esprits, C'est à cela, en définitive, que revient le dernier mot : l'horreur, encore l'horreur, l'anéantissement, la mort.

Ainsi le discours totalitaire peut tout à fait circuler ou s'infiltrer dans la psychanalyse, sans qu'il soit besoin d'aucun appareil extraordinaire de police ou de coercition. Et il me semble là, que le sort d'une analyse et dans une certaine mesure, une certaine mesure seulement, à travers cette analyse, le sort de la psychanalyse, va beaucoup dépendre de la position propre de l'analyste devant cette question du *tout est possible*. Qu'en est-il de sa position par rapport à la fascination de l'anéantissement, que le totalitarisme contemporain se trouve avoir réglé et organisé d'une façon qu'aucune tyrannie n'avait semble-t-il, jusqu'à présent, atteinte ?

*

Comment l'analyste peut-il s'y prendre, ou de quoi doit-il se déprendre, pour que l'analysant réalise l'espèce de desserrement, d'aménagement, d'usure, de sa propre position qui lui permettrait de rejoindre le peloton des gens, disons normés, ceux qui justement savent... que tout n'est possible.

Et de quoi dispose l'analyste pour que le *tout est possible* et l'angoisse totalitaire qui hante l'esprit de l'analysant soient entendus pour ce qu'ils véhiculent d'abord, et fondamentalement : à savoir que ce n'est pas toute l'horreur du monde qui est réalisée par le totalitarisme, mais plutôt une certaine dose ou une dose certaine de ce qui accompagne le désir de totalité. Désir qui travaille, à des titres différents mais peut-être de façon aussi intense, aussi bien le bourreau que la victime. Comment faire apparaître dans l'analyse, que l'horreur, l'horreur concrète, c'est ce qui vient avec, c'est ce qui accompagne la réalisation forcenée de la totalisation ; comment faire apparaître que l'horreur de «toute l'horreur du monde», l'horreur qui dépasse l'imagination, c'est ce qui accompagne pour un sujet la représentation imaginaire de la réalisation du tout.

Dans sa confrontation avec cela le psychanalyste n'a pas grand chose, c'est le cas de le dire, il n'a pas grand chose à sa disposition. A la limite, on l'a vu, il n'a même pas, pour se supporter, la ressource illusoire d'être le sujet supposé savoir, puisque dans cette affaire c'est l'analysant qui dit occuper cette place, coincé justement d'en savoir trop sur l'horreur et d'avoir à le dire, à transmettre cet incommunicable.

En fait, c'est un peu plus compliqué, parce que le fait que le psychanalyste ne sache pas et même qu'il soit éventuellement impérativement prié de la boucler par son patient, on ne peut mettre totalement entre parenthèses que c'est en séance, en analyse, que cela se déroule. Autrement dit, *de facto,* l'analyste est tout de même supposé savoir quelque chose. Mais quoi donc ? Eh bien que ce savoir indicible du patient, quelles que soient les indéniables réalités objectives et historiques qui lui donnent son trop de réalité, eh bien ce savoir ce n'est pas du vent, non, c'est même plutôt épais, mais c'est de la purée de pois, du brouillard, du brouillage, de l'écran.

Et il apparaît alors que ce que le psychanalyste a à sa disposition c'est du temps. Il a du temps. Il a le temps, mais pas seulement le temps des séances des tours et détours qu'entraîne le cheminement de l'analysant. Pas seulement ce temps-là, mais un autre temps : il a le temps de l'écart.

Il est souhaitable ici de ne pas se méprendre, car dire de l'analyste qu'il a le temps de l'écart, on peut être poussé à l'entendre à l'enseigne d'une formulation assez fascinante que Lacan lançait il y a plusieurs années selon cette formulation : «le concept c'est le temps de la chose.»

Il peut être tentant de lire ou d'entendre cette formule comme une équation réversible, le temps de la chose, c'est le concept ; dès lors avoir le temps de l'écart, cela voudrait dire en posséder le concept, et éventuellement en user à sa guise.

Je ne pense pas du tout que les choses se présentent ainsi. Si le psychanalyste a le temps de la castration, il l'a plutôt comme le temps de l'éprouver, de se faire éprouver à cet égard par l'analysant qui peut y trouver lui-même la possibilité de mettre en circulation ce qui le concerne. Il serait donc plus approprié de dire que le psychanalyste est le temps de l'écart. Il l'est — nuançons — pendant les séances, ou à tel ou tel moment des séances. C'est-à-dire rien qui puisse faire penser à un continuum : être pendant les séances le temps de l'écart c'est incarner, si on le supporte, cette scansion de discontinuité que le sujet fuit et recherche en même temps.

Rien dans tout cela, à mon sens, qui puisse faire parler d'une maîtrise, et même pas d'une maîtrise conceptuelle. La castration, le psychanalyste en sait quelque chose, certes. Mais

qu'est-ce que ce savoir, sinon pour l'essentiel une expérimentation, une mise à l'épreuve qui laisse des traces, des marques, des creux, des vides, des repères aussi, et éventuellement une position ou une aptitude, mais quoi d'un savoir au sens d'un savoir par les concepts, transmissible en termes didactiques, ou d'un savoir au sens d'une plénitude de sens pour une fois ou pour toujours réunie et visible ?

Le discours totalitaire me semble donc questionner la psychanalyse et sa transmission, et le psychanalyste, au point le plus vif, le plus douloureux, le plus angoissant, et c'est de ce point-là de l'analyse et l'analyste, que le patient entreprend d'ordonner sa démarche. Démarche qui va consister à questionner progressivement et radicalement l'équivalence imaginaire du *tout dire* et du *tout est possible.* Questionnement qui aboutit à révéler le discours totalitaire dans une de ses fonctions les moins immédiatement sensibles peut-être, mais sûrement pas la moins efficace. Le discours totalitaire, pour reprendre une expression de Lacan avancée dans un autre contexte, fonctionne me semble-t-il, comme un piège à regard. C'est ce qui ressort à mon sens, quand on arrive à prendre en compte ce qui se passe pour le sujet du côté de cette horreur qui le fascine et de la terreur qui l'accompagne. Un détail curieux. Curieusement en effet, il s'avère qu'aucune image, photo ou description, même la plus atroce, et il n'en manque pas, n'a le pouvoir, peut-on dire, de combler le sujet. Il y a l'horreur, et la terreur, et amplement matière à cela, cela dépasse l'imagination, comme on dit, mais en même temps, force est de constater que «ce n'est pas ça.» Comme si, par rapport à cette horreur qui piège le sujet en exerçant sur lui son pouvoir fascinant, l'horreur qui est donnée à voir, ou à percevoir par le récit, demeurait toujours quelque peu en-deçà ou toujours quelque peu à côté. A la limite, dit le sujet, la seule chose qui pourrait témoigner de cet anéantissement dont je vous parle, et dont je ne vous parle pas, ce ne pourrait être que mon propre anéantissement sans paroles, et même sans témoins.

Alors se dessine de façon plus maniable, quelque chose du rapport entre cette horreur objective, sa fascination, et l'horreur subjective qui, par ailleurs m'étreint et me colle à ces tableaux sinistres, qui n'est pas moins fascinante que la première mais que la première épouse au point apparemment de l'épuiser ou d'épuiser sa signification spécifique.

Cette fascination de l'horreur objective *et* de l'horreur subjective, c'est cela le piège à regard. Et le drame de la fascination ou du piège à regard, c'est que ça ne laisse plus de place à l'écart.

S'il n'y a plus d'écart, il n'y a plus de va-et-vient possible entre le pôle du «ça pourrait m'arriver», l'anéantissement sous telle et telle forme, et le pôle du «mais justement, c'est seulement que ça pourrait m'arriver.» Quand il n'y a plus d'écart il n'y a plus que le «il faut que ça m'arrive» au moins à terme, soit que ce soit le fait des autres, soit que je me suicide, menant par là à son accomplissement la captation par le tout de la mort que semble contenir et appeler comme une fatalité ce que fut ma perte première.

En vérité, de l'écart, il en subsiste chez pas mal de ceux qu'habite l'angoisse totalitaire, mais paradoxalement, c'est cela qui fait scandale. Le paradoxe de l'écart, c'est qu'il apparaît comme une condition bienvenue de l'existence lorsque le mouvement subjectif du va-et-vient l'élabore et le surmonte, mais il se présente aussi dans le défaut de son accomplissement comme cet obstacle à l'existence qui ne trouverait dès lors sa possibilité que dans le fait de le réduire et même de la combler.

Cet écart qui subsiste mais qu'il faudrait supprimer selon les vœux archaïques du sujet, c'est à cela, me semble-t-il, que l'analyse est confrontée dans la perspective dont je parle ici. Et ce qui chemine par l'analyse, se résume ainsi : ni l'adhésion à la mort pour soi-même ou pour les autres, ni l'adhésion à certains autres termes que le sujet rencontre et produit pour conjurer l'écart, et se protéger de la terreur qui lui est associée, ni l'une ni l'autre de ces

adhésions, ne sont ni une solution, ni une fatalité. Ces termes que le sujet produit ou rencontre, et en tout cas fait persévérer dans leur être, c'est l'Idéal, une Institution, ou un *Un* qui ne sera pas quelconque, mais plutôt un *Un* inconditionné. Et la fonction de protection de tel ou tel de ces termes est évidemment sujette à caution quand on ne perd pas de vue qu'il n'est pas rare, c'est même assez fréquent, que ce terme finisse par l'administrer, la mort, à ceux-là même qu'il devait justement en tenir à distance. Ou quand on constate aussi qu'il rive absolument à l'angoisse celui ou celle qu'il est censé en préserver.

Autrement dit et bien entendu en toute méconnaissance de cause, on adhère pour se protéger et détourner vers les autres la terreur qui vous menace ; mais on adhère en même temps, et ô combien, pour subir. Telle me paraît la dialectique de la servitude volontaire, comme on peut essayer de l'éclairer aujourd'hui cinq siècles après que La Boëtie nous en ait laissé l'exceptionnelle intuition.

Ce que la psychanalyse met en œuvre par rapport au discours totalitaire, ce n'est sûrement pas seulement une opération du type de la dénonciation, trop propice à laisser le protestataire ou le dénonciateur prisonnier de ce qu'il exècre. Et ce n'est pas non plus, me semble-t-il, une indifférence feutrée, comme si les analystes n'avaient rien à faire de ce qui se passe sur la scène et dans les coulisses subjectives de la politique. Mais ce qui caractérise ici la psychanalyse c'est qu'elle offre la possibilité de remettre le regard à sa place.

D'abord en permettant au sujet de différencier ce que l'univers totalitaire ne cesse de lui présenter, et à quoi le sujet s'agglutine désespérément. A savoir le rabattement de ce qui est du regard sur ce qui est du visible. Ce que le discours totalitaire offre ou impose au sujet c'est l'illusion qu'il pourra, soit du côté de l'idéal soit du côté de l'horreur, voir ce qui n'est pas visible.

La logique de cette différenciation permet au sujet de retrouver la capacité de se confronter au regard. Au regard du monde, comme disait Lacan. Mais j'avancerai ici que cette confrontation, c'est un rapport entre le regard intérieur du sujet, et ce regard du monde. Ou pour dire les choses autrement, remettre le regard à sa place, c'est restituer au regard qui à un moment a le mieux incarné le regard du monde, le regard maternel, une fonction objectale, c'est-à-dire la possibilité d'entretenir entre mon regard intérieur et ce regard maternel fascinant un mouvement de va-et-vient, qui affronte et surmonte la facticité de sa disparition. Ce qui atténue l'intensité de sa fascination. Ce qui pose aussi une autre question : ce regard fascinant, que dit-il, que suggère-t-il, que transmet-il, que donnera-t-il selon les cas, à penser ou à croire ? Ceci est une autre question en effet.

Pour l'heure, ce qui me préoccupe, c'est ceci : comment la théorie analytique, ceux qui la produisent ou ceux qui la portent, peuvent-ils aussi fonctionner comme un piège à regard ? Et partant, comment cela peut-il, quelles que soient les intentions conscientes des protagonistes, produire des effets qui relèvent absolument de la logique totalitaire ? Cela dépend, me semble-t-il, de la manière dont nous nous situons dans notre dépendance par rapport à Freud, et par rapport à Lacan...

*

Il est exact que la logique de la démarche* privilégiant unilatéralement la question du désir de Freud mène à un rapport à Freud où nous le mettons en position de subjectivité originelle ; cette démarche est lourde de conséquences puisque lorsque le transfert à cette

* Cette seconde partie de l'exposé n'a pas été relue par l'auteur. On pourra toutefois en relire une version revue par lui pour la revue *Interprétation*, 22-23, 1979.

subjectivité originelle s'inscrit ou est inscrite comme inanalysable, on aboutit à l'impasse dogmatique, dans ses différentes modalités ; je tiens par exemple pour singulièrement cruel ou cruellement révélateur d'une voie possible de la psychanalyse, qu'un analyste en soit arrivé à écrire récemment ceci en parlant de la théorie psychanalytique : «L'exégèse est-elle autre chose que l'expression d'une visée restauratrice de l'espoir d'un désir possible ?» Tandis que la question posée sous l'angle de notre dépendance par rapport à la position du désir chez Freud, problématise la transmission dans une autre perspective.

Autre chose entre en ligne de compte dans la transmission que le fait que quelque chose dans Freud n'a jamais été analysé, même si cet aspect se révèlera comme ne cessant d'opérer. Cette autre chose, disait Lacan, c'est que le désir chez Freud est mis en position d'objet ; alors, comment l'entendre cela ? Quels effets cela entraîne-t-il ? Il me semble qu'il s'agit de ce dont cette opération s'accompagne pour le sujet, le sujet de l'inconscient bien entendu, mais plus précisément qu'en est-il de ce sujet lorsque le désir est mis par la démarche freudienne en position d'objet. Il me semble qu'on peut approcher cela dans les termes suivants : Il s'agit de ce qui se passe pour le sujet lorsqu'est poussé aussi loin que ce que le processus analytique permet, ce qu'on peut appeler le processus de différenciation subjective. Dans ce processus de différenciation le sujet désirant s'appréhende et se perd comme objet. Il se perd comme objet de désir en mettant en question le système des rapports inter-subjectifs et intrasubjectifs auquel il tient le plus. Et pour cause, il y tient à ces rapports qui le tiennent parce qu'ils lui semblent être les conditions de son unité et parce qu'ils nourrissent son désir peut-être indestructible, en tout cas toujours renaissant, de protéger ou de relancer ce qui lui apparaît comme la possibilité de faire de l'un avec de l'autre.

Alors, mettre le désir en position d'objet, cela prend un peu plus tournure, c'est mettre le désir dont le sujet est issu et qu'il porte en lui inconsciemment, jusqu'à frôler le fait de s'y confondre, c'est le mettre en position d'objet, c'est se mettre en position de se différencier d'avec ce désir et du sytème de représentation consciente et inconsciente dans lequel il a pu vous enserrer. Dans cette perspective, ce que la transmission de la psychanalyse met en jeu c'est cette opération de différenciation subjective qu'à l'instar de Freud chaque analyste rencontre comme obstacle et comme butée dans sa propre analyse et dans celle de son analyste ; il m'apparaît que cet obstacle, qu'il s'y confronte ou qu'il le contourne, chaque sujet en position en position de devenir ou redevenir analyste le rencontre.

C'est pourquoi parallèlement au fait du péché originel de la psychanalyse — comme on dit — qui se rapporte à l'inanalysé de Freud, je pense utile de centrer aussi notre attention sur cette rencontre que dans sa valeur de généralité je désigne commodément comme l'effet Freud.

En fait, cette opération de différenciation n'a strictement rien de mécanique ou de magique, c'est que l'effet Freud ne se rencontre pas comme une donnée brute ; cette espèce de position freudienne à laquelle il conduit nous ne l'adoptons qu'au travers d'un inévitable rapport à Freud — notre Freud — celui de : à chacun son Freud, qui chemine parallèlement au Freud du texte, des photos ou des biographies.

C'est notre rapport transférentiel avec Freud qui nous conduit à cette position freudienne ; mais aussi bien qui l'enveloppe jusqu'à un certain moment, la rend inappréhendable. Notre dépendance par rapport à Freud se révèle ici sous un autre mode que l'influence qu'exerce sur nous telle ou telle des particularités subjectives de Freud. La question ici est celle du rapport que nous entretenons avec sa parole à la place fantasmatique que nous pouvons lui donner ; la question n'est donc pas simplement que la parole de Freud a une position fondatrice, mais elle est aussi du rapport que j'entretiens intimement avec ce que représente pour moi le fondateur, son image, sa parole, ses énoncés.

Et ici apparaît une difficulté supplémentaire pour des gens, comme je suis, qui viennent après : c'est que mon rapport à Freud j'y accède par Lacan, avec Lacan, l'effet Freud, c'est aussi avec Lacan que cela s'éprouve, et dans notre rapport avec lui. Lacan dont je dirais, comme de Freud, qu'il mène à la différenciation subjective, et en même temps qu'il peut complètement l'occulter. Je voudrais illustrer ceci d'un exemple qui a pour moi l'intérêt de rendre sensible un aspect possible de la transmission ; ce que j'appellerais les aléas de la transmission ou la transmission névrotique ; parce que la transmission ce n'est pas seulement quelque chose qui se déroule dans le ciel pur, ça va aussi chercher dans les bas-fonds ; je dirais que les aléas de la transmission psychanalytique c'est peut-être ce qu'il y a de plus révélateur de ce qu'on essaie de cerner dans ce Congrès en tous les cas pour moi ; les aléas de la transmission de la psychanalyse, cela concerne mon rapport, j'oserais dire votre rapport à Freud et à Lacan. Et l'exemple que je vais prendre qui est intéressant pour moi c'est celui-ci : Lacan a fait du rêve dit *de l'injection faite à Irma* — une réinterprétation éblouissante que vous connaissez sans doute ou peut-être ; éblouissante au sens figuré mais aussi au sens littéral. Or, il y a quelque chose de tout à fait remarquable dans cette interprétation — cette réinterprétation par Lacan ; c'est le statut que s'y voit conférer la parole de Freud. La dimension du rêve de l'injection, comme parole adressée à Fliess a une dimension explicitement soulignée par Lacan au début de son travail ; cette dimension disparaît complètement au fur et à mesure qu'on avance quoique bien sûr nous ne soyons pas sans nous rappeler que la formule de la chimie sexuelle, la formule de la triméthylamyne qui clôt le rêve, fut une formule transmise à Freud par Fliess ; c'est que, pour Lacan ; cette dimension du dialogue de Freud avec Fliess disparaît complètement au profit d'une autre ; celle du dialogue de Freud avec nous ; avec nous qui, par parenthèse, ne sommes pas là — pas encore là et pour certains pas près d'y être — ; Freud — dit Lacan — dialogue avec nous et c'est ce rapport à d'autres même encore à venir au monde, qui sauve ce rêve du délire. Ceci m'a vivement questionné ; cette affirmation du dialogue de Freud avec nous — avec moi — avec chacun de ceux qui dans la foulée sont invités à se voir dans la position de Fliess. Car cette histoire a pu prendre pour moi une valeur vraiment fabuleuse : où le dialogue avec Freud ne s'entendait plus comme : «ce que dit Freud me concerne, me parle», le retour à Freud, mais dans le champ de ce rapport transférentiel que je mentionnais tout à l'heure, cela s'entendait comme : *le père idéal existe et par Lacan — grâce à Lacan — je l'ai rencontré.*

C'est pourquoi, sans renoncer à ce que Lacan mettait en place à propos de ce rêve, qui concerne la régression et la fonction de l'ego mais avec le souci que me donne la question du statut de la parole de Freud chez Lacan et surtout avec le souci du statut de la parole de Freud pour moi-même, j'estime pour ce qui me concerne qu'il est adéquat de maintenir le rêve de *l'injection faite à Irma* dans sa dimension d'une parole adressée à Fliess, pour la raison suivante : c'est que cela met un peu d'air pour moi dans ce que le dialogue de Freud avec nous peut revêtir comme dimension fabuleuse. C'est y mettre un peu d'air en ramenant dans le processus analytique ma relation au père idéal, car où va l'analyse si précisément le questionnement du père idéal s'arrête au point où Freud (ou Lacan) peut en être pour certains la figure la plus représentative ? Mettre un peu d'air dans cette relation c'est se demander si Fliess n'a pas été une figure du père idéal pour Freud. Fliess qui apparaît par ailleurs dans le rêve *Non dixit* et qui amène Freud à évoquer ces vers de Heine tirés, ce n'est pas fortuit, d'un poème intitulé *Die Heimkehr*, soit : *Le retour au lieu de la naissance.*

Selten habt Ihr mich verstanden
Selten auch verstand ich Euch
Nur wenn wir im Kot uns fanden
So verstanden wir uns gleich.

Ce qui s'entend comme : «Vous m'avez rarement compris, et rarement je vous compris moi aussi, ce n'est que lorsque nous nous trouvâmes dans la fange que nous nous comprîmes aussitôt.»

Parler de la relation au père idéal c'est donc en parler ou essayer d'un parler sous le versant où elle se déclare de la façon la plus délicate pour un sujet masculin, c'est-à-dire le versant de l'homosexualité ; ce côté est délicat, ce côté est difficile pas seulement pour ce qui s'y indique d'une position sexuelle que le sujet masculin rencontre en général comme insoutenable, en tant que telle, mais bien davantage pour ce qui sous-tend cette homosexualité et que les notions de position féminine par rapport au père ou de quantum de libido homosexuelle lié à la position narcissique du sujet face à ses objets d'amour et de désir n'explique à mon sens que très imparfaitement. Ce qui sous-tend cette position homosexuelle, réinterroger une des fonctions du père idéal, peut nous en mettre sur la voie.

Le père idéal — Safouan l'a noté avec pertinence* — témoigne de l'échec relatif du père réel à accorder le désir avec la loi ; le père idéal déploie les effets de sa fascination sur le fond de l'échec plus ou moins accentué de la normativation oedipienne ; c'est ici qu'à mon sens devient sensible une autre fonction du père idéal ; qu'il ne suffit pas de caractériser négativement en disant qu'au-delà de la mère il s'avère qu'il interdit tout ; le père idéal interdit la mère sans la satisfaire, cela est vrai, et il interdit au sujet la satisfaction de son propre désir puisque le sujet est amené à sacrifier celui-ci pour préserver le phallus qu'il n'a pas. Mais le père idéal apparu sur ce fond de castration symbolique plus ou moins raté ouvre la porte à un autre processus ; il va amener le sujet à en faire en quelque façon son affaire de son désir, bien sûr, mais aussi de la mère qui est très loin d'être absente de ce qui va se jouer, se répéter et se cristalliser avec le père idéal. Le père idéal ne se contente pas d'interdire, il permet, mais pas seulement au sens moderne, et affaibli du laisser-faire, il permet aussi au sens étymologique ; il fait aller jusqu'au but ; il fait aller, c'est-à-dire qu'il suscite ce pour quoi il est lui-même convoqué c'est-à-dire la réalisation d'une certaine forme de désir, ce en quoi il se pare des attraits d'une figure apparemment tout à fait positive.

En ce désir que le père idéal fait aller jusqu'au but, je ne peux le nommer autrement, en ce moment, que le désir de l'*Un,* de rencontrer l'*Un*, de faire de l'*Un,* de se soumettre à l'*Un*. Comment cela se manifeste-t-il ? Eh bien, on constate qu'à partir de cette fermeture — ouverture, réalisée par le père idéal, le sujet se retrouve si j'ose dire en train de *père-mettre,* mais de façon tordue, c'est-à-dire à tout bout de champ. Jusqu'à s'en mordre la queue tellement il est pris dans un cercle vicieux, de telle sorte qu'à tous les coups il perd cette interminable partie où il se trouve engagé.

Cela ne se fait pas sans bénéfice pour lui, mais la tonalité majeure c'est que c'est quand même le père qui gagne ; car de position rivale en soumission gratifiante en passant bien entendu par les moments de désidentification agressive ou de déni d'identification c'est toujours un aveu d'impuissance à un «je ne peux» se dégager, redistribuer les cartes, que le sujet parvient. Et cela ne peut bouger que si l'on trouve moyen d'interroger ce père rencontré à tous les endroits et mis à toutes les sauces.

C'est-à-dire si l'on parvient à distinguer de quoi justement est fait cet *Un* que la figure paternelle idéale incarne, alimente et très soigneusement divise ; car cette fonction «positive» du père idéal n'est pas sans retentir sur sa structure et c'est même à analyser cette structure qu'on rencontre la chance, s'il se peut, de procéder à la redistribution des cartes dont il était question. La structure du père idéal ressort de l'imaginaire avec l'élément symbolique de l'interdiction dont il est porteur ; mais comment cet imaginaire est-il agencé ? On repère dans

* M. Safouan : «Note sur le père idéal». *Lettres de l'École Freudienne,* n° 3.

la clinique de la névrose obsessionnelle par exemple, dans une suite de fantasmes, qui part du rapport homosexuel envisagé avec une figure du père idéal, rapport où l'analyste est mis dans la position masculine de la pénétration, qui passe par un renversement des positions et par leur déplacement où l'analyste est mère, accouchant d'un enfant du sexe de l'analysant, et qui s'approfondit et se stabilise dans le fantasme du pédophore, de l'homme porteur d'enfant. Ou plus précisément de l'homme maternel, figure de l'*Un,* figure du tout, où se trouvent conjugués les caractères des deux sexes.

La fonction : faire de l'*Un*, se retrouve donc dans la structure, un *Un* imaginaire, indifférencié, de telle sorte que le père idéal s'avère être l'agent et le produit d'une espèce de désir qu'il me semble approprié de nommer le désir d'indifférenciation par rapport à quoi le processus de différenciation subjective qui caractérise la transmission de la psychanalyse se révèle aussi pour ce qu'il est : processus de différenciation où se répercute ce que le sujet se trouve avoir à assumer c'est-à-dire ce qu'il en est pour lui de la différenciation sexuelle. La différenciation sexuelle qui est précisément ce qui subjectivement ici ne s'opère pas ; ce en quoi on s'aperçoit que la structure commande à la fonction qui là n'est pas seulement d'interdire ou de permettre mais de masquer ; ce qui est masqué par l'organisation ambisexuelle du père idéal et par le rapport d'affrontement et de séduction qui l'accompagne c'est que le fantasme archaïque de l'*Un* que le père idéal actualise, est pris et renforcé de la difficulté à se différencier du désir maternel ; selon ce désir de la mère l'enfant ne se différencie ni d'elle ni de son désir, ce en quoi elle ne fait que mettre en œuvre les difficultés qu'elle éprouve quant à sa propre différenciation.

C'est donc à des chaînes sensiblement éloignées que celles auxquelles il croit avoir à faire que l'analyse mène le sujet. Mais il n'y a pas à minimiser les difficultés que cela comporte ; et parmi ces difficultés il en est une qui concerne spécialement le statut du père idéal. Il est mort, dit-on, il est mort à la fois selon le vœu de la rivalité mais selon son mode d'être imaginaire ; puisque, défiant le temps, il est supposé dans un registre d'intemporalité et d'immortalité qui est une très sûre façon de la statufier à la façon d'un mort, à partir de quoi le sujet peut enchaîner ses démarches d'adoration et d'agressivité à l'infini.

Mais dans la vie d'un sujet voué au sort harassant des démarches répétitives, il se produit des rencontres exceptionnelles en ce que leur magique éclat précipite une sorte d'effet de certitude, la certitude que ce qui semblait voué au lointain domaine du rêve peut devenir réalité. Il s'agit ici de la rencontre de quelques *Un*, un très concret sujet de désir, susceptible d'incarner tel aspect si ce n'est quasiment le tout de ce qu'évoque le père idéal. Et cela fait ressortir un côté particulier du statut du père idéal, par quoi l'exception dont il est question — la rencontre de cet *Un* vivant — va bien entendu venir confirmer la règle : cet *Un* exceptionnellement vivant est tout aussi bien un mort. Il importe cependant à mes yeux de bien laisser apparaître ce côté particulier du statut du père idéal, cette possibilité qu'il soit un mort vivant. Faute de quoi on ne se donne pas véritablement les moyens, à mon avis, de se situer dans le champ politique totalitaire et pas non plus le moyen de se situer dans une société analytique.

Pour imager, je dirais que ce qui se présente ici n'est pas sans évoquer cette espèce marine de fossiles dont on espère qu'elle ne s'éteindra jamais — ils sont trop précieux — et qu'on rencontre encore à quelques exemplaires : le coelacanthe — que l'on prononce aussi (et c'est la prononciation que je retiendrai) le «quelacanthe» : cela fait plus sens. Dans la logique de ses fonctions et de sa structure, le «quelacanthe» est bien mort ; il a toutes les dimensions d'une statue, ce fossile vivant avec tous les rapports qu'on peut entretenir avec une statue, l'idolâtrer, en prendre soin, ou bien au contraire, s'en irriter parce qu'il est piquant, l'envoyer balader avec humeur, etc., sans jamais pouvoir vraiment s'en débarrasser et situer son rapport avec

lui. Parce que cette statue-là, ce fossile, est vivant et agissant, désirant. Alors, qu'est-ce qu'on peut faire avec un «quelacanthe» dans la tête, avec un père idéal, mort-vivant à côté de soi sinon placer immédiatement les désirs qu'il ne manque tout de même pas d'exprimer dans ce registre de l'intemporalité immortelle — donc de l'absolu — qui caractérise les vœux d'un mort. Avec en supplément cette prime qu'il est là pour en contrôler l'effectuation ou qu'on ne peut en tout cas éviter de lui prêter cette pensée.

Ce qui fait monter de quelques degrés encore la température déjà assez élevée où les rapports avec le père idéal, fidélité ou trahison, se trouvent d'emblée être placés. Nous ne sommes pas loin, dans ces parages, de la quadrature du cercle ; sauf à découvrir que vouloir réaliser la quadrature du cercle cela n'a au fond aucun intérêt sinon même que cela confine au grotesque.

Comment s'en sortir ? Comment se dégager du cercle où le sujet cherche en vain celle des différentes positions de la reconnaissance d'un autre qui lui ouvrirait sa voie ? Comment s'engager différemment dans un «je» qui se reconnaît le droit ou l'aptitude de jouir, d'inventer, d'afirmer, d'être analyste ou tout simplement comment, littéralement, retrouver l'articulation du *«je» ne s'autorise que de lui-même* qui ne soit pas la reprise volontariste et par conséquent mimétique d'une formulation qui est devenue aujourd'hui un mot d'ordre. On peut le dire poétiquement. Par exemple en reprenant la précieuse formulation que Rilke donnait jadis : «Il faudrait que quelque chose arrivât.» Mais psychanalytiquement, c'est-à-dire différemment, cela, me semble-t-il, se concentrera d'abord en ceci : recentré sur, puis allégé, ce qui leste de tout son poids la figure idéale et ne cesse de circuler, insaisissable, sous les mille et une facettes de l'idéalité, à savoir l'hypothèque maternelle ; l'hypothèque maternelle dont je dirais qu'elle me semble être vraiment ce qui occulte le mieux le rapport souhaitable qu'on peut établir avec la castration.

A cet égard, ce que la psychanalyse promeut relève, me semble-t-il, d'une démarche qu'on peut qualifier d'orphique. Un exemple : «Si je devais attribuer ce rêve à quelque personnage, je l'appellerais Orphée», dit cet analysant de façon un peu énigmatique. Il raconte l'altercation épique et onirique qui l'oppose à son père parce qu'il a rendez-vous avec Freud, pour une séance d'analyse dans la chambre de ses parents. Pendant cette mémorable engueulade, sa mère tressaute, sautille et pour tout dire «s'agite comme une folle» ce qui permet au père de clore la bouche du jeune homme d'un impératif et culpabilisateur : «Vois dans quel état du mets ta mère avec tes histoires d'analyse !»

Bouche close, l'analysant le restera en effet au moins sur le chapitre de ce qui le fait adhérer à sa mère et au système des désirs de celle-ci. Dans un premier temps, ce rêve ne procurera qu'un enchantement sans nuage, cette analyse avec Freud, mais enfin qu'est-ce qu'il peut y avoir de plus chouette ? Dans un deuxième temps viendra la remarque que la rivalité oedipienne qui semble occuper le devant de la scène du rêve est cousue de fil blanc ; et que le principal bénéficiaire du fait que le sujet y repique encore est probablement celle qui «s'agite comme une folle», moins à cause de l'insupportable altercation entre le père et le fils qu'en raison de ce qui se profile dans le rêve pour les relations de la mère et du fils dans la perspective analytique où, bon an mal an, le sujet a réussi à se maintenir.

Perspective analytique où le retour à Freud, passé le long moment de l'enchantement premier, ne sera pas sans poser quelques questions. Apparemment pourtant, l'affaire est simple ; dans la chambre de ses parents et sur leur lit, promu à la qualité de divan analytique, il en appelle à Freud et ce n'est pas étonnant puisque son père réel s'est avéré incapable d'opérer une imitation suffisante au rapport de désir entre sa mère et lui. La difficulté c'est que le recours à ce Freud idéal ne règlera par lui-même pas grand chose ; tout imprégné que

ce recours se trouve de la problématique maternelle qui enferme le sujet.

Car ce que ce représentant de l'ordre divin ouvre, il le noue en même temps, il le noue si le sujet ne peut se déprendre de la fascination des attributs de ce père idéal. Ce à quoi le sujet va s'avérer attaché c'est précisément à ce que ce que le terme idéal lui donne à voir oniriquement ou fantasmatiquement ; bien sûr, le phallus immémorial est sans prix, mais encore ce que la toute puissance colmate, c'est-à-dire une confrontation souhaitable avec la mort, la privation, le non-sens, est-ce que la psychanalyse actuelle, avec ce qu'elle véhicule de tout savoir et dans telle ou telle figure qui incarne cela, est-ce que la psychanalyse actuelle, telle qu'elle est pratiquée, véhiculée, transmise institutionnellement et intimement, est-ce qu'elle maintient la confrontation avec le non-sens ? La réponse n'est pas toujours évidente pour moi.

C'est la figure d'Orphée évoquée en même temps que le rêve qui fournit une indication sur ce que les autres voies que le recours à l'idéal peuvent être et que je résumerai ainsi ; c'est par une véritable conversion de son regard que le sujet pourra poursuivre sa traversée. Et il est vrai que la figure d'Orphée, telle que la légende nous la fait parvenir peut être, dans sa version historique la plus incertaine, il n'est pas sûr ni qu'Orphée soit descendu aux Enfers ni même que sa femme eut été réellement Eurydice, il est vrai que la figure d'Orphée est tout à fait évocatrice, Orphée perd sa femme, en effet, parce que, descendu la chercher aux Enfers il n'a pu résister à la tentation de transgresser l'interdit qui lui avait été signifié de ne pas se retourner pour poser son regard sur elle, ce regard jeté sur la femme qu'il aimait, en même temps qu'il signe l'échec de son désir de se réunir avec elle, serait, à terme, à l'origine de sa mort, puisque, selon la légende, revenu sous les cieux terrestres, inconsolable, il n'aurait témoigné aux femmes que du dédain ; paré, dès lors, du titre de chantre de l'homosexualité, il encourut la fureur des femmes de Thrace ou la colère de Dionysios qui fit mettre son corps en pièce par les Ménades.

Il y aurait évidemment à interroger la légende sur la façon dont un héros inconsolable d'avoir perdu sa femme et, partant, dédaigneux des autres, devient de ce fait un adepte et le chantre de l'homosexualité. Ce n'est pas solliciter indûment les faits, même mythiques, que de penser que l'homosexualité d'Orphée devait pour le moins être antérieure à son deuil ; ce qui poussé à rêver au moins sur la nature véritable de la femme d'Orphée, Eurydice : littéralement, la femme au vaste empire. En laissant à la légende ce qu'elle peut avoir d'énigmatique nous pouvons nous arrêter sur le point où elle nous parle aujourd'hui ; la question qui se pose alors est de savoir si c'est à se retourner sur la femme au vaste empire qu'Orphée risque la mort, ou si ce n'est pas précisément dans cette conversion de son regard et de ce qu'elle entraîne comme séparation que se faufilent les chances de sa survie ?

Pour conclure et revenir à Freud et à Fliess la question que pose la présence de Fliess dans le rêve je me la formule ainsi : est-ce que cela ne témoigne pas de l'effort, pour une part inconscient de Freud pour fonder la psychanalyse non sur le désir et l'amour de l'*Un* quand même — l'amour de l'*Un* différencié — mais sur la position d'un sujet différencié avec les conséquences séparatives que cela entraîne ; la logique de cette différenciation permet au sujet de retrouver la capacité de se confronter au regard — au regard du monde, comme disait Lacan — et j'avancerai que cette confrontation c'est un rapport entre le regard intérieur du sujet et le regard du monde, ou, pour dire les choses autrement, remettre le regard à sa place c'est restituer au regard qui incarne le mieux le regard du monde, le regard maternel, une fonction objectale, c'est-à-dire la possibilité d'entretenir avec ce regard, entre mon regard intérieur et ce regard maternel fascinant, la possibilité d'établir un mouvement de va et vient

qui affronte et surmonte la facticité de sa disparition, ce qui atténue l'intensité de sa fascination, mais cela n'est pas sans risque, et ici fait écho en moi une fascination que Rabant évoquait jeudi en parlant du péril symbolique.

Ceci dit, pour ce qui est de Freud et de Lacan s'il est inévitable de mythifier on n'est pas obligé pour autant de mystifier ; ce qui veut dire que cela au fond ne fait de mal ou de tort à personne, à mes yeux, que de se demander plus avant si Freud et Lacan, bien entendu, ont réussi en tout ou en partie pour ce qui les concernait et si nous qui les accompagnons nous réussissons pour ce qui nous concerne à nous établir sur cette position que je me représente dans la transmission analytique comme la position freudienne de différenciation subjective et de différenciation sexuelle ; l'intérêt de cette interrogation me semble être de nous mettre dans un rapport plus adéquat avec celui ou ceux qui incarnent pour nous la figure idéale dont l'approche analytique me semble aujourd'hui largement justifiée.

LA MARQUE DE L'EXIL

par HERBERT HARAVON

I
LA TRANSMISSION D'UN VIDE ET LA MARQUE PERDUE

Parler c'est se départir de son origine, se partager en se délestant d'une part de son ancrage qui retenait de déparler. Je pense à, et de là, où je ne suis plus. Du lieu vide de mon exil, je médite les mots dits dans mon passé dont une partie se perd, comme pas perdus, dans l'originaire. De cet Ailleurs quitté, reste une place vide d'où je pense par où je suis passé et trépassé. Je passe là où je ne suis plus, retournant à mes ruines (*exilium* signifie ruine). Si *desiderare* veut dire regretter l'absence d'un astre, le désir est «dérésidence» changeant cet astre en trace semant la dérision dans la consistance de la demeure élue et louée.

Mais si dans le cadre de la porte de la maison d'où nous avons déménagé revient la mère de nos origines, si ce vide se comble, alors surgit la folle angoisse de l'éternel retour de la Chose. Il faut qu'elle passe et se partage, cette Chose; qu'elle ne s'incarne pas et laisse une place vide d'où le sujet peut dire ce qui s'est passé dans son passé, pour que ça passe à autre Chose. Si la Chose ne se chausse pas à la Cause de la jouissance du corpus de l'Autre, reste un blanc d'où le Sujet dit Autrement l'écrit de son passé. La démonstration de l'analyse démontant ce monstre qu'est la Chose unifiée à la cause, un «pas-toute» déchirant l'espace par où le sujet se démarque en s'exilant sur la voie de sa réécriture. Pour cela, il est nécessaire que l'analyste se laisse marquer par le poinçon d'un vide qui démarque l'analysant d'une cause du désir devenant, sans cet espace, cause unificatrice.

Cette dérive d'une jouissance-mère que l'homme quitte (pour la retrouver parfois dans la doctrine) est-ce «l'ex-Il», ce Elle inconnu d'il ? Sur ce chemin une femme est nécessaire pour faire Nom. Mais là où elle défaille de se laisser déchirer par la fente que comblait l'incarnation d'une jouissance brute, savons-nous lui répondre autrement que par la terreur phobique ou le fétichisme ? La chute du transfert-enfer (de l'amour) est pavé de ruines. Des fentes de ce «troumatisme» tombe un «enfente» mort, ou au contraire le collage d'un enfant destiné à conjurer le vide du désir. L'homme n'a-t-il pas à faire aussi le deuil d'une grossesse qui donnerait à son père l'enfant bouche-trou de sa jouissance «étern-Elle» ?

Le changement de discours peut se produire à partir de l'analyse du transfert sur le Livre de nos origines, rupture où passe la mort d'un éternel père-mère Un. Ce dieu était statufié sur ses Tables de la Loi, et l'analysant lit sa Bible pour lui faire dire et revenir son refoulé.

La réécriture de l'analyse est traversée de lectures ratées : l'analysant, à la recherche des pas perdus de l'Autre traçant un chemin dont les bornes sont les marques que le sujet inscrit au lieu déserté par l'Autre. A chaque passage où le sujet lit l'absence de l'Autre là où il le supposait, se trace un seuil pour l'Un Seul. L'Autre s'est barré Ailleurs, et il ne reste plus au sujet qu'à se défiler vers ses fantasmes où il invente les hypothèses qui lui causent de ce qu'il n'y a pas d'Autre là où il le cherchait.

Pour franchir les frontières du changement de discours, il faut perdre le passeport où s'inscrivaient les nominations objectivantes. Revenir vers le Nom-du-Père c'est partir des nominations imaginaires de la tradition. Nom qui oriente les franchissements, comme le nom de l'analyste est ce «pré-texte» servant de support vide au pivotement de notre ancien texte autour de ses signifiants, acte poétique produisant un nouveau discours. Le Père Mort ne se nomme pas Eternel, il efface le nom du Nom pour que le fils invente sur le lieu de cette absence. Le Père Mort laisse tomber de sa chaîne un enfant mort, après l'avoir marqué de la finitude de sa cause. Le Père Tué, lui, cloue le fils à la croyance d'une cause «étern-Elle» qui inscrit à l'infini une jouissance brute. Le Père Tué assassine le Symbolique de son fils qui prend sur lui un nom inoubliable et une cause qui devient «causari» (reproche) si le monument de son Ecrit n'est pas perpétué. Le Père de tous, universel, veille à ce que rien ne s'oublie de la doctrine qui ne doit pas cesser; omniprésent, il organise tout, même sa trahison. Au contraire, le Père de l'exil dit : «Oublie moi, casse le morceau de mon corpus et casse-toi, refoule pour fouler un autre sol !» Ainsi en va-t-il dans la transmission analytique où le sujet se trace au point d'effacement où se détourne le droit chemin de la jouissance de l'Autre.

Pour se dénouer de la position de victime émissaire (prendre sur soi la cause), l'analysant suit la déliaison de la lyse qui s'insinue dans la reliure du roman familial. Le Livre des générations (destin du dessein) n'arrive plus alors à réunir dans son registre tout ce qui doit s'y inscrire. Et le sujet s'écrit Ailleurs que dans ses «c'était écrit.» La jouissance monothéiste de l'écriture familiale se déchire par l'Un qui change de discours. Là où je ne suis plus, y a de l'Un-en-exil de ce qu'Il-Elle pensent. La lyse de l'analyse mène cet Un à l'*exilium* (ruine) de son ancien texte, et du même coup étranger solitaire retournant à son idiolecte. Le désir de l'analyste est au seuil de ce franchissement, entre le zéro originaire et le Un-en-exil qui se divise sur cette limite où l'Autre se ferme sur sa finitude. Là où la Cause risque de finir dans la Chose originaire, le désir de l'analyste les clive en relançant dans l'infini du discours. Là où afflue un infini transférentiel, l'interprétation y marque une fin. Le rêve transférentiel ne s'est articulé sur ce reste diurne qu'est l'analyste que pour mieux s'en cliver à l'aide de ce désir d'une fin. Rêve qui est désir de se réveiller, de sortir d'un trou sans fin, éternel (être à elle). L'analyse du transfert est alors bref réveil (de la coupure de l'inconscient) de ce sommeil dogmatique qui nous fixait dans le regard de la belle cohérence du corpus de l'Autre.

Dans le «voyage» analytique, le sujet quitte l'Un originaire en suivant le signifiant qui l'exile. L'Un-en-exil se délie d'un Elle-Il qu'il lisait pour s'allier à la croyance en un créateur du discours. La transmission c'est l'inconscient, dont le discours part d'un vide entamé dans la jouissance de la mère-patrie. Et son sujet est cet étranger déporté sur le littoral, allant vers un retour raté et une arrivée impossible. Et aussi filigrane insupportable pour les frontières soucieuses d'inscrire sur du pur blanc. Mais le revers du métèque c'est qu'il ne songe qu'à s'adapter, cherchant à peupler le vide qu'il a traversé (que l'on peut remplir en se prenant pour de la merde). L'exclusion réelle ne conduit pas forcément à la singularité; certains célèbrent le fait d'être juif ou femme comme condition du discours, ce qui est croire au bon lieu qui garantirait la vérité du signifiant.

Le vide est la passe du pont du discours, et porte le sujet vers des bords qui le chavirent. Entre deux traversées, le sujet plaintif comme une vague, s'aperçoit qu'il y a eu, entre temps, mort de l'une de ses images statutaires.

Quand tombe de l'autre originaire le «cré-auteur» (celui qui fait croire qu'il donne l'existence du discours), le sujet file dans cette faille vers sa voix étrangère. La fin dans l'analyse limite la paranoïa de nos objets originaires qui veulent être les premiers et les derniers. Un fini dans la transmission ouvre à un infini où l'inconscient relance l'invention en rompant la fixation à la trace originaire qui se croyait Une.

Le parchemin de notre tradition tatoue notre chemin d'un sens que l'analyse détourne et déplace. La rupture transférentielle troue le tout de notre tradition. Un «troumatisme» dans le pacte écrit de notre tradition troue ce qui était tatoué. L'analyse du transfert au corpus de nos origines efface pour marquer la différence là-même où la tradition écrit linéairement pour souder ses lignées dans un classement par antinomies. Une marque cesse pour nous laisser écrire, se perd, sombre dans un «troumatisme» catastrophique, et du bord de cette déchirure s'écrit notre solitude pour un Autre absent. Dès lors, dans l'ensemble de la tradition où tout devait bien se tenir à sa place oppositionnelle, il y a un signifiant qui surnage et s'échappe. Le Livre de notre destin ne peut plus transmettre tel quel son écrit à l'Un-en-plus qui n'inscrit pas-toute sa juridiction. L'écriture qui transporte l'Un-en-plus produit un en-moins dans les inscriptions infinies de la tradition : il y a une marque qui saute, un manque de marques dans la série continue des marques légiférantes. Ce trou dans la série provoque un choc en retour qui ouvre la «phaille» du Sujet, un «ça a phailli» s'écrire se déplace dans l'infini du discours. Le discours se produit de cette déchirure et d'une solitude qui est exil d'une bande où se célébrait les insignes d'un Père-Mère; exil de l'Un qui laisse se briser le nom qui se croyait Un en voulant rassembler tous les unisexes dans sa pensée uniforme.

Cette solitude n'est pas anonymat. C'est le non-lieu du Nom qui rend dérisoire la garantie du nom de tous les noms. Le discours de l'inconscient produit le discours de l'analyste par le renoncement à une nomination mythique qui serait donnée après passage initiatique par le fond garant de l'Autre. Le discours de l'inconscient produit le discours de l'analyste après un passage par le vide où nominations imaginaires, écritures éternelles et références d'un auteur originaire volent en éclats. Ce passage par le vide de l'inconscient est la fin transitoire d'un texte originaire qui sombre dans un infini pour passer à un Autre discours. Le texte originaire se brise par l'arrivée catastrophique d'une jouissance «phallite» pour la jouissance de l'Autre. Après le discours de l'inconscient le sujet s'installe dans le discours de l'analyste pour parler de son nom et du vide d'où il vient. Ce premier lieu de silence produit la dérive d'une jouissance qui est exil du lieu d'origine et retour d'un nouveau discours. Cette jouissance fait discourir l'analyste à partir de cette écriture première qui ne peut pas-toute s'écrire. C'est le temps où se creuse la fente entre la mère nourricière de nos idées et l'être. Sans pour autant se croire obligé de la fuir et de s'en protéger par la garantie d'une bande d'hommes dont la prévalence donnée aux problèmes de la transmission «masque-culine» cachent la question de la féminité.

Chaque passage de l'inconscient efface le sujet qui se croit roi (cause de soi) et coupe le fini par l'infini et inversement. Ce passage par le vide du «troumatisme» est le trou de l'Autre en tant que son existence cesse de s'écrire. Ce qui se transmet est cet impossible de l'écriture éternelle de la jouissance de l'Autre, mort symbolique de sa «l'être», marque de l'inconscient transmettant le manque de représentation. La représentation de l'être s'efface d'autant plus que le discours se rapproche du lieu du Nom qui dit non à l'idolâtrerie. Mais du bord de ce «troumatisme» part toute représentation. Il n'y a pas de nom du nom, et l'oeil qui voudrait le réfléchir à l'infini finit (dans l'analyse) dans une opacité de cataracte qui est la chute de l'origine toute vraie du Nom. Cette chute laisse un vide de signifiants, qui signale l'approche du lieu du Nom, lieu de l'ininscriptibilité où il n'y a rien d'Autre. Au seuil de ce lieu tout mot se grave dans la mort. Devant ce désert silencieux, le sujet de la représentation finit dans cet infini.

Croire en un fondateur de l'inconscient, c'est le doubler pour le garantir par une origine initiatique. C'est croire en une incarnation qui serait ce qui nous manque pour nous assurer de la résurrection de l'inconscient. C'est nous éviter d'y croire, c'est-à-dire de mettre l'objet au semblant et d'y risquer son ratage après le détour par l'Autre. Mais revient vite la Bible d'un temps de fermeture avec sa croyance en un créateur unique du signifiant. Il faudra attendre la prochaine passe qui dit que tout n'est pas écrit pour toujours, et qu'il est possible d'équivoquer sans être dans un duel profane avec l'Écrit sacré.

Nous avons le délire de croire qu'il ne peut rien nous arriver hors de ce que nous catalaguons dans notre écriture. La théorie dans ce cas, est la protection du Livre du destin où une trace éternisante efface la différence pour imposer la frontière de ses antinomies, et initie à l'être qui s'inscrit sur l'Un pour ne pas le laisser ex-ister. A ceci, l'inconscient répond en barrant cet être éternel pour y marquer l'hétérogène.

L'analyse brise la ligne droite qui doit traditionner le désir. Tradition qui crie : — *Ou bien béni par mon Livre unique, ou bien banni.* Le symbolique devenant «saint-biblique» ou «saint-diabolique.» Tradition et trahir ont en commun le latin *tradere* : livrer. La réécriture de l'analyse délivre (pour un temps) de l'infini d'un livre comme étant la seule origine de notre pensée. Corpus qu'il ne fallait pas trahir sous peine d'être la cause d'une dépression mortelle des parents. Ce démarquage de notre tradition amène à la solitude, mais aussi à une jouissance jusque-là suspendue à une éternisation masochiste qui éternise l'existence de l'Autre pour en éluder la fin et en dénier son vide. Si l'Un passe au psychanalyste c'est qu'il peut en supporter la fin.

Lire Autrement la jouissance de l'Autre, c'est rompre avec une lecture religieuse de sa théorie dont le commentaire inscrit sans cesse son être pour en faire la condition du discours. C'est le vide de l'inconscient qui permet ce changement de lecture. Lire Autrement n'est pas ce délire qui exclut l'Autre en l'effaçant de tout ce qui doit se lire, ou au contraire à l'élire dans le seul signe à lire. Prélèvement mutilant d'un signe sur un corps codé comme antinomique, puis marquage ou démarquage dans le livre des valeurs de mon «in-corporation» : ainsi fonctionne l'empire des signes qui réduplique le sceau d'origine du gland de mon clan. Si pour exclure un autre je prélève d'abord par le regard une partie de son corps qui va devenir un tout mutilant, au contraire je quête le petit signe qui me fasse croire que je suis élu dans le Livre de l'Autre. Et pour cela, je délire des signes avec lesquels je peux toucher du regard le point lumineux qui m'endort (du sommeil dogmatique) dans le sein de l'Autre. L'analyse du transfert casse le pouvoir de ce signe dont le visible est un lisible monothéiste du discours de l'Autre : une seule lecture pour tous ceux qui sont marqués du même signe; lecture qui me montre ce que je dois penser pour ne pas «être haï» par ma famille de signes. La fente de l'analyse réveille de ce sommeil dogmatique en divisant le signe «é-lu» de ce que l'Autre laisse à entendre. Ce qui introduit la polyphonie dans le monothéisme qui imprime le signe centrant le sujet dans la cause unificatrice.

L'analyse comme tradition pieuse : voilà que la religion revient au lieu-même de son hérésie. C'est que la tradition, comme le grand-tout maternel, ne s'élimine pas, et plus l'homme exclut la pensée maternelle plus il la retrouve dans sa «théos-rie.» Pour rompre avec Elle, il faut passer et repasser par son ordre jusqu'à trouver le maillon faible de sa chaîne. Un empire de signes trépasse alors, et passe à une Autre chaîne équivoquante. Là où une chaîne se trouve rompue s'en ouvre une Autre. Le lieu de cette déchirure, c'est l'enfant mort qui «en-fente» la défaillance de la mère. Dans cette première chaîne qui fait long feu se fendent le Père-Mère et l'enfant qui brûlait pour eux. Enfant mort pour ce que l'Écrit de sa tradition voulait imprimer. Car l'analyse du transfert à nos mythes familiaux fait sauter un maillon («l'en-fente-mort») dans la linéarité de la chaîne familiale : il manque un bout, et un bouc

émisère, au bout misère de la mère pour assurer la continuité de «l'idieual.» L'analyse du transfert à nos religions (au sens de l'idéal sacré) fait changer de discours. Si l'enfant mort est «un terme de passage du mythe à la théorie» (J. Hassoun), la religion est la passerelle de ce franchissement, mais le Symbolique ne passe que si ce pont saute. Cette passe est à analyser sans cesse dans notre rapport à la théorie instituée où vient se loger notre croyance en notre athéisme et notre foi en une indépendance totale à la mère de nos idées. Ce qui se transmet est l'analyse de la foi transférentielle.

II

MAQUILLER LA THÉORIE

L'analyste s'autorise à partir des traces qu'il a réécrites dans son analyse. Mais les marques de sa maison-mère voilent ces traces. Quand l'institution rejette dans l'anonymat tout étranger à son texte, son non-dit devient malédiction d'éternel retour à la toute-puissance magique, dont on se défend en devenant théoricien paranoïaque de la jouissance incarnée qui exclut. Le marginalisé devient lecteur du processus du procès qui lui est fait, voulant prouver l'universalité de son texte. Les puristes, eux, ont la folie de croire que leur originalité peut les laisser vierges de toutes marques étrangères. Ceux qui n'ont pas ce culte de la Vierge qui les font pures verges, ont peur d'un effacement de leur appellation d'origine les rendant page blanche. Parfois, le suicide est espéré pour en finir avec l'éternel retour d'un corpus maternel dont la cause nous fait sa chose. Car si l'on se «monstre» comme chose qui porte la juste cause on inscrit la Preuve de l'existence éternelle de la mère de nos idées. A être son «comment-taire» on voit revenir la malédiction d'un corpus que nous recevons en pleine gueule, comme poids lourd d'un réel qui crie que nous sommes que ça et rien d'Autre. Fascinés par un regard idéal qui nous montre ce que nous devons être avant de parler, nous nous taisons pour ne pas trahir et profaner notre belle théorie. Inversement, à se croire le soutien qui garantit le discours analytique, on en rajoute. Dans certains groupes on voit la monstration obscène du corpus lacanien : nous le citons de façon dégoulinante : son «foin» débordant, regorgeant des bouches qui en bavent, pleines jusqu'à l'écœurement. Chacun s'empiffre de ce qu'il peut arracher de ce corpus. Communion funèbre de l'horde aux ordres, grande bouffe servant à vomir, pourrir ce que nous adorons. Comme si les hommes de la bande répondaient par un rajout obscène aux trop-pleins de la mère nourricière de leurs idées. Mais aussi maquillage effréné de la théorisation qui les domine, de peur qu'elle s'imprime trop bien sur eux. Pour s'en protéger une monstration de signes farde, efface, tatoue les signifiants de la théorie. Mais pendant les moments de béatitude, la théorie se caresse toute seule devant nous avec sa logique qui se suffit à elle-même. Elle fascine les hommes, ravis devant cette «femme» qui se fait jouir d'elle-même, derrière un voile, sans les interpeller en tant que sujets. Parfois, les hommes s'emparent de ce fétiche dont ils deviennent les maîtres masturbateurs, se reconnaissant comme «masque-culin» de par ce pouvoir qui les initie à la même bande logique. Enserrant la «mystérique» dans son système, l'homme conjure ainsi la sorcellerie de sa mère dont la malédiction s'abattrait sur lui s'il n'avait pas la protection de sa théorie. Le petit quelque chose qui manque à la complétude de notre jouissance est collé dans le montage idéologique, donnant la valeur ajoutée qui garantit le bandage. Ce petit avantage nous fait supporter toutes nos misères. La construction idéologique nous tient par ce bout où elle parodie la castration tout en la déniant par sa perfection logique.

Être dans la bande n'est pas le lien du discours qui n'avance que dans la solitude, et que si

Le Seul qui s'en croit la cause une se barre. De même que la toute puissance négative (je suis personne) obstrue de son origine le vide qui permet la passe d'un discours à l'autre. Le chef de bande est le gardien de la mère origine qui fait croire qu'elle est la seule estampille de la pensée authentique. D'où nos silences inhibés dans les réunions d'analystes qui nous enterrent dans l'image d'un écrit éternel, fuite phobique devant une mort qui n'en finirait pas, comme si nous nous disions : je suis sa pensée «étern-Elle.» L'horreur d'être à elle sans fin, fait que l'on pense sans cesse à faire mourir toute pensée maternelle. Nous suçons la femme comme source de la vérité de nos signifiants, puis nous fuyons pour ne pas être la proie de ses pensées. Mais à dénier la fente du *Cogito* on voit revenir cette fente comme gouffre sans fin. L'intellectuel demande à avoir toujours une pensée à se mettre sous la dent pour qu'il soit garanti qu'il n'y aura pas d'arrêt de sa pensée et que pas une seule ne manquera. Il suce un maître à penser de peur de ne pas avoir une pensée de lui. Maître qu'il faudra effacer plus tard pour ne pas devenir sa page blanche. Il a aussi l'angoisse de penser avec une solitude qui accoucherait d'un monstre : pensée si nouvelle qu'elle serait folle parce qu'aucun code n'a encore authentifié cette nouvelle-née.

Le pontife enfourche sa théorie pour essayer de monter vers le Saint-Esprit, laissant sur la terre le corps blessé et blessant de la femme qu'il fuit mais qui reste son roc. L'analyste-homme, lui, fait le deuil d'un savoir absolu sur la jouissance de son analysante qui lui donnerait le complément de ce qui lui manque. Il se divise sur ce manque à penser de la jouissance féminine, pensée qui le ferait être entièrement (bisexué); renonçant à faire de la jouissance de son analysante un dieu dont l'être lui donnerait une origine complète. A chaque analyse se brise pour lui l'illusion de pouvoir aspirer la femme qui lui donnerait la jouissance de la source authentique de la vérité de ses signifiants. C'est la cause du désir qui fait chuter le «donc» du «je pense donc je suis sa jouissance»; «donc-don» qui est la preuve de l'existence d'un Dieu la femme qui garantit l'origine pure de la pensée. Ces quatre lettres en moins entre le «je suis» et le «je pense», cette fente dans l'écriture de la jouissance de l'Autre, c'est un des scandales de la structure a-religieuse de l'analyse.

Pour qu'il y ait de la transmission inconsciente il faut la catastrophe d'un texte qui faisait bander le fétiche qui comblait le trou de l'Autre. L'exil du sujet est retour de son discours s'ouvrant dans la déchirure du texte qui incarnait la jouissance de l'Autre. Ce *cesse de s'écrire* est le désert du désastre du corpus de l'Autre, solitude de l'écriture qui trace la voix où la jouissance de l'analyste se sépare de la jouissance de l'Autre. La voie où se déserte la jouissance de l'Autre c'est le détachement d'une voix qui supporte notre théorie.

Les pontifes nous font croire que nous serons livrés au chaos si nous n'instituons pas nos fantasmes dans la doctrine légale. Il est difficile de rompre le transfert à l'Autre éternel car il nous fait croire qu'il peut nous exclure du Symbolique si son écrit n'est pas élu : «Celui qui a prévariqué envers moi, c'est lui que j'effacerai de mon Livre.» (Exode). Mais ceci est une autre histoire...

COMMENT FAIRE PASSER UN ÉLÉPHANT PAR UN TROU DE SOURIS

par STOIAN STOIANOFF

Soyez passant.
Évangile selon Thomas
(Logion, 42)

À des questions telles que celle posée par Lacan : (*E.**, 750) «par quel champ passent les fantasmes pour aller de la mère à l'enfant ?» ou encore celle de Safouan (*L.E., 9,* p. 493) «Comment donner le désir à l'enfant ?» il est certes difficile de donner une réponse univoque. Dans cette perspective, il m'a semblé expédient d'interroger ce grand *phi*, ce phallus symbolique du murmure des astres dont le mathème a pu être confondu avec l'écriture du signifiant du grand Autre barré : S(Ⱥ), ou plutôt d'interroger cette erreur de transmission en tant que telle. Ceci a été amorcé par Roland Chemama au cours des Journées sur les mathèmes (*L.E., 21,* p. 322-323) mais il convient à mon sens de pousser plus loin l'interrogation de ce grand *phi*, de cet impossible à négativer, de cet incastrable. La place centrale qu'il occupe dans l'enseignement de Lacan contraste singulièrement avec le peu de cas qu'en ont fait ses auditeurs à l'exception de ceux pour qui tout examen critique d'une telle notion, toute allusion au caractère fondamentalement illusoire du grand *phi* prend l'allure d'un blasphème. Affublé d'un grand *D*, le signifiant du désir devient dans la bouche de certains un atout-maître, une idole, «bras que l'Esprit rend athlétique et impérieux» et l'analyste au bout du compte n'est plus que le serviteur privilégié de ce désir. C'est un mérite qu'il tient de son manque positivé, le bon manque, qui lui permet d'avoir opi(g)nons sur rue et accès aux circuits ainsi balisés. Mieux encore, loin de laisser ouverte la question de savoir si l'analyste s'autorise de l'avoir ou de l'être, une institutionnalisation de la bonne réponse met l'accent sur le «désir d'être.» On proclame qu'il n'est point d'accès à la position d'adulte qui ne passerait par un élagage des «désirs parasites» pour finalement opter pour le vrai, le bon, l'unique, corrélatif de l'acceptation de la bonne socialisation, de la bonne loi, de la bonne aliénation qui serait celle d'un «désir sans allégeance.»

---

* Abréviations de l'auteur : *E* pour *Écrits*, de Jacques Lacan ; *L.E.* pour *Lettres de l'École* ; *S.L.* : Séminaire de Jacques Lacan, *Orn.* : *Ornicar.*

Remettre le phallus à sa place tant dans la théorie que dans la pratique telle est l'ambition qui sera la nôtre dans cet exposé, pondérée il est vrai par le fait qu'avec le phallus, ce qui a cours c'est l'adage : *tel est pris qui croyait prendre.*

*

Ce qui suit, sur le plan théorique, est un rappel de l'élaboration par Lacan du concept du phallus, élaboration qui s'est effectuée par touches successives et dont le caractère épars — à l'exception de son article sur *la Signification du phallus* — a pu décourager certains au point de leur faire douter de son importance.

Il est hors de question que nous puissions, ici-même, tenter un parallèle entre les abords freudien et lacanien de ce concept central dans la théorie et nous osons espérer que chacun a en mémoire les thèses sur le primat du phallus ainsi que celles sur la phase phallique que Freud nous a léguées.

Nous énumérerons simplement les directions dans lesquelles nous renvoie ce terme de phallus dans l'œuvre de Lacan :

1) Le phallus en tant que *signifiant sans signifié* (*Sém. XX,* p. 74 et 75) dans ses rapports avec la vérité du sujet.

L'équivocité quant au sens est commune à tous les signifiants. C'est l'annulation de tous les sens qui distingue le signifiant phallique et lui donne la valeur d'un hapax, d'un hiéroglyphe dont on ne connaîtrait qu'une seule occurrence. C'est ce qui le destine «à désigner dans leur ensemble les effets de signifié (*E.* 690) ou encore «les effets du signifiant sur le signifié» (*S.L.* 14.V.1958), autrement dit l'annulation du sens, son *Aufhebung.* Son opération est donc idéalisante, qui dans l'après-coup de son effectuation fait surgir la question de *ce qui n'existe pas* et celle du *manque à être.* Il est l'alpha et l'oméga de la fonction signifiante, ce qui veut dire qu'il s'inscrit comme la limite, comme le bord du champ de la signifiance.

Reprenons ceci pas à pas au risque de franchir ce pas-de-sens qui fonde la poursuite du phallus dans la comédie et livre accès au tragique. C'est à se tenir à cette limite que Lacan nous offre la face du théoricien bouffon dont on préfère ignorer ce qui de son masque tombe pile. Tel ce *signifiant asémantique,* dont quelqu'un parlera au cours de ce Congrès et, au sujet duquel j'ai pu dire à Strasbourg (*L.E., 19,* p. 182) : qu'«à la limite, après l'évidement de la métaphore du transfert... c'est à un reste, à un résidu, à un signifiant asémantique, c'est au cré-nom-de-non de la châtration de l'analyste que nous aurons à faire.» De ce symbole à l'état pur, Lacan signale (*S.L.* II, p. 231) qu'«on ne peut y toucher sans être ausitôt pris dans son jeu» (son «*Je*» de sujet initial, s'entend).

Dans le rêve de l'injection faite à Irma c'est après la course folle à la recherche du phallus susceptible de le disculper, où il s'échine, et ceci dans les endroits les plus invraissemblables (dans la gorge d'Irma, dans les cornets du nez, dans la matité de la base du poumon, etc.) c'est après l'entrée en scène des bouffons que Freud dans son rêve atteint cette limite, cet ombilic au-delà duquel une voix qui n'est plus la voix de personne, inscrit la formule de la triméthylamine, tel un chandelier à neuf branches dont le pied serait constitué par cet azote, cet AZ qui donne consistance au *rhème*[1] que Freud aime et re-aime. C'est sur ce nœud fondé sur l'azote, et donc sur l'inerte et l'inanimé, que prennent appui ces «éléments irréels du signi-

1. Un rhème est quelque chose de très analogue à un atome où à un radical chimique aux liaisons non saturées. C.S. Peirce in «Collected Papers», 3.421.

fiant» (*S.L.* 5.2.58) qui meublent le désir du rêve et qui ne sont, de l'aveu même de Freud, que «des éléments qui n'ont jamais pu être objet de perception.»

2) Le phallus comme *signifiant de l'incidence du signifiant sur le vivant* (*S.L.* 2.7.58). En tant que par son rapport à la parole il est voué à se fragmenter et à rendre compte de cette «torsion à laquelle l'organisation de la vie semble s'obliger pour se loger dans l'espace réel» (*S.L.* 12.6.63), le phallus a sa place dans cet autre effet de torsion «essentiel, nous dit Lacan, (Sem. XI, p. 199) à intégrer la phase de sortie du transfert.» En 1958 il annonçait déjà que le rapport à la vie «se trouve symbolisé dans cette sorte de leurre qu'il arrache aux formes de la vie sous le signifiant phallus et c'est là que se trouve le point central, le point le plus sensible, le plus significatif de tous les carrefours signifiants que nous explorons au cours de l'analyse du sujet. Le phallus est en quelque sorte le sommet, le point d'équilibre, le signifiant par excellence de ce rapport de l'homme au signifié.» (*S.L.* 21.5.1958).

3) *La signification du phallus :* si la psychanalyse est la science du réel c'est bien la relation du sujet à ce qui est à signifier, et donc au réel, qui en est l'objet. Quel est ce rapport du sujet au réel en tant que supporté par la signification du phallus ? Nous renvoyons à l'article de Lacan dans ses *Écrits* pour ce qui est des réponses qu'il y apporte et qu'il avait amorcées dans son séminaire sur *la Relation d'objet* à propos du nom du Père dans l'observation du petit Hans. Cette signification «qui n'est évoquée que par la métaphore paternelle» (*E.* 555) est unique : «il n'y a qu'une *Bedeutung*, nous dit-il, *die Bedeutung des Phallus* (*S.L.* 16.6.71).

4) Le phallus : *signifiant du désir de l'Autre.* Nous trouvons cette expression chez Lacan dans le contexte suivant : (*E.* 694) «Pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, la femme va rejeter une part essentielle de sa féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'être aimée.» Plus loin (*E.* 735) il dit : «La sexualité féminine apparaît comme un effort d'une jouissance enveloppée dans sa propre contiguïté (dont peut-être toute circoncision indique-t-elle la rupture symbolique) pour se réaliser à l'envi du désir que la castration libère chez le mâle en lui donnant son signifiant dans le phallus.» Le signifiant du désir de la mère, auquel l'enfant tentera de se conformer, peut être tel ou tel objet auquel la mère attribuera la paternité de son enfant. Telle patiente s'étonne de l'envie qui lui prend de mettre dans son lit une statue, puis évoque telle statue qui provoquait l'érection chez tel autre de ses amis. «Le sujet ne désigne son être, nous dit Lacan (*E.* 693) qu'à barrer tout ce qu'il signifie ... ce qui est vivant de cet être dans l'*Urverdrängt* trouve son signifiant à recevoir la marque de la *Verdrängung* du phallus... le phallus comme signifiant donne raison du désir...» Phallus qu'on refoule, phallus qui suscite le refoulement : telle est la dialectique à laquelle nous nous trouvons, de son fait, introduits. L'être du phallus est un manque à être (voir pour cela *E.* 730 et *E.* 710) du fait de «la perte que subit le sujet par le morcellement du signifiant» (*E.* 735). Pour que l'A-chose du phallus puisse transiter sur le rail du désir il lui manque le mot de passe de la castration, ce S(Ⱥ) dont Lacan dit qu'il est le *schibboleth* de l'analyse. Pour avoir sa peau à cet éléphant de phallus, il faut lui glisser sous la patte la souris de son angoisse qui vient le rappeler à son manque à être : à lui ? A elle ? C'est là le trou où ce manque risque d'être partagé.

5) Le phallus en tant que *signifiant du Nom du Père.* Un autre glissement encore s'opère dès lors qu'on parle du phallus comme signifiant du manque à être : c'est celui qui va de ce manque à être à ce qui n'est pas encore venu à l'ex-sistance, et donc à ce qui n'est pas. Si je

dis que je manque à être le Viator (*S.L.* 18.12.73) par exemple, ou la Vérité en tant qu'elle pourrait être dite toute, je nie cette autre limite qui est celle de la castration et qui s'écrit S(Ⱥ). Quand je parle de manque à avoir je me tiens dans le registre d'une frustration de jouissance, et quand je parle de manque à être, je suis dans celui de la privation mais dans aucun des deux cas je n'aborde la question de la castration et donc du S(Ⱥ), et du manque fondamental qu'il suppose. Le phallus ne fait qu'occulter le nom du père en faisant surgir à sa place ce père potentiel (*S.L.* 14.6.1972), le père intuable, (*S.L.* 6.3.57) qui est l'Arké (*S.L.* 20.11.63), le père originaire (*S.L.* 3.3.65), l'Auteur (*S.L.* 15.3.72), le zéro au compteur (*S.L.* 10.1.68) où comme dit Safouan : (*L.E., 9,* 486) le phallus ancêtre. C'est donc ce qui n'existe pas encore, en tant qu'il n'a pas trouvé son origine en un Autre, c'est le phallus en construction (*S.L.* 28.11.56), la signification en tant qu'elle est à créer (*S.L.* 12.3.1960), la jouissance phallique «qu'il faut bien qu'elle soit faute de l'Autre qui n'est pas» (*Sém. XX,* p. 56), le Souverain Bien en somme (*S.L.* 16.12.59).

Ce mythe du père primordial auquel Freud tenait tant et l'apparente nécessité de la fonction phallique qui le fonde se découvre n'être que contingence. «Ce n'est que comme contingence, écrit Lacan (*Sém. XX,* p. 87) que par la psychanalyse, le phallus, réservé aux temps antiques aux Mystères, a cessé de ne pas s'écrire.» Indicatif du commencement en tant que non marqué, le phallus innommable fonctionnera désormais comme «marque ouverte à la lecture» (*S.L.* 20.11.63) et par conséquent comme nom. «Le *naming* en tant que nom propre, dit Lacan (*S.L.* 11/12/73) précède la nécessité par quoi il ne va plus cesser de s'écrire.»

«Le Nom du Père c'est le phallus... signifiant capable de donner un sens au désir de la mère ; Freud n'hésite pas à articuler que c'est le nom par excellence qui implique la foi.» (*S.L.* 16.6.71). Cette proposition de Lacan rejoint celle-ci (*S.L.* 20.1.71) : «Le réel de la jouissance sexuelle en tant qu'elle est détachée comme telle c'est le phallus, autrement dit le Nom du Père.»

6) Le phallus est donc le réel de la *jouissance sexuelle* et il est faux de dire qu'il en soit le signifiant. C'est plutôt comme rempart, comme défense contre la jouissance qu'il devra être considéré, dès lors qu'il la sépare comme telle, et c'est par là que nous rejoignons Freud qui institue le phallus à la limite du principe de plaisir.

Le phallus en tant que «signifiant primordial» (*S.L.* 25.6.58), en tant qu'A-chose (Unding, dira Freud : *G.W.*, XIV, 103) mesure «le vide inclus au cœur de la demande, c'est-à-dire au-delà du principe de plaisir... de ce qui constitue la pulsion» (*S.L.* 28.3.62). Il est avant tout «un signifiant privilégié qui se substitue au rapport du sujet au verbe.» (*S.L.* 11.6.58). Par conséquent il a trait au symptôme, à l'assiette du sujet et c'est à ce titre qu'il intéresse la question de la sexuation.

«La fonction du phallus, nous dit Lacan (*S.L.* 14.5.59)... représente soit ce qui se définit d'abord comme manque, c'est-à-dire le type de la castration comme étant celui de la femme ; soit ce qui au contraire du côté mâle indique... ce qu'on peut appeler l'énigme de la jouissance absolue. Et pour tenter de répondre à la question que posait F. Baudry dans son «Projet d'enseignement» (*Orn. 3,* p. 91), à savoir : sous quel aspect le phallus est-il impliqué dans l'opération de la castration ? nous dirons : sous forme de culpabilité, ainsi que nous avons pu le développer dans notre exposé de Bordeaux sur les psychoses, en janvier 1977. C'est du deuil d'une image qu'il s'agit et c'est ce que nous tenterons d'illustrer dans notre essai sur l'icône de la Vierge à trois mains. «La jouissance phallique en tant qu'elle fait bouchon à tout essai de déboucher sur le rapport (sexuel ?) proprement dit doit être séparée, — affirme Lacan (*S.L.* 12.2.74) —, d'un élément imaginaire, par la castration symbolique, de façon que quelque chose réussisse ou rate.» Ce qu'il s'agit de vaincre c'est «les fonctions de défense liées

à cette image du phallus» (*S.L.* 7.1.59). Ici le phallus est coupure et il renvoie à l'*aleph zéro* (*S.L.* 19.4.72) comme butée du transfert.

En guise de conclusion à cette étude générale de l'incidence du signifiant phallique dans la théorie, dont on saisit après coup la complexité et l'extrême importance, encore que nous nous soyons limités au rappel de ce qui était le moins connu ou à ce qui a pu donner lieu à des malendus, voire à des contre-sens, pour conclure donc, et avant d'aborder la clinique, nous aimerions insister sur ceci : «La réalisation, la perception de l'apport de l'Autre dans le désir sous la forme du phallus — nous citons une fois de plus ici Lacan (*S.L.* 7.5.58), avec cette sorte de court-circuit... qui s'établit de ce signifiant grand phi avec... la place que l'organe doit occuper normalement : a quelque chose qui s'accompagne d'un vertige.» C'est donc de la libération du sujet de cet effet aphanisique qu'il s'agira dans la cure. «Je suis le phallus, poursuit Lacan, (*S.L.* 25.6.58) mais je suis à la place même qu'il occupe dans la chaine, dans l'articulation signifiante : le sens du *Wo es war soll ich werden* c'est cela. C'est là, à cette place et de l'articulation de la chaîne signifiante dans l'élucidation du rapport du sujet au phallus en tant qu'il ne l'est pas mais qu'il doit venir à sa place qu'un achèvement idéal... est concevable.»

*

A côté de l'incidence du phallus symbolique dans la théorie il y a lieu de préciser son impact dans la clinique. Ce que nous ferons ici brièvement.

Dans son Séminaire sur l'Ethique, Lacan remarque (*S.L.* 24.6.59) : «qu'il n'y a jamais qu'un seul phallus en jeu et ceci c'est justement ce que dans la *structure névrotique* il s'agit d'empêcher qu'on voie.» C'est donc ce pas-plus-d'un, ce facteur commun à l'incidence du signifiant dans le désir, ce plus petit commun dénominateur (*S.L.* 19.3.58) qui est susceptible d'introduire «la dimension dont vous savez, nous dit Lacan (*S.L.* 12.6.71), qu'elle me permet... (de l'écrire) sous une autre forme qui est celle-ci : le Hun-en-pluche. Ça sert beaucoup ; ça se met à la place de ce que j'appelle l'A-chose avec un grand A et ça la bouche du petit a.» C'est cette coalescence (*Sém. XX,* p. 73) que vient disjoindre «le signifiant qui troue l'Autre» en le nommant (*S.L.* 14.5.69) et dont la disparition entraîne «l'apparition de la jouissance dans le réel.»

«Pour ce qui est du névrosé, nous dit Lacan (*E.* 823), hystérique, obsessionnel ou plus radicalement phobique, il est celui qui identifie le manque de l'Autre à sa Demande, grand *phi* à D.»

Commençons par *l'hystérique.* En vertu de ce qui précède, quelque chose de sa jouissance, en tant qu'elle intéresse la pulsion $\$ \diamond d$, pourra s'écrire $\$ \diamond I$. Or dès qu'on fait surgir cette forme d'écriture un doute survient qui fait qu'on ne sait plus s'il s'agit de la pulsion dont l'objet serait grand *phi* ou du fantasme que la chicane de la métaphore phallique viendrait voiler à notre insight.

Ce que Lacan lui-même propose dans son Séminaire sur le transfert s'écrit : $\frac{A}{\varphi} \diamond (a)$ que certains tiennent pour équivalent de $\Phi \diamond i\,(a)$. En fait il y a lieu de tenir compte de deux cas : d'abord celui où l'hystérique est intéressée par cet élément tiers qu'est le phallus, sous la forme de cet *au-moins-un* qui objecte à la fonction paternelle. L'autre cas est celui où c'est le pas-plus-d'un qui sera sur la sellette. Nous avons personnellement noté dans trois cas la présence d'un fantasme chez des sujets féminins où l'intéressée accouchait d'un enfant en train lui-même d'accoucher d'un autre enfant, lui-même accouchant à son tour, ceci étant décrit par les

patientes soit comme ces statues de l'Inde où l'on voit un personnage dont la tête est surmontée d'une série d'autres têtes, soit comme une série de poupées-gigognes. Ce que Lacan corrobore en ces termes (*J.L.* 6.6.71) : «Il est clair que dans la perspective hystérique c'est le phallus qui est fécond et ce qu'il engendre c'est lui-même si l'on peut dire. La fécondité est forgerie phallique et c'est bien par là que tout enfant est reproduction du phallus en tant qu'il est gros... d'engendrement.» Il remarque que le *pas-plus-d'un* loge l'hystérique dans la logique du successeur de Peano ce qui la conduit à faire fonction de *pas-plus-d'un* de son être. Il poursuit en disant (*S.L.* 9.6.71) : «L'hystérique joue là le rôle de schéma fonctionnel... c'est la portée de ma formule du désir insatisfait.» Cette nécessité où se trouve l'hystérique de jouer le rôle d'instrument du désir, de schéma fonctionnel, est impliquée par la structure même du phallus auquel on l'identifie, et donc au Nom du Père qu'elle transmet. Cette structure est décrite dans *Scilicet 3*, p. 132, comme suit : «La fonction phallique(est)figurée ici par le point central du cross-cap, point où tous les trajets s'inversent ; le phallus est le point d'éversion (j'ajouterai : à la fois point d'aversion et d'envi), d'évergence où se conjoignent et se séparent à la fois le S du fantasme et le *a* ici promu comme objet du désir. Le point grand *phi* est responsable de cette structure où l'envers est la même chose que l'endroit.»

C'est par là que s'illustre la fonction de bord du phallus d'où est issu son caractère «de mobilité corrélative de son passage au rang de signifiant.» (*S.L.* 7.1.59), et donc son caractère de «phallus ailé» (*E.*, 515). L'énigme qu'il nous propose, qui pourrait être celle de la Sphynge, est celle de ce fleuve dont on pourrait parcourir les deux rives sans jamais le traverser. C'est aussi ce qui le rend apte, ainsi que je l'ai signalé dans une intervention à l'École (*L.E., 18,* p. 27), après avoir été une «ligne de limitation», apte à devenir précisément une «ligne de passage», et donc agent d'une transmission dont je dirai quelques mots pour finir.

Pour ce qu'il en est de *l'obsessionnel* notons seulement avec Lacan (*S.L.* 2.7.58) : «la polyprésence du signifiant phallus au niveau des différents symptômes»... en relation avec le morcellement de la parole propre à ces structures.»

Sur le versant de la *psychose* le phallus est loin d'être absent et, à partir d'une phase d'atomisation où il se réduit au non-dénombrable de ses persécuteurs, une tentative de reconstruction du phallus est notable chez le président Schreber sous la forme de ses pratiques transsexualistes.

Chez le jaloux délirant, Lacan note une tentative de restaurer le désir de l'Autre (*S.L.*, 25.6.58) : «La structure du délire de jalousie c'est justement d'attribuer à l'Autre un désir qui est une sorte de désir esquissé, ébauché dans l'imaginaire, qui est celui du sujet. Ce n'est pas moi qu'il aime, le rival, c'est ma conjointe. J'essaie comme psychotique d'instaurer dans l'Autre ce désir qui est très précisément cette fonction, ce rapport essentiel qui donne au désir de l'Autre ce signifiant primordial, ce signifiant qui s'appelle le signifiant phallus.»

C'est la fonction universalisante du signifiant phallus qui est également au centre de la question de l'érotomanie.

Limitant là notre propos concernant les névroses et les psychoses nous dirons quelques mots *des phobies et des perversions* que nous isolons du reste des manifestations cliniques par souci de clarté.

Le rapport de balancement entre phobie et perversion se joue entièrement autour de la question du phallus.

Le point qui nous paraît structuralement propice à une saisie de ce qu'il en est de cet entrecroisement de fonctions, de ce chiasma qui connote l'échange des positions respectives du point de désir et du point d'angoisse (et/ou de jouissance) chez le phobique c'est celui de la perte du signifiant à tout faire de la phobie dès lors qu'entre en jeu la castration symbolique. Que quelque chose de l'ordre de la volatilisation de l'objet, de sa réduction à son degré

zéro (*L.E., 13,* p. 187) puisse correspondre à ce moment c'est ce que nous pouvons avancer à titre provisoire.

Relativement à la perversion nous nous contenterons de quelques remarques que nous empruntons à Lacan, nous réservant de nous prononcer sur une question à l'examen de laquelle l'étude présente est un des préalables. Ce que le voyeur cherche au niveau d'un corps grêle, d'un profil de petite fille, «c'est très précisément, nous dit Lacan (*S.L.* 26.3.59), ce qui peut s'y voir qu'à ce qu'elle le supporte de l'insaisissable d'une ligne où il manque, c'est-à-dire le phallus.» Il y a donc lieu de repérer chez le pervers une fascination «centrée autour d'un objet fier qui se dérobe, aussi insaisissable en son genre que le regard et la voix...» (*S.L.*, loc. cit.). Les variétés cliniques des perversions sont, comme vous le savez, fonction de ce que le sujet s'identifie au phallus ou à la mère en tant que porteur du phallus, phallus imaginaire mais pris dans un scénario destiné à restaurer la dimension symbolique, tout en évitant la castration. Que cela doive être monnayé par l'impuissance qui s'empare de celui qui est le dépositaire de la lettre sans oser en faire usage, c'est ce qui, en tant que structure symbolique, prévaut dans ces cas !

Au terme de ce survol de la question du phallus sur le plan de la clinique nous pensons avoir sensibilisé les lecteurs attentifs de Lacan aux rapports qu'entretient le phallus symbolique avec la question centrale du Nom du Père, et avoir indiqué les quelques fils qu'il est utile de suivre pour en démêler le nœud. Mais que l'inventaire, qui reste à faire, de ces nœuds ne nous incite pas à croire à la stabilité des structures ainsi décrites ; bien au contraire c'est leurs transformations qui permettent d'espérer les rectifications que vise la cure et c'est à ces modifications que le désir de l'analyste doit rester perméable. Motus ici sur la technique analytique appropriée à une pratique telle.

Ce à quoi le désir de l'analyste doit rester perméable c'est à cette «conviction agissante de l'individu» qui passe intégralement (*Sém. II,* p. 105) et qui rejoint «cette forme circulaire de la parole qui est juste à la limite du sens et du non-sens, qui est problématique», affirme Lacan (*Sém. II.*, p. 112). A propos de l'ouvrage de Gide *Et nunc manet in te,* il souligne dans ses *Écrits* (*E.* 759) que : «Rien du désir qui est manqué ne peut être pesé ni posé dans des plateaux si ce n'est ceux de la logique. Nous voudrions que ce livre gardât pour les hommes dont le destin est dans la vie de faire passer le sillon d'un manque... son tranchant de couteau.» «Passation d'un manque» (*S.L.* 12.3.69) en vue de quoi toute normativité s'organise pour l'homme comme pour la femme, «franchissement achevé d'une parole» (*S.L.* 16.1.57) dont on peut se demander au bout du compte quel est le trans-objet, ou le g'adjet (*S.L.* 5.2.58), quel est le drôle de numéro de père qui en sera le véhicule ?

Il reste que «la transmission du Nom du Père c'est la transmission de la castration» (*S.L.* 29.1.69), de cet objet dont il n'y a pas d'idée. (*L.E.*, 16.183).

*

Dans l'après-coup de la rédaction de cette troisième partie de notre exposé une brève introduction s'avère nécessaire qui puisse rendre compte de l'esprit dans lequel se situe cette recherche.

S'agissant de la passe, on a trop insisté, nous semble-t-il, sur l'habileté des passeurs et pas assez sur la structure du message de l'a-vérité de l'adresse de la lettre qu'il s'agit de transmettre. Ces structures sont en fait celles des techniques de la jouissance dont les livres sapiençaux sont remplis à commencer par la Bible où il est clair que les ruses de la raison

comportent une part de nescience propre à l'acte par lequel elles se réalisent. On peut continuer par la *metis* grecque qui abonde dans la littérature homérique (cf. M. Detienne et J.-P. Vernant : *Les ruses de l'intelligence*, Flammarion, 1974) ; puis par la stratégie politique des Arabes (*Le livre des ruses,* Phébus, 1976) où *hila*, la ruse «désigne une machine qui économise le travail humain grâce à l'application des lois physiques domestiquées par un inventeur astucieux.» Dans un manuscrit beaucoup plus tardif : le *Haft Awrang* c'est l'arme honnie de Leyla, la belle amoureuse désarmante des miniatures iraniennes du XVIe siècle, qui fut l'émule de la Putiphar ou de la Dalila bibliques (in : *Peinture iranienne*, Chêne, 1976), que décrit Jami, en quoi il se montre le continuateur des conteurs du *Pancatantra* où nous trouvons le sloka suivant :

> *Une fille qui a un membre de moins ou un membre de trop, ici-bas,*
> *cause la perte de son mari et la perdition de son propre caractère.*
> *Mais une fille avec trois mamelles qui se montre aux yeux*
> *cause promptement la perte de son père.*

Ce «quelque chose en trop ou en moins», dont parle Lacan (*S.L.* 10.6.59) et qui fonctionne «comme menace de castration pour l'homme ou comme *penis-neid* pour la femme» se trouve parfaitement illustré dans le conte de «L'aveugle, le bossu et la princesse à trois mamelles.» Ce qui donne un air de *femme-hile* aux ruses de toutes les Dina et Kal-hila c'est le phallus dont la présence dans les vers des aèdes et les copies des molodes, les comédies d'Aristophane aussi bien que les machines de guerre des polémologues, dans les livres des psychanalystes où le phallos (cf. l'ouvrage de Thorkill Vanggaard, Londres 1972, cité par Safouan) avoisine le Fripon Divin, (cf. C.G. Jung, C. Kerenyi et R. Radin, Genève, 1958), ressortit de cette canaillerie originelle à laquelle nous invite Lacan et que nous mettrions volontiers sous le patronage de Ganescha : le dieu de la Sagesse, dieu acéphale s'il en fut.

En visitant une exposition d'icônes j'ai découvert récemment un cuivre gravé qui représentait une Vierge à trois mains. J'ai eu le sentiment d'une rencontre puisque moi-même j'avais peint dans ma jeunesse une *Pietà* où la Vierge avait également trois mains. En cherchant j'ai pu trouver par la suite d'autres exemplaires de ce genre d'icône en provenance de la région des Balkans, où j'ai vécu un certain nombre d'années, sans toutefois me souvenir d'en avoir vu à l'époque. Le constat du refoulement de cette image m'a conduit à en interroger l'origine. Qui parait bien énigmatique.

En effet ces icônes semblent reproduire un prototype abrité au monastère du Chilendar sur le Mont Athos. La Vierge porte l'enfant Jésus qui repose sur son bras droit, bras dont un double figure un peu plus bas, sans toutefois attirer l'attention, son mouvement s'harmonisant généralement assez bien avec celui du bras gauche. Parfois, comme la gravure sur cuivre* attribuée au moine Arsène, et datée de 1818, provenant du même monastère, la Vierge Troéroutchitza (en grec Tricherouza) est un tableau dans le tableau, portée d'un côté par saint Sabas et de l'autre par saint Siméon. Ici on constate que la main supplémentaire paraît nettement exogène, se situe au niveau de la taille de la Vierge et semble venir du bas. Notons que certaines de ces icônes, relativement rares il est vrai, sont particulièrement vénérées et on leur attribue de nombreux miracles.

De source autorisée, religieuse, on m'informe que c'est à Saint Jean Damascène (à ne pas confondre avec le philosophe Damascius : 470-544) que l'on doit cette composition, selon certaines légendes.

Nous trouvons dans un article de Jugie, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique,* (tome VIII, 1924, p. 693) le récit de la vie de Jean Damascène et l'épisode mythique incriminé :

> «Ainsi croule par la base le récit légendaire du biographe sur la fausse lettre fabriquée par Léon l'Isaurien pour compromettre le «grand vizir» Jean auprès du calife, et sur tout ce qui s'en serait suivi. Jean ne pouvant établir son innocence est condamné à subir l'amputation de la main droite ; miracle de la sainte Vierge, restituant au défenseur des images le membre amputé ; résolution de Jean, après ce miracle, de quitter le monde et d'entrer à Saint Sabas. Il faut voir dans tout cela un conte arabe...»

La version orale qui m'a été transmise, et vous voyez que dans tout cela quelque chose se transmet, comportait le fait qu'en remerciement, Jean Dumascène aurait ajouté un bras en or à l'icône de la Vierge. Aucun rapport probablement entre ce bras en or et le surnom de Chrysorhoas qu'il a mérité de par son éloquence contre les iconoclastes.

S'il y a un certain réel en jeu dans cette transmission, quelle est cette vérité qui passe dans le non-sens d'une articulation dont il convient d'examiner de plus près la forme ?

Les faits remontant au VIIIe siècle après Jésus-Christ nos sources évidemment sont à interroger sur le plan du symbole tout d'abord. Qu'est-ce qu'une main coupée ? C'est avant tout celle d'un voleur. Il est puni par là par où il a péché. La main est donc l'instrument dont le maniement suppose un agent. Que cet agent soit la grâce, ou encore le Saint-Esprit, ou la présence réelle c'est toujours le phallus ailé qui prend son symbole dans la main que l'on retrouve dans d'autres icônes, isolée dans un coin et émergeant soit d'une manche, une sorte de prépuce comme dans les miniatures arméniennes, soit d'un soleil rayonnant dans les icônes buzantines. Main divine en somme, susceptible d'intervenir ici-bas. Nous laisserons de côté les mains diaboliques et autres mandragores dont la tradition se perpétue jusqu'à nos jours. Or, le soleil, ce luminaire céleste, est également signifiant du verbe qui engrosse les chastes oreilles et véhicule les certitudes que nous puisons dans ce réel qui revient toujours à la même place. Ceci explique peut-être qu'on coupât les mains et non la langue des blasphémateurs à l'époque de Jean Damascène, ce dont son traducteur témoigne**.

Doit-on, par conséquent, parler d'un blasphème de Jean Damascène ou tout au moins de mensonge, ce qui est après tout de bonne guerre lorsqu'on défend une cause juste ?

Les œuvres de Jean Damascène ne sont pas toutes traduites en français et c'est dans un mémoire de maîtrise*** que j'ai pu trouver une version de son «Premier discours apologétique contre ceux qui rejettent les saintes images.» De même source je dispose du second discours qui diffère peu du précédent, le troisième ne pouvant nous intéresser étant réputé apocryphe.

Quelle est donc l'argumentation développée par Jean Damascène en faveur des icônes, compte tenu du fait que le Décalogue, et donc la loi sont formels pour les interdire ?

Un argument évidemment imparable est de dire, comme le fait Damascène, que l'intérieur du Temple de Jérusalem était bien décoré de toutes sortes d'images sculptées dans la pierre et le bois et que, par conséquent, de telles représentations sont permises. En réalité il s'agit de démontrer contre la loi (est-ce un déni ?) que les images peuvent non seulement être représentées mais aussi adorées moyennant une restriction mentale qu'il reste à préciser.

Dans ce qui suit il convient d'être sensible à la démonstration par contiguïté, au procédé métonymique utilisé pour justifier cette thèse. Voici donc deux passages relatifs à ce procédé[1] :

> I. «Je n'adore pas la créature à la place du Créateur, mais j'adore le Créateur, fait créature comme moi, et qui, sans abaissement et sans dépravation est descendu vers la créature, pour glorifier ma propre nature, et me faire participer pleinement à la nature divine. En même temps que le Dieu-Roi j'adore la pourpre de son corps, non pas en tant que vêtement ou quatrième personne, loin de moi, mais en tant que devenue égale à Dieu, et identifiée sans transformation à celui qui lui a donné l'onction.»

Nous arrêterons là son discours pour montrer que l'essentiel est pour lui le vêtement malgré la dénégation dont il est l'objet, dénégation qui est présente dans le texte grec original. Ici l'habit vaut pour le moine, la pourpre (et donc l'incarnation en Jésus) pour le corps de Dieu.

> II. «Il est donc dit que les prophètes adorèrent des anges, des hommes, des rois, des impies, et même la verge d'Aaron ; David ajoute — adorez le marche-pied de mes pieds.»

Ici le procédé est le même, en plus explicite compte tenu de la verge d'Aaron. C'est la partie pour le tout, l'enveloppe pour l'enveloppé. Nous laisserons en suspens la question de savoir s'il y a ou pas reprise métaphorique de cette métonymie. Notons que, s'il est vrai que Jean soit l'auteur du «Barlaam et Iosaphat», à la metonymie et à son mensonge on est en droit d'associer le vol, le détournement dialectique qui du récit de la vie de Bouddha réussit à faire un traité très chrétien, trompant durant des siècles la sagacité des philologues.

Nous nous limiterons à ce rappel de l'œuvre de Jean Damascène et il ne nous appartient pas de décider s'il était simplement un moine tout à la dévotion des images, et plus particulièrement celle de la Vierge, s'il était de surcroît un faussaire de génie, pas plus que nous ne rentrerons dans les finesses de la querelle théologique autour de la question de l'iconoclasme. Si quelque chose a pu être transmis sous la forme de la Vierge aux trois mains c'est que certaines conditions plus générales se trouvaient remplies.

L'insistance du nombre trois dans cette représentation toute particulière (les trois mains d'une part, les deux personnages et l'un-en-plus de la main excédentaire d'autre part) peut nous faire songer à une représentation de type trinitaire, dont il existe différents modèles : depuis le *Betstühl* rhénan où l'on voit assis sur son trône Dieu le père portant son fils plus la colombe jusqu'à l'icône de la Trinité d'Andrei Roublev où trois anges figurent les trois hypostases trinitaires, en passant par un modèle hypothétique à un seul personnage**** et enfin cette Vierge à trois mains. L'important est que pour Damascène, et pour bien d'autres, cette représentation aie été investie de la présence réelle, cette Schékinah qui habitait l'idole à cinq faces de Manassé dont il est question dans l'Apocalypse de Baruch*****, présence qui constitue une réelle tentation pour un exhibitionniste par exemple, ou tout simplement pour un obsessionnel en mal de blasphème.

---

1. Pour l'enseignement de Damascène sur la prédestination, l'angoisse, la source de l'être et celle du mal, voir Émile Bréhier : *Histoire de la philosophie,* tome II ; quand à l'iconoclasme et la condamnation de Damascène par le synode acéphale voir la *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, tome II, Paris, Seuil, 1966-68.

Or, quoi de plus fréquent depuis la plus haute antiquité que ces représentations d'êtres triples, quadruples, quintuples..., *n*-tuples, humains, animaux, végétaux ou mixtes qui ont été l'objet d'une vénération semblable où, ce qui nous importa, c'est de retrouver la présence d'un signifiant dont le caractère ramifié s'applique au Nom du Père dont nous avons dit qu'il est un drôle de numéro.

Un mot pour finir à propos de l'icône en tant que telle. Songeons que l'œuvre de Léonard de Vinci : sainte Anne et la Vierge, au Louvre, que Freud prend pour objet d'étude en est une. La présence réelle du milan ne fait pas de doute. De son côté Lacan, dans son séminaire sur le transfert, utilise, pour montrer les modes d'enveloppement des identifications narcissique et anaclitique, l'exemple de l'icône. «Dans le rêve ou dans les icônes chrétiennes, — dit-il, la mère par rapport à l'enfant qu'elle tient devant elle sur les genoux est une figuration qui n'est point de hasard. Elle l'enveloppe.»

Ceci nous rappelle les nombres enveloppés dont il parle quelque part. (*S.L.* 4.11.73). Ces enveloppes cachent la présence réelle qui est inconsciente, et c'est dans ce recel que gît le point zéro du désir, qui est aussi le *caput mortuum* du signifiant dont toute phallophanie n'est que le masque acéphale, l'illusion rétroactive d'un narcissisme primaire (*S.L.* 26.3.69). A la question posée par Conté à Strasbourg (*L.E., 21,* p. 17) : «Peut-être y aurait-il lieu d'interroger le lien de la fonction grand *phi* à un effet du message impliquant parole effectivement tenue ?», nous serions tentés de répondre que la certitude qui en résulte pour le sujet, vient à la place du moins *phi* qui, dans notre exemple, manque d'apparaître à la place du pénis imaginaire dont la main est l'anamorphose (dans l'icône de la Vierge Trichérouza). Si l'on se souvient que les langues de feu qui descendent sur l'essaim des apôtres le jour de la Pentecôte sont parfois remplacées par des mains qui les tirent vers le ciel et si l'on tient compte de «la soif de l'esprit saint» qu'évoque Simone Weil******, nous sommes alors plus à l'aise pour attribuer une adresse au message qui serait ce tarissement du sein dont se nourrit la crainte du phobique. Ces langues de feu tombées du ciel ne vous font-elles pas penser aux langues rôties des pélerins dans leur traversée du désert, ou à celles des enfants fiévreux un soir de délire ? Sans aller jusqu'à lier le destin du phallus symbolique à celui du cri méningétique, je rappellerai que cette chose, qui représente le fait qu'il y ait du non-représentable, parce que barré par l'interdit de la jouissance, fonctionne à un niveau organique. Que l'angoisse y soit présente sous la forme du vampire ou du loup garou nous autorise-t-elle à calmer cette fièvre en criant : *Allez loupiots ! Allez, lou(p) y a ?*

NOTES

* Ephtime Tomov : *Bulgarski Vozroujdenski Chtampi* : Bulgarski Houdojnik, Sofia, 1975 ; (voir la figure 295).

** Jean Damascène : *Homélies sur la Nativité et la Dormition* ; traduction de Pierre Voulet ; Editions du Cerf, Paris, 1961, p. 23.

*** M.M. Poirot : *Jean de Damas* (Mémoire de maîtrise, Faculté des lettres de Nancy, 1971).

**** Georges Charachidzé : *Le système religieux de la Georgie païenne,* Maspero, Paris, 1968, pp. 18, 424,425).

***** *L'Apocalypse Syriaque de Baruch,* éditions du Cerf, Paris, 1969 ; (cf. tome I, p. 304).

****** Simone Weil : *L'Attente de Dieu,* Paris, 1950. (citée par Paul Evdokimov : *L'Art de l'icône, Théologie de la Beauté,* Desclée de Brouwer, 1972).

A propos des mains venant du ciel voir in. : *«L'Art Byzantin»* par Charles Delvoye ; 1967, p. 22, la fresque de la Synagogue de Doura-Europos : la vision d'Ezéchiel ; voir à ce sujet au livre d'Ezéchiel dans la Bible : *10*(3-8) et *40*(1-2) ; *10*(20-21).

SITUATION DE LA PSYCHANALYSE AUX ÉTATS-UNIS

par STUART SCHNEIDERMAN

Je veux présenter brièvement quelques traits qui pourront faire tableau de la situation de la psychanalyse aux Etats-Unis aujourd'hui. Je parlerai en marge de la situation dans ce qui s'appelle couramment l'industrie médicale, parce que les analystes se définissent avant tout d'être des médecins.

Donc un premier trait : ils se trouvent être quelque chose auquel les gens ne pensent pas et dont ils ne considèrent pas que cela constitue quoi que ce soit d'anormal. Donc ce qui fait fonction de règle du jeu dans l'analyse dite didactique ne s'articule pas en tant que tel, mais apparemment cela s'apprend par les candidats sans que cela leur pose question.

Cette règle est la suivante : un analysant ne doit pas poser des questions à son analyste didacticien. Un groupe d'analystes s'est trouvé d'accord pour me dire qu'au début de leur analyse, ils ont chacun posé deux ou trois questions, et puis ils ont vite appris que ça se faisait pas. Nous pourrons dire que c'est mal vu dans les instituts de mettre en question ou bien l'analyse, ou bien l'analyste.

Cela nous permet de voir un second trait, celui qui concerne précisément la demande d'analyse. Ici nous dirons que l'analyse didactique dans ces instituts ne commence pas avec une demande mais avec une ordonnance. Donc un psychiatre qui veut faire une formation analytique remplit un dossier qu'il soumet au comité de l'institut de l'association américaine, il y aura une interview avec quelqu'un du comité ; à partir de cette interview, cette personne, en conjonction avec ses collègues, choisira l'analyste du candidat, et on pourrait donc dire (de là cette idée d'ordonnance) que ce n'est pas simplement le nom de l'analyste qui est déterminé d'avance, mais la durée des séances, le nombre de séances, les cours à suivre, le prix des séances. Tout ce qu'il faut faire est écrit. Ça s'inscrit au début. On pourrait dire aussi : tout ce qu'il ne faut pas faire s'apprend ; ça ne s'écrit pas.

Il arrive parfois que le candidat se présente chez l'analyste choisi et trouve qu'il ne s'entend pas avec cette personne. J'ai demandé à quelqu'un : «Que se passe-t-il dans ce cas-là ?» Il m'a répondu que le candidat avait le droit de réclamer un autre analyste ; mais il ne faut surtout pas qu'il fasse ça trop souvent, parce que s'il le fait trop souvent, cela veut dire qu'il a mauvais caractère, ou qu'il est inanalysable !

Ceci pour inroduire quelques-unes des conséquences de la médicalisation de la psychanalyse en Amérique. Et je vous raconterai une petite anecdote : cela se passe dans un hôpital psychiatrique — j'introduis cela parce que les analystes ne font pas de distinction essentielle

entre ce qui se fait en cabinet et ce qui se fait dans un hôpital, ce qui est payé par l'analysant et ce qui est payé par l'État, ce qui est analyse obligatoire et ce qui est analyse qu'un analysant aurait choisi — donc j'ai été parler avec un médecin d'un hôpital psychiatrique, hôpital tenu par des médecins psychanalystes de l'Institut de New-York, et je lui ai tout bêtement posé la question suivante : «Que se passe-t-il quand un malade hospitalisé ne veut pas faire une psychothérapie ?» Il n'a pas pu cacher son étonnement à entendre une question aussi sotte. Et finalement il m'a dit : «Mais il faut analyser la résistance !» Cela ne me semblait pas très satisfaisant comme réponse ; j'ai répété la question. A ce moment-là, il m'a dit : «Mais le malade n'a qu'à partir. Je ne soignerai pas quelqu'un qui ne suit pas mon traitement !»

Donc un troisième trait, dont les analystes cette fois sont très conscients, c'est que depuis quelques années il y a une diminution considérable des demandes d'analyse. Un analyste m'a dit récemment qu'il n'y avait presque plus de cas pour lesquels l'analyse était le traitement de choix.

En général, je dirai que les Américains se présentent ou bien chez les psychothérapeutes (c'est-à-dire des faux analystes !) ou bien chez les «vrais» médecins, pour avoir un valium, du lithium, etc. Autrement, ce qu'ils font, c'est de la gymnastique. C'est la grande mode aujourd'hui.

Le quatrième trait, c'est que les analystes américains ont voulu à la fois faire intégralement partie de l'establishment médical, et définir leur travail totalement en termes de psychologie. A mon avis c'est tout à fait contradictoire. Et, en faisant cela, ils ont bien entendu exclu les psychologues, ce qui fait qu'ils ne sont jamais arrivés à définir la spécificité du champ analytique ni de la cure analytique.

D'après les statistiques de l'association américaine d'analystes, l'analyste moyen aux Etats-Unis passe les trois-quarts de son temps de travail à faire autre chose que de l'analyse. Je dis cela parce que, s'il est question de la diminution des demandes d'analyse, si les analystes disent qu'ils n'ont pas assez de clients, c'est par rapport à un temps de travail déjà très restreint.

J'ai pu croire à un moment que ce manque de clientèle devait poser des questions aux analystes. Mais ce n'est malheureusement pas le cas parce qu'ils ont déjà la réponse : ils pensent que si les gens ne viennent plus en analyse, c'est parce que c'est trop cher. Et puisqu'il n'est pas question de discuter du prix, ce qu'ils souhaitent, c'est de faire payer l'analyse par le gouvernement ou par les compagnies d'assurance. C'est quelque chose qui se fait couramment à Washington, et donc ce que j'apprends, c'est qu'il y a une sorte de migration d'analystes vers Washington. (C'est parce que c'est le gouvernement fédéral qui est là, qui a ses propres assurances-maladie pour ses ouvriers et qui leur paye un certain temps d'analyse).

Mais les gens ne semblent pas avoir pensé qu'une compagnie d'assurances ne paye pas sans avoir son mot à dire. Donc par exemple à l'hôpital psychiatrique de New-York, le séjour moyen pour un psychotique est de 28 jours, ceci parce que les assurances pensent que 28 jours, ça suffit. Et si ça ne suffit pas, il faut envoyer le malade à l'asile, parce que là, c'est l'Etat qui paye. Mais l'Etat a décidé que pour lui aussi c'était trop cher. Donc, il y a trois ou quatre ans, l'État de New York a décidé de vider les hôpitaux psychiatriques, ce qui fait que maintenant il y a des psychotiques qui traînent dans les rues et qui vivent dans des conditions déplorables. Je dis cela entre parenthèses, mais il faut voir ce que ça donne quand une compagnie d'assurances ou un Etat décident, pour des raisons budgétaires, d'imposer une limite de temps dans une thérapeutique.

Le rôle des compagnies d'assurances et des tribunaux a aussi des conséquences au niveau de la standardisation des traitements, et a aussi pour résultat le fait que tout médecin aux Etats-Unis a une assurance contre les procès ou les plaintes portées par des malades pour faute

professionnelle (ce qu'on appelle *malpractice*). Le fait qu'un médecin aurait commis une faute se décide par rapport au traitement standard qui est accepté par le tribunal.

Imaginons un cas. Un malade déprimé vient. Le traitement standard est : lithium, anafranyl, etc. Si un médecin ne le donne pas et que le malade se suicide, le médecin est responsable des dommages. Et le problème, c'est que maintenant, avec cette notion du *malpractice*, les dommages se chiffrent à des centaines de milliers de dollars. Donc les psychiatres vont redéfinir les entités diagnostiques et les entités cliniques dont ils se servent, et ils vont se limiter (un manuel de diagnostic va paraître prochainement) aux symptômes traitables par une procédure standard, qu'elle soit médicale ou psychologique, qui donne les résultats les plus concrets.

Dans ce manuel de diagnostic — qui a fait quelque scandale quand même — il n'y a plus d'hystérie, il n'y a plus de névrose obsessionnelle, il y a une liste de symptômes qui sont là à côté du médicament, son dosage, etc.

Maintenant, ce qui existe comme phénomène dans le champ de la santé mentale, c'est qu'il y a pour chaque symptôme une clinique spécialisée, qui est censée pouvoir maîtriser ce symptôme. Je vous donne des exemples des cas où il existe des cliniques : les phobies, les dysfonctions sexuelles, les problèmes de l'adaptation au groupe, l'anorexie, les difficultés conjugales, etc.

Il me semble intéressant aussi de voir que, par rapport à ce courant en psychiatrie, que l'on pourrait (au minimum !) qualifier de behavioriste, les analystes essaient de faire des diagnostics qui englobent un peu tout. Il y a maintenant — ce qui est très populaire — des «personnalités narcissiques». Je ne comprends pas très bien ce que c'est ; il semble que ce peut être des personnalités hystériques, obsessionnelles, ou des névroses généralisées. Il y a aussi les *borderline*, qui apparemment passionnent beaucoup les gens. J'ai fait des efforts considérables pour savoir ce que c'était qu'un *borderline*. Tantôt cela semble une hystérie grave, tantôt une névrose avec perversion transitoire, tantôt un pervers, tantôt un psychotique en rémission. Cela peut être un peu n'importe quoi. Cela semble être un cas qui pose quelques difficultés à un analyste, c'est-à-dire quelqu'un qui résiste un peu trop !

Ce qui arrive par exemple (c'est une infirmière qui m'a expliqué cela) c'est que des analystes se précipitent maintenant pour apprendre la technique de la *sex-therapy* parce que, m'a-t-on dit, ils étaient éblouis par le fait que cette technique rend les femmes immanquablement orgasmiques. Mais la seule note un peu discordante que j'ai lue l'autre jour dans un journal, c'est qu'une fois que les gens apprennent à «orgasmer» (c'est à peu près comme ça qu'on dit en Amérique !) exactement comme il faut, ils n'ont plus envie de faire l'amour ! Il faut dire que nulle part dans la théorie de l'analyse aux Etats-Unis on ne parle du désir, sauf comme étant quelque chose de pathologique.

Passons à une question qui approche plus l'analyse comme nous l'entendons : mais où est donc Freud dans tout cela ? Si je vous dis que Freud est partout et nulle part, vous comprendrez qu'une certaine lecture de Freud est devenue partie intégrante de l'idéologie du pays. Il est partout. Si quelqu'un dit quelque chose qui ne vous plaît pas, vous citez une interprétation dite freudienne pour lui clouer le bec. Mais à la fois il n'y a plus personne qui, je dirai, se réfère au texte de Freud. Il semble que les instituts de l'I.P.A. ont établi une lecture doctrinaire dogmatique de Freud, et ils ont fait cela par un système d'expulsion et de scission. C'est arrivé au moins à New York : il y a à peu près trente-cinq instituts psychanalytiques, dont la plupart sont sortis des autres instituts par une sorte de foisonnement qui est complètement incontrôlé. Donc ceux qui ne se sont pas trouvés d'accord sur les croyances des instituts étaient exclus, expulsés ou bien ils sont partis. Mais ce que je trouve curieux, c'est que quand les gens sont partis, ils ne se sont pas réclamés du titre de «freudiens» et, sauf dans des cas

très limités, ils se sont dits néo-freudiens, post-freudiens, ou révisionnistes freudiens, c'est-à-dire que personne ne s'est réclamé de Freud. Ils ont accepté que les instituts de l'I.P.A. aient Freud en propriété privée, puisque de toute manière ils ont tous les papiers de Freud en propriété privée.

Il m'est arrivé parfois de proposer de parler du texte de Freud à des instituts dits néo-freudiens ; on m'a bien signifié qu'ils avaient dépassé Freud depuis déjà très longtemps ! Une fois, quand j'ai réussi à faire une conférence sur les *Etudes sur l'hystérie*, j'ai eu l'honneur de recevoir en guise de réponse la constatation qu'il n'y avait plus d'hystériques, sauf peut-être parmi les Porto-Ricaines et les Françaises !

Pour les analystes qui se disent freudiens, Freud se situe en tant qu'image au mur du cabinet de l'analyste, juste à côté des diplômes (à peu près une demi-douzaine) qui garantissent et qui autorisent une pratique. Parfois l'image de Freud se double de sa signature, qui se trouve juste au-dessous de l'image et donc qui souscrit le travail de l'imaginaire.

L'idéal du traitement analytique est maintenant l'expérience de Freud lui-même, c'est-à-dire l'auto-analyse. Un des grands théoriciens dont Safouan nous a parlé l'autre matinée, le nommé Kohut n'est jamais plus heureux que quand son analysant analyse son *self*. Vous savez qu'en anglais, l'auto-analyse se dit «self analysis».

La question qui se pose est de savoir si ce qui se pratique à l'image de Freud doit s'appeler psychanalyse. Ici, les maîtres des instituts ne se sont pas trompés. Le point de vue énoncé par un nommé Brenner, c'est que Freud, en appelant sa pratique analyse, s'est comme d'habitude trompé de terme et qu'il aurait dû l'appeler la psycho-synthèse. Un groupe d'analystes m'ont dit qu'après tout, ce qu'ils faisaient se résumait parfaitement par le mot «synthèse».

La forme géométrique qui pointe dans ce dont il s'agit dans la synthèse me semble bien être la sphère, et d'après Hartmann, un autre des grands chefs, cette sphère doit se qualifier d'être sans conflit. Ceci traduit assez bien le parti pris par les premiers analystes de sacrifier l'instinct de mort, au nom me semble-t-il de la prétendue incapacité des Américains d'accepter une chose pareille ! Ce qui a compté pour ces gens là, c'était l'établissement d'une image de marque. Donc, à la fin d'un «traitement» de psycho-synthèse, le patient doit apprendre, d'après eux, à aimer, et en plus il me semble que le patient doit être immanquablement aimable. Pour autant que le désir de l'autre lui pose des questions, il doit être guéri du désir, et ceci pour, en fin d'analyse, mieux coucher avec son *self*.

En termes plus courants, le patient doit être guéri du narcissisme pathologique (c'est grand-père qui parle ; le narcissisme pathologique, c'est là où où il y a de la concurrence, du conflit et même une ébauche d'un désir) et doit retrouver du narcissisme normal, qui se caractérise par la capacité d'idéalisation. Dans les instituts, je risquerai la formule suivante : l'analyste qui couche avec autre chose que son *self* sera expulsé.

Je vais conclure avec une scène qui vous permettra de saisir ce que c'est qu'un institut psychanalytique en tant que sphère sans conflit.

L'automne dernier, l'Institut psychanalytique de New York a organisé une conférence en l'honneur de Mme Edith Jakobson, quelqu'un qui a découvert le *self*, apparemment, qui venait de prendre sa retraite et qui était, d'après eux, en train de mourir.

Après la conférence, prononcée par un des maîtres-penseurs, le Dr. Kernberg, il y avait une réception avec du vin et des biscuits, dans une salle de l'autre côté du couloir. Le président de séance a trouvé que cela posait un problème pour la raison suivante, que je vous transmets comme il l'a articulée parce qu'autrement c'est difficilement croyable. Il s'est persuadé que les membres de l'Institut allaient se précipiter sur ces quelques bouteilles de vin avec une telle hâte qu'ils risquaient d'écraser la pauvre Mme Jakobson avant son temps. Il a donc demandé aux gens de ne pas bouger de leur place avant que l'invitée d'honneur puisse sortir de la salle de conférences et s'installer dans la salle de réception. Vous serez heureux sans doute de savoir que les membres de l'institut ont bien voulu lui accorder cette dernière grâce !

Dimanche après-midi

UN AMOUR D'INSTITUTION[1]

REMARQUES, SUR LE CÔTE DROIT

par PIERRE LEGENDRE

Je vais vous faire une espèce de rapport administratif. Ce que j'ai à dire ici se présente à la façon d'un *rapport sur l'état de l'Union,* comme on dit dans un certain jargon de droit constitutionnel. Je vais discourir sur l'état de mon union avec l'Ecole, peut-être bien sur l'état de tous ceux qui s'unissent avec ça, peut-être bien aussi sur la manière dont on s'analyse avec ça.

Je n'ai jamais parlé dans l'Ecole, comme parleur inscrit d'avance au programme. J'ouvre la bouche pour la première fois, aujourd'hui, en pleine cérémonie; je parle donc conformément aux statuts, c'est-à-dire de plein droit. *(Applaudissements)*

D'ailleurs, ma rencontre-avec-Lacan comme on dit, puis mon entrée dans l'Ecole, plus tard, tout a commencé par là, par des discussions sur ce genre de rapport; plus précisément, par des discussions sur une référence monumentale, sur la référence à Rome dans un certain discours, autrement dit sur la fable, plusieurs fois romaine, des «pierres qui parlent»[2]. En fait d'histoire du nom et de ce qu'on appelle s'analyser avec ça, j'ai ma petite idée là-dessus; autrement dit, je me promène dans l'Ecole avec mon fantasme : on appelle ça faire de la science.

Je vais donc exposer ça devant tout le monde, sous la rubrique : *Un amour d'institution.*

Il y a quelque chose qui n'a pas été imprimé dans la petite plaquette du Congrès, c'est le sous-titre de la rubrique : *Remarques*, (je tiens beaucoup à la virgule), *sur le côté droit.*

Je vous signale encore que j'ai une rubrique de rechange... *(Applaudissements)*

Cette rubrique de rechange, ça fait tout de même plus sérieux : *Introduction au discours sans sujet.*

Je pensais tout à l'heure — enfin il y a quelques jours — qu'une réunion d'analystes c'est une république de grenouilles. Il s'y passe une histoire fabuleuse, une histoire d'enflés, ça fait qu'on a un bœuf sur la langue. Et que des analystes parlent en institution, c'est-à-dire en corps, ça produit toujours le même effet, l'effet bœuf; autrement dit, c'est crevant. Ce qui

---

1. Note après-coup, suivie de quelques autres. Les rires et applaudissements de l'assistance appellent de ma part ce commentaire : laissez-moi rire.

2. Pour la bonne compréhension académique, je rappelle l'ancienneté de la formule, avant même les textes chrétiens. Voir les lexicographes érudits sur le thème de la «pierre vivante» (en latin : *vivum saxum, vivi lapides).*

est crevant, c'est qu'on puisse croire qu'une Ecole existe et même qu'elle parle, ou qu'on soit en amour avec ça.

Je vais m'occuper de cette personne juridique. J'ai souvent noté pour ma gouverne qu'en général dans ces réunions on ne rigole pas. La farce des choses est cachée, on ne rit pas, parce que c'est sérieux; ça se passe du côté du sérieux maximum, et quand quelqu'un parle, c'est toujours plus ou moins sur le mode que-personne-ne-bouge ! *(Applaudissements)*

Cette raideur, j'appelle ça *le côté droit*; autrement dit, s'il y a de l'amour dans tout ça, c'est l'amour des statu( )s[3], c'est de l'amour un peu raide. Au fond, là comme partout, la question de la transmission soulève la question de statufier, la question de l'amour-de-l'état. Qu'est-ce qu'il est possible d'en dire ? Après tout, je n'en sais rien moi non plus, faisant partie de la bande. Mais une chose est sûre, pour s'entendre là-dessus, il n'y a pas besoin de parler.

Dans une réunion d'une telle espèce, il y a ce qu'on dit, ce qu'on ne dit pas, ce qu'on devrait dire, ce qu'on est supposé avoir dit, ce qui n'est pas à dire, etc., ou même ce qu'on dit pour contredire, soi-disant. Chaque fois que l'institution prend de la consistance au point qu'on puisse en parler canoniquement, *on* devient sujet, *on* est la règle du *je*, *je*, en vérité, c'est *on*.

Cette idiotie, c'est l'idiotie juridique par excellence, l'idiotie qui fonde, enserre et colporte toute institution quelle qu'elle soit. Et par dessus le marché, l'idiotie juridique soulève quelque chose qui pourrait bien avoir à faire avec le psychotisme.

Or, le bon ton, dans les affaires d'institution, c'est le refoulement. Parlez-nous de névrose obsessionnelle, très bien. La névrose idéale en somme, les théoriciens d'institution sont pour. D'ailleurs Freud lui-même, nous dit-on, a bâti son petit travail sur l'*Avenir d'une illusion* avec cette référence essentielle. Naturellement, on néglige le fait que plus tard, dans une lettre à Laforgue si je ne m'abuse, il se soit réinterrogé là-dessus. Mais passons. Enfin, aujourd'hui, la folie, la folie sacrée dans la sacrée question des institutions, il n'est pas encore vraiment admis de s'y référer.

Si j'ai préparé un petit papier pour aujourd'hui et si j'ai accepté de très bon cœur de parler l'avant-dernier dans un pareil lieu liturgifié, c'est parce que ce qu'on appelle transmission de la psychanalyse, puisque transmission il y a paraît-il, est aussi une affaire d'institution et que les institutions, moi j'aime vraiment ça.

J'aime ça à juste titre, avec le juste titre, au titre de ce qu'on prétend défendre seul contre tous, «*erga omnes*» comme disent les juristes du droit civil dans leur charabia latinisant, c'est-à-dire au titre de ce qui, par hypothèse, est improuvable, sauf au moyen de preuves qui sont des fictions, des semblants de preuves et qui, en vérité, du point de vue de la fameuse vérité de ce qu'on prétend dire, ne prouvent rien du tout. La vérité de la vérité, comme le répètent encore les civilistes sans penser à mal, c'est la fameuse «question diabolique.» Autrement dit, défense d'aller voir ça de trop près.

J'interviens donc ici à juste titre comme tout le monde, dans cette Ecole bourrée de monde, c'est-à-dire canoniquement parlant en tant que quidam parmi les quidam, en tant que statufié garanti d'Ecole, au titre de l'analysant passant-passé analyste, comme on dirait : passé dans l'autre camp, il a foutu le camp en emportant son Autre.

J'interviens au titre de la preuve fictive, de cette justice fictive que je me suis rendue moi-même au cours de cette histoire d'un genre pas drôle du tout, et de cette suite d'emmerdements, qu'on appelle pompeusement l'analyse.

Je tenais à le préciser. Si j'ai pris le parti de parler *ici* à propos de ce qui s'est remué ou de ce qui est censé devoir se remuer sous le thème annoncé, c'est sur le ton de «je vais le dire»;

3. Orthographe libre : statu*r*s ou statu*e*s.

autrement dit : «je vais me dénoncer», «22, je le dis.» Je vais tâcher de témoigner de *la partie fausse de tout témoignage qui puisse se concevoir pour parler de l'amour dans une institution.* Après tout, cette espèce de transfert-là, aussi artificiel que l'autre, ça doit bien pouvoir aussi s'analyser.

Pour simplifier, car je suis de la race pédagogue (tout le monde le sait), je me pose deux questions; je vais essayer de faire ce qu'il est possible de faire ici : soulever des questions, deux questions qui s'enchaînent plus ou moins, mais qui ont l'avantage de montrer que toute institution, fût-elle déclarée freudienne à la douane préfectorale où s'enregistrent les associations, toute institution fonctionne non seulement pour faire tout ce qu'on déclare à la douane, mais aussi pour faire quelque chose en douce, c'est-à-dire pour mettre du dogme à l'abri, et cela on ne le déclare pas.

*

Première question : comment s'aime-t-on dans une école ? et *deuxième question* : qu'est-ce que veut dire, ou qu'est-ce que peut bien vouloir dire : avoir un accès d'école, comme on dit : un accès de fièvre ? Qu'est-ce que veut dire cet accès d'école qu'on appelle la passe ?

D'abord, première question : comment s'aime-t-on ? Evidemment, l'orthographe ici est à ne pas manquer. On peut écrire comme on voudra; ça marche dans les deux cas : *comment sème-t-on* ? Ce qui comporte aussi la question : *comment se sème-t-on* ?

On s'aime, et on sème et se sème en raisonnant. Mais ça aussi, comment l'écrire ? Pour l'orthographe, les deux orthographes *(raisonner* et *résonner)* fonctionnent admirablement. Mais pour bien me faire comprendre, j'épèle celle qui me paraît ici devoir s'imposer : *résonner.*

Je vais noter d'abord quelques petites choses. *On résonne d'abord de la formule E.F.P. dans une légalité du sens.* Cette formule, il faut la prendre dans le bon sens du sigle, dans le sens de ce qui se trouve officiellement scellé à la Préfecture de police, et non pas dans un autre sens qui serait le mauvais sens. *E* ne veut pas dire Etat par exemple; ce sens-là ne se dit pas. De même *F* n'est pas une allusion à la France, ou aux Français. Dans la légalité dont je parle, Paris sera la fin, et d'une drôle de façon : c'est un fin mot; mais *P* pourrait tout aussi bien désigner La psychanalyse ou tout ce qu'on voudra. On pourrait dire en langage pataquès : Etat Français de la Psychanalyse; on pourrait insister lourdement : Etat Français de la Psychanalyse des Paris Perdus, Etat Français avec Parisiennes, ça donnerait un beau sujet de tableau, comme on dit du côté des esthètes de la Culture.

On résonne aussi.....

(Interruption)

Après, vous parlerez après, c'est moi qui parle pour l'instant, j'ai dit que je parlais de plein droit. *(Rires)*

On résonne aussi de la maxime «ici, on dit ce qu'on veut»; moi j'ajoute : parce que ça n'a pas d'importance. En termes de science politique banale, de science politique tout ce qu'il y a de vulgaire, ça s'appelle une idéologie, l'idéologie d'après laquelle, dans une institution, la parole doit — soulignons : *doit* — se passer sans cérémonie; cette idéologie, c'est l'idéologie gestionnaire, laquelle postule : l'institution, on peut s'en passer. Avec nous, il n'y en a pas. Autrement dit, la parole, on va vous passer ça.

Ce discours-là, innocemment conforme aux vulgarités gestionnaires, ne peut pas souffrir le droit. Je le trouve tout de même — allons-y, ne lésinons-pas sur la formule — je le trouve tout de même un peu gauche, on en reparlera.

On résonne aussi du litige légendaire, du Litige à majuscule. Je trouve très intéressante

la mise au net sur l'histoire de la communauté analytique en France. Enfin, voilà que cette affaire ne se transmet plus comme des ragots. Seulement, cette historiographie que je trouve très utile, elle produit aussi un autre effet, soi-disant inattendu peut-être. Elle vient combler une attente, l'attente d'un récit légendaire qui soit vrai.

J'ai lu en grosses lettres : l'excommunication. Ce mot-là, ce n'est pas n'importe lequel. Et ça m'a donné à penser. J'ai pensé au premier grand dossier connu dans ce qu'on appelle l'histoire des conciles oecuméniques; j'ai pensé au fameux «brigandage d'Ephèse», formule consacrée[4], dans l'affaire des excommunications, au temps où ça se déchirait entre l'Orient et l'Occident sur la question de la nature du Christ. L'École nous est ainsi offerte comme hérésie, comme une hérésie réussie. Analystes, nous sommes des veinards, des veinards d'Ecole. Dormons en paix, nous sommes sûrs de notre hérésie; ça au moins, c'est une hérésie vraiment réussie, l'Auteur du Brigandage veille sur nous. Autrement dit, nous avons à défendre, je le crains bien, une vérité géante.

J'ai comme l'impression qu'il se passe quelque chose de ce côté-là, et que l'excommunication du fameux Lacan, d'un Lacan devenu fameux, est proposée aussi au nouveau-venu dans l'Ecole en tant que bonne tradition, tradition bonne à prendre, une bonne tradition vraiment exquise, pour la déguster.

En poussant un peu — après tout, allons-y —, ça pourrait donner quelque chose comme ça : essayez, mais essayez donc d'imiter l'Excommunication Souveraine, et avec vos moyens à vous, fussent-ils un peu faibles, essayez tout de même de vous en payer une tranche; ça fera souverainement analytique.

On résonne aussi du bruit que font les voisins. On ne sait plus où donner de la tête pour être dans le coup avec eux. Ça alors, c'est un souci pour les psychanalystes garantis d'Ecole. Parce que, ce qu'ils disent de nous les voisins, ce n'est pas juste. Je pense à toute ces homélies, d'une piété tordante, adressées dans la presse bien-pensante aux soi-disant psychanalystes E.F.P. sur le thème : «délacanisez-vous !», «faites un effort, que diable !.»

Cela, c'est l'injustice à l'état pur; car, des efforts on ne fait que ça, et ça date de bien avant l'amour libéral avancé qu'encense aujourd'hui la presse désoppressante. Si on réfléchissait un peu plus sur ce que j'appelle le côté droit de la chose, on saurait que le Bien français, nous aussi on est pour; nous aussi, on est pour le quiproquo décentralisant, libérant, souriant, etc. L'Ecole a fait tous les efforts imaginables pour suivre les conformismes successifs, pour être aussi centraliste que tout le monde. Et la preuve en est, qu'elle a fini par produire son propre code de la légalité dans son petit domaine.

L'Ecole est un Etat centraliste encore un peu décentré. Mais laissons ça, ça c'est la peur des voisins, c'est avant tout l'affaire des voisins, c'est une petite question de mur mitoyen, la question de savoir comment en France il faut s'emmurer, légalement. Ce qui m'intéresse ici, en revanche, c'est la question suivante : pourquoi, mais pourquoi donc ne cherche-t-on pas à savoir ce qui peut pousser une Ecole dite E.F.P. vers la reproduction, une reproduction passionnée des impasses de l'amour centraliste ? On ne cherche pas à le savoir, tout simplement parce que c'est défendu. On cherche d'autant moins à le savoir, qu'il s'agit de psychanalyse. Car en analyse, on ne sait pas où on va, et ça : ne pas savoir où on va, dans une institution c'est trop dangereux. Il faut veiller au grain. Alors, avec l'aide de la querelle savamment

4. Le Brigandage en question fut un synode réuni à Ephèse en 449, qui mit en échec les excommunications portées contre les hérétiques Nestoriens par le concile œcuménique d'Ephèse en 431. Se reporter à Hefele, historien classique de l'affaire. Je note, au passage, que les brigands, tout comme leurs adversaires, reçurent finalement l'appui de l'empereur Théodose.

entretenue avec la presse désoppressante, on va se fabriquer une Cause, une espèce de Statut de la Révolte. Pour ce genre d'entreprise, ça se bouscule, car la psychanalyse est convoquée par l'idéologie gestionnaire. La psychanalyse pourrait bien servir à ça aussi dans les sociétés industrielles, fragiles comme elles sont : des fois que les statues se mettraient à bouger et marcheraient toutes seules !

Dès lors qu'adviendrait-il, si le quiproquo était levé, un tout petit peu seulement ? Que deviendrait le Statut de la Révolte ? Les folies d'Etat seraient débordées. Voilà, je crois, ce que ressentent très bien les spécialistes de la littérature en désoppression. Tout le monde a peur que le truquage centraliste ne fonctionne plus. A mon avis, on se fait du souci pour rien, car la révolte ça reste effrayant pour tout le monde. Le fantasme «aimons-nous entre statu( )s», c'est-à-dire «veillons sur le statut, soyons sages chacun à sa place et nous deviendrons des statues», ce fantasme fonctionne à merveille. Et pour la démonstration, pour les travaux pratiques si vous préférez, prière de se référer au spectacle de l'assistance aux Séminaires.

(Applaudissements)

Le fond de l'affaire me paraît se rapporter à cela d'abord : qu'est-ce que l'état savant ? comme on dit : qu'est-ce que l'état amoureux ? Qu'est-ce que cet état-là, qui se manifeste et quand il se manifeste par l'étalage de la psychanalyse ? J'étudie en somme ici la psychanalyse comme l'amour d'institution poussé(e) un peu loin, même plutôt loin, jusqu'au paroxysme. Si on demande tant et tant à une institution jusqu'à exiger d'elle qu'elle existe, c'est que cet amour dépasse tout. Il dépasse tout ce qu'on peut en dire, parce qu'il n'y a pas de sujet pour le dire. En toute institution et bien entendu en toute institution vouée à la psychanalyse, *on entre dans le fantasme du Texte absolu.* C'est absolument nécessaire et c'est l'unique condition pour qu'on soit fondé à dire que l'institution en question existe bel et bien. On s'en sort en disant : c'est pas un texte, c'est une personne juridique; c'est ça le Texte absolu, c'est hallucinant.

Mes remarques portent sur la question suivante : qu'est-ce qu'on fabrique dans une institution avec cette personne-là ? Qu'est-ce qu'on fabrique, nécessairement, dès lors que cette personne-là se trouve là, dès lors qu'on postule une légalité universelle qui est la légalité de tout le monde, celle dont procède par exemple et notoirement le droit français ?

Je vais noter deux choses, à mes yeux essentielles :

a) Tout d'abord, ce qu'il y a d'essentiel avec la personne juridique, c'est qu'elle produit une scolastique et suppose le fantasme du Texte absolu, une croyance à l'état pur en somme, la croyance en une somme, c'est-à-dire en un écrit souverain. C'est comme la légende de cette hagiographie du Moyen Age oriental racontant l'histoire d'une lettre descendue du ciel qu'aurait écrite Jésus-Christ; cette légende a été remarquablement étudiée tout récemment par des érudits de l'histoire hagiographique. Dans cette légende, il y a deux propositions : une lettre est descendue du ciel; *plus* : il y en a qui disent que son auteur est Jésus-Christ. Au fond, c'est comme le code civil; cet alignement d'articles numérotés contient tout ce qu'on peut dire du droit civil; *plus* : il y en a qui savent (les historiens savants par exemple, ou certains civilistes instruits) tout le turbin de sa composition. Seulement le malheur, c'est que, scolastiquement, le code civil n'a pas d'auteur, il se suffit à lui-même de bout en bout, il se parle tout seul, ce texte-là n'est pas la parole de quelqu'un; ou bien alors, c'est la parole d'un Quelqu'un monstrueux, c'est-à-dire de personne. Ce *Quelqu'un*-là, ce peut être le peuple français, la France, le général de Gaulle, le président Poincaré, Napoléon, n'importe qui ou n'importe quoi. Autrement dit, ça n'a aucune importance et ça n'intervient qu'en second lieu, pour les commodités de la cause mythologique, c'est-à-dire pour les besoins de la transmission quand il faut absolument inventer un auteur mythologiquement plausible; et cet

auteur ne devient plausible, que s'il est devenu celui auquel on croit, c'est-à-dire si on peut le reconnaître comme idole. La scolastique — toute scolastique — c'est donc deux choses : premièrement *le Texte dépourvu de sujet,* et deuxièmement, ce qu'on appelle pompeusement *la recherche de la Vérité,* qui n'est rien d'autre qu'une chasse à l'Homme, une chasse à l'Homme avec majuscule (sur cet Homme-là j'ai montré ailleurs, que l'entassement historique des dogmes juridiques était très éloquent !); c'est une chasse aux idoles qu'on s'invente pour le soutenir, le remémorer et le reproduire ce Texte, et évidemment l'enrichir.

Scolastiquement, en tant qu'elle est appelée au lieu de l'institution comme Texte pour lequel on en pince, la Psychanalyse à majuscule se met à fonctionner de la même manière. L'élucubration théorique, qu'elle soit précise ou pas, fondée ou absurde, peu importe, se met à fonctionner comme glose du Texte; et ce Texte, on se met à l'appeler et on l'appellera La Psychanalyse. On fabrique de l'Etat, au sens juridique, un corps de droit qui se suffit à lui-même et qui suffit comme ça. De la même façon toujours scolastique, pour que ça devienne communicable, il faut emprunter le détour de l'idole; Freud et Lacan sont convoqués en ce lieu du monstre, ils deviennent des de Gaulle ou des Napoléon, des monstres sacrés comme dit la littérature désoppressante. Cette affaire-là met tout le monde en transes, c'est bien le mot : c'est du sacré. N'y touchez pas.

b) Je voudrais maintenant noter une deuxième chose : tout se passe comme si l'accès aux institutions comportait finalement un mécanisme beaucoup plus complexe qu'on ne le pense généralement. La pensée sur les institutions, au sein des institutions, j'apelle ça une pensée-Général (avec majuscule, Général, évidemment). On évite donc soigneusement de soulever la question de ce que ne dit pas une pensée pareille, car ce qui ne se dit pas ferait chanceler les penseurs. Au fond de nos systèmes juridiques, il y a cette affaire du Texte sans sujet. Ça repose sur l'interdiction de la parole. Là, il n'est pas question de transmettre quoi que ce soit, il suffit d'y être. C'est un discours en dur, c'est un discours-de-pierre (rappelez-vous ma référence à la répétition romaine). Ça se passe sans intermédiaire, sans marchandage aucun et, si j'ose dire, sans névrose aucune, car ce serait plutôt de la psychose. Il traîne du psychotisme dans le fond des institutions et de toute institution, c'est le moins qu'on puisse dire.

Cela, c'est la partie délirante à proprement parler, mais il y a la partie transmission et, de ce côté-là, ça fonctionne tout autrement. C'est la partie de la scolastique où se joue la reproduction des idoles, où fonctionne la chasse à l'Homme, il y a du bouillonnement symbolique là-dedans, la Loi fonctionne, on sait ce que serait un objet et même, à la rigueur, on sait le prix qu'on doit payer pour en changer.

Je crois pouvoir avancer une contre-épreuve de tout ce que je viens d'indiquer, en évoquant une petite expérience personnelle de la passe, ma passe de quidam dans l'Ecole.

*

J'en arrive à la *Question II.* J'en arrive à la question de la Passe. Cette question, je vais en traiter dans les conditions que j'ai dites en commençant cet exposé, conditions à ne pas oublier.

Pour en parler, je vais être obligé de dire comment j'en suis arrivé là; je m'excuse de l'indécence, je vais être obligé de m'exposer, de parler de mon *autre-analyste.*

J'en suis arrivé là — comme on dit : «J'arrive au bout, ça va être la fin de mes malheurs»; et comme on dit aussi : «C'est la fin du terme, v'là l'échéance, je vais régler mes comptes

avec mon propriétaire.» Et puis aussi, dans mon idéologie du moment, la *passe* tombait plutôt à pic, ça collait parfaitement avec mon fantasme de faim d'institutions, avec mon épluchage de mon fantasme, avec ce que j'ai évoqué en commençant mon espèce d'exposé en disant : les institutions, moi j'aime ça.

Alors, la question de la passe, je la résumerai ici en disant : *qu'est-ce donc,* (d'après ma petite expérience), *que cette affaire de fin* (écrivons *f i n*) *dans la fameuse passe ?* Qu'est-ce que je peux en dire après-coup ? Je suis, peut-être bien, assez loin de tout ça maintenant, pour en dire quelque chose à d'autres; sans doute aussi, pour dire en même temps : à d'autres cette affaire-là, ce n'est plus à moi qu'on fait croire ça. J'ajoute pour l'anecdote que l'idée m'est venue à Deauville d'avoir envie d'en parler, mais ailleurs que dans le discours-questionnaire préparé pour y répondre; j'ai eu envie d'en parler, mais autrement que pour répondre à la question toute préparée : qu'est-ce que la passe ? Pour moi, ça sentait un peu trop le jeu des questions : mille balles à celui qui dira ce que c'est !

Le jeu des questions, il faut le dire, c'est de l'institution, ça sent l'institution à plein nez. La question pour moi en jeu dans la passe, ce n'est pas tant : qu'est-ce que la passe ? Ce serait plutôt : qu'est-ce que l'Ecole et qu'est-ce qu'on prétend faire avec ça, quand on prétend en arriver là, arriver jusqu'à cette extrêmité qui s'appelle la passe ? Pour moi, c'est vraiment une question fondamentale, parce que ça soulève la question de fond de toutes les institutions, la question qu'on ne pose jamais (hormis ce qui s'en colporte dogmatiquement) : qu'est-ce que c'est que cette chose-là, une institution, et qu'est-ce qu'on vient y faire avec une telle passion ?

Lacan a résumé, me semble-t-il, son point de vue à Deauville par un propos des plus sérieux — je veux dire : des plus sérieusement nostalgiques —, quand il a dit : «Bien entendu — je cite —, c'est un échec complet cette passe.» Moi, j'ai très bien entendu, car j'ai toujours entendu dire ça chez les grammairiens les plus instruits des institutions, dès lors qu'ils s'approchaient un peu trop près de leur texte. Quand on a tout dit, il y a encore quelque chose à dire, dans le genre très résistant; il y a comme un os. On se ronge partout, dans toutes les espèces d'institutions, pour éviter d'en dire trop. Trop en parler, ça risque de vous démolir toute une institution; à ce moment-là, la croyance fout le camp.

La question évacuée de la passe, c'est à mon avis celle-là d'abord : la question du commencement, la question de savoir comment, avant même d'avoir ouvert la bouche sur sa propre analyse, on en arrive à croire à ça, comment on en arrive là, à ce point-là, c'est-à-dire comment on arrive en croyant d'Ecole garanti; autrement dit, la question de savoir en question, c'est la question de savoir comment la passe est d'abord une figure, une inscription d'Ecole et repérable comme telle, comme elle fait figure dogmatiquement et à quoi ça ressemble dans la textualité de l'Ecole. Autrement dit, *on évite d'avoir à s'affronter à la question délirante du Texte sans sujet.*

Dans cette petite enquête, ici, où pour un peu je me dévoilerais, il y a un indice révélateur. Les considérations analytiques sur la passe se préoccupent un peu trop de Lacan-par ci, Lacan-par là; c'est trop insistant sur le thème «sauvons-nous, tirons-nous du fantasme Lacan», pour que ce ne soit pas suspect d'être un peu lourd sur l'histoire de n'en rien savoir. La façon la plus efficace pour s'en sortir à peu de frais, pour ne pas avoir à analyser ça, c'est évidemment de dire : le fantasme Lacan, il n'y en a pas, c'est de La Psychanalyse qu'il s'agit. Autrement dit, la passe est entrée dans le code; le passant-passé, c'est un article du code Napoléon; ou si vous préférez, c'est céleste, ça n'a pas d'auteur connu, c'est l'affaire de la lettre descendue du ciel qui recommence. On doit vivre et mourir pour ça.

C'est sûrement vrai, c'est une question de vie ou de mort. Et à condition d'entrer dans ce délire-là, on pourra devenir Un, Un-analyste, un-analyste-immortel.

Puis, dans un second temps, le signifiant rebelle, celui qu'il faut oublier à tout prix, revient en force et forcément, pour que la scolastique reprenne ses droits, pour qu'il y ait du commentaire sur le comment-taire-ça. Le fantasme Lacan revient en tant que fondateur d'idole, en tant que garantie absolue et absolutiste de tout ce qui se dira indéfiniment comme commentaire là-dessus.

Je dis que l'Ecole joue gros avec ça, elle joue du côté du fantasme avec lequel on peut jouer pour soutirer quelque chose de ce qu'on appelle La Psychanalyse, de la référence-monument. Je prétends à mon tour que ça, au moins, ça s'analyse, et qu'en effet il faudrait avoir recours aux témoins, c'est-à-dire à tous les preneurs, à toutes les parties prenantes appelées à s'analyser avec ça finalement, et, entre autres témoins, à Jacques Lacan. A mon avis, Lacan n'a pas beaucoup parlé, lui non plus, en dépit de son «bien entendu», litote qui demanderait quelques éclaircissements; il n'a pas beaucoup parlé, lui non plus, comme témoin, c'est-à-dire finalement en tant qu'analysant, sur ce point précis.

Si j'ai foncé dans la passe, et si ça m'a vraiment beaucoup servi, c'est parce que d'abord et avant tout je voulais avancer un peu plus dans l'épluchage de mon fantasme, de mon fantasme avec le droit, avec la science qui tient debout. Côté droit, j'en connais un petit bout, comme on dit; je m'étais construit avec ce fantasme-là, qui peut se dire encore : faire son Droit. Mais là, j'étais tombé sur du dur, sur du vraiment dur à avaler, trop dur pour que j'en reste là. J'étais donc entré en analyse, il y a *x* années. Et ce qu'on appelle sans doute le destin avait voulu que je tombe sur un analyste très consistant, très consistant question Surmoi; disons que j'étais tombé sur un para, un para-psychanalyste (comme on dit la para-psychologie), pour qui la division, c'est de la division blindée; un analyste qui vous interdit la parole. J'étais tombé pile sur la Mère-Patrie en personne.

Quand je suis entré dans cette fameuse passe, finalement, je dois dire que je n'étais pas dépaysé; cela m'était très familier ce genre de quiproquo dans une institution, ce genre de quiproquo sur le Désir-de-l'Autre dans une institution. Et cela m'était d'autant plus familier, qu'entre mon discours d'autre des autres d'en-face (ceux qui avaient franchi le Rubicon, comme disent les criminologues-juristes), et ceux qui précisément avaient fait le coup d'Etat, ceux qui avaient en charge la chose *jurydique*, il y avait accord complet et tu (tacite, comme disent encore les juristes), pour ne pas toucher à la sacrée question, à la question de savoir si l'on n'a pas à faire, en toute complicité, au Texte sans sujet.

Autrement dit, à partir de cette connivence, moyennant ce que dans le langage des juristes romanisants (car c'est une formule de juriste, je le signale en passant) on appelle une ignorance crasse, c'est-à-dire en pleine innocence, la passe peut fonctionner, c'est-à-dire produire les effets de ce qu'on appelle (dans la langue très savante) une *ordalie*. Une ordalie, ça consiste essentiellement à manipuler le témoignage, en offrant à celui qui subit la divine épreuve *un délire de vérité prêt à parler*. Et au bout du compte, dans toutes les ordalies répandues sur la terre, quelle que soit la variété des systèmes juridiques, c'est Dieu-qui-parle, et ce discours transite toujours par un jury, par des jurystes. En histoire du droit, on appelle ça une épreuve de droit barbare.

Dans le cas de la passe, qu'est-ce qu'on se passe en effet ? On fait passer (au sens de «passe à ton voisin»), on se passe un discours ayant trait à ce qui s'appelle — c'est la formule tout de même — devenir analyste; on se passe un discours ayant trait à quelque chose qui n'est pas reconnaissable, qui n'est pas du domaine du reconnaissable *dans l'institution*, on se passe du non reconnu, quelque chose qui vient de loin, du Texte sans sujet. Ça, c'est de la barbarie garantie (au sens technique de l'histoire du droit), sous un déguisement scolastique.

En l'occurrence, c'est d'ailleurs tellement présent comme tel, c'est d'autant plus garanti

barbare et ordalique, qu'on s'est donné un mal de chien pour garantir tout ça délacanisé, pour garantir tout ça hors auteur. La passe est une épreuve-preuve; comme telle, la passe est justiciable de ce qu'on peut apprendre de ces choses-là par l'histoire du droit en premier lieu, puis éventuellement par la psychanalyse mobilisée d'une certaine façon.

Ici, je me suis posé, après-coup, deux petites questions, pour mon compte : a) qu'est-ce que je venais faire dans la passe et : b) qu'est-ce qu'il pouvait faire le jury ?

Qu'est-ce que je venais faire dans la passe ? Eh bien, je venais délirer; la passe, je l'appelais comme passage délirant. Je venais dire que j'en avais marre de délirer au compte d'un autre, au compte de mon premier analyste, et que je voulais me mettre à mon compte. Je venais dire mon amour à l'institution imaginaire, mon amour du code — je venais refaire mon droit —, je venais dire que je voulais me faire posséder, parce que là on annonçait en toutes lettres : on peut être Un-analyste.

Et qu'est-ce qu'il pouvait faire le jury ? Il devait faire ce qu'il a à faire, parce que moi je crois que c'est très utile cette passe, et qu'il faut garder ça le plus longtemps possible, pour ceux que ça peut intéresser; il y a peut-être des gens à qui ça peut être très utile, en tout cas ça m'a été très utile. On peut ajouter que c'est très intéressant la passe, du point de vue de la connaissance du phénomène institution, pour mettre en évidence, comme par une contre-épreuve, la méprise qu'il y a à prétendre parler dans une institution.

Alors, que devait-il faire le jury, auquel par passeurs interposés je m'adressais ? Le jury devait *résonner. (Rires)*

Je ne vois pas ce qu'il y a à rire, ça n'est pas maintenant, ça va venir peut-être...

Je reprends. Le jury devait *résonner*, renvoyer le discours, faire ce qu'il doit faire et dire *oui.* Qu'est-ce que ça veut dire un pareil *oui* ?

Ça veut dire d'abord : «Tu l'as dit; t'as dit que tu voulais être Un-analyste. C'est vrai que tu l'as dit.» Mais ça veut dire aussi : «Mais t'es fou de vouloir ça.» Et si on pousse un peu, ça veut dire encore : «Mais, nous aussi, on est fous; en tant que sujets-statufiés-garantis d'Ecole, on ne croit qu'à ça.» Autrement dit, dans la passe, c'est le délire qui passe.

Que le jury dise *non*, j'en ai tiré pas mal de conclusions sur le divan de quelqu'un. Mais mon refus notoire du Refus (majuscule) déclaré par le Jury (majuscule) a provoqué comme qui dirait des remous dans l'Ecole. Pourquoi ? Tout simplement, me semble-t-il, parce que ce qu'on s'imagine dans un Jury on ne le sait pas, on ne le saura jamais. Et on peut s'imaginer n'importe quoi, y compris qu'il s'agit d'analyse, quand en vérité on se trouve plongé dans un délire d'institution. Quand un jury s'expose de la sorte, quand il veut faire l'intelligent du côté d'un délire d'institution, où il est lui-même partie prenante, ça veut dire qu'il prétend parler. Il n'a pas à parler, le jury, car alors il renvoie le quidam dans un hors-lieu, il le renvoie à la psychose.

Mon refus du Refus signifiait : «C'est moi qui ai dit quelque chose et qui ai quelque chose à dire; c'est moi qui cherche mon sujet dans ce discours, et pas un autre.» Un jury ne parlera jamais, c'est un fantasme. C'est le fantasme des pierres qui parlent. Après avoir dit oui, s'il veut dire non, il peut, mais pas en tant que jury; les quidam seulement, composant le jury, en leur nom propre. Faut pas voter sur la parole de quelqu'un, ou alors on retombe dans le code, dans l'ordalie, dans la pratique de l'Etat, c'est une cruauté d'Etat; on tombe dans l'état de droit, tel qu'en résonnent les juristes indéfiniment, reproducteurs du discours-monument.

Un quidam peut dire à l'ex-passant : «T'es mal barré, barre-toi.» Mais alors, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire de dire cela à quelqu'un ? On retombe du côté de l'analyse, ça ne peut plus être de la passe. Mais si c'est de l'analyse, ça voudrait dire qu'on ferait de la co-gestion de l'analyse; on retombe dans du délire.

Cela veut dire : tout ce qui va dans la passe, c'est du mal barré, pour tout le monde, parce que la passe ça consiste à mettre en commun du délire d'institution, à produire La Psychanalyse comme institution. La formule scolaire pourrait être alors : c'est du *non,* identifié comme tel; c'est de la négation à l'état pur et en impasse, qui ne peut pas se savoir comme sujet.

Qu'est-ce que c'est ce Non, au fin fond de l'institution ? Voilà une question, et qui dépasse nos petits problèmes d'Ecole et qui, partant, donne à la passe sa valeur vis-à-vis d'une connaissance non comique des institutions. Dans la passe, le sujet est en trop. L'intérêt de la passe précisément, c'est d'être *un artifice d'école*, qui en dit très long sur l'Ecole et sur toute institution en général. L'avantage de la passe, c'est de faire débloquer la personne (la personne juridique notamment) et de souligner que les psychanalystes, comme tout le monde, ils courent dans les institutions sans savoir. Cela n'est pas spécial à la psychanalyse, mais il y en a qui croient que dans la psychanalyse qui se dit *EFP* ça ne peut pas avoir lieu, ça serait trop renversant. En tout cas, je ne vois pas pourquoi s'étonner.

Ce que fait l'Ecole avec ça, les analystes auraient intérêt à le savoir, à tenter d'y comprendre quelque chose, à cause de cette affaire des fondements imaginaires de l'Ecole, de cette affaire de ce qui la fonde dans l'ordre des institutions éternelles, dans l'ordre de ce qui se fait de plus courant pour faire courir ce qu'on appelle les foules. C'est comme analystes se disant tels, que nous avons intérêt à tâcher d'en savoir quelque chose, à cause de cette affaire du Texte sans sujet; pas pour l'Ecole.

Voilà, je vous remercie d'avoir bien voulu m'écouter.

(Applaudissements)

CONCLUSIONS

par JACQUES LACAN

Je dois conclure ce Congrès. C'est tout au moins ce qui a été prévu.

Freud s'est vivement préoccupé de la transmission de la psychanalyse. Le comité qu'il avait chargé d'y veiller s'est transformé dans l'institution psychanalytique internationale, l'I.P.A. Je dois dire que l'I.P.A., si nous en croyons notre ami Stuart Schneiderman, qui a parlé hier, pour l'instant n'est pas vaillante. Il est certain que ce Congrès représente, avec cette salle pleine, quelque chose qui équilibre l'I.P.A.

Freud, désignant ce qu'il appelait sa «bande», sans qu'on sache très bien si «sa bande», ça doit s'écrire «ç-a», Freud a inventé cette histoire, il faut bien le dire assez loufoque, qu'on appelle l'inconscient; et l'inconscient est peut-être un délire freudien. L'inconscient, ça explique tout mais, comme l'a bien articulé un nommé Karl Popper, ça explique trop. C'est une conjecture qui ne peut pas avoir de réfutation.

On nous a parlé de sexe sans sujet. Est-ce que ça veut dire pour autant qu'il y aurait un rapport sexuel qui ne comporterait pas de sujet ? Ce serait aller loin; et le rapport sexuel, dont j'ai dit qu'il n'y en avait pas, est censé expliquer ce qu'on appelle les névroses. C'est ce pourquoi je me suis enquis de ce que c'était que les névroses. J'ai essayé de l'expliquer dans ce qu'on appelle un enseignement. Il faut croire que quand même cet enseignement a eu un certain poids puisque j'ai réussi à avoir toute cette assistance.

Cette assistance, je dois dire, ne m'assiste pas. Je me sens au milieu de cette assistance particulièrement seul. Je me sens particulièrement seul parce que les gens à qui j'ai affaire comme analyste, ceux qu'on appelle mes analysants ont avec moi un tout autre rapport que cette assistance. Ils essaient de me dire ce qui chez eux ne va pas. Et les névroses, ça existe. Je veux dire qu'il n'est pas très sûr que la névrose hystérique existe toujours, mais il y a sûrement une névrose qui existe, c'est ce qu'on appelle la névrose obsessionnelle.

Ces gens qui viennent me voir pour essayer de me dire quelque chose, il faut bien dire que je ne leur réponds pas toujours. J'essaie que ça se passe; du moins je le souhaite. Je souhaite que ça se passe, et il faut bien dire que beaucoup de psychanalystes en sont réduits là. C'est pour ça que j'ai essayé d'avoir quelque témoignage sur la façon dont on devient psychanalyste : qu'est-ce qui fait qu'après avoir été analysant, on devienne psychanalyste ?

Je me suis, je dois dire, là-dessus enquis, et c'est pour ça que j'ai fait ma Proposition, celle qui instaure ce qu'on appelle la passe, en quoi j'ai fait confiance à quelque chose qui s'appellerait transmission s'il y avait une transmission de la psychanalyse.

Tel que maintenant j'en arrive à le penser, la psychanalyse est intransmissible. C'est bien ennuyeux. C'est bien ennuyeux que chaque psychanalyste soit forcé — puisqu'il faut bien qu'il y soit forcé — de réinventer la psychanalyse.

Si j'ai dit à Lille que la passe m'avait déçu, c'est bien pour ça, pour le fait qu'il faille que chaque psychanalyste réinvente, d'après ce qu'il a réussi à retirer du fait d'avoir été un temps psychanalysant, que chaque analyste réinvente la façon dont la psychanalyse peut durer.

J'ai quand même essayé de donner à cela un peu plus de corps; et c'est pour ça que j'ai inventé un certain nombre d'écritures, telles que le S barrant le A, c'est-à-dire ce que j'appelle le grand Autre, car c'est le S, dont je désigne le signifiant qui, ce grand A, le barre; je veux dire que ce que j'ai énoncé à l'occasion, à savoir que le signifiant a pour fonction de représenter le sujet, mais et seulement pour un autre signifiant — c'est tout au moins ce que j'ai dit, et il est un fait que je l'ai dit — qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que dans le grand Autre, il n'y a pas d'autre signifiant. Comme je l'ai énoncé à l'occasion, il n'y a qu'un monologue.

Alors comment se fait-il que, par l'opération du signifiant, il y ait des gens qui guérissent ? Car c'est bien de ça qu'il s'agit. C'est un fait qu'il y a des gens qui guérissent. Freud a bien souligné qu'il ne fallait pas que l'analyste soit possédé du désir de guérir; mais c'est un fait qu'il y a des gens qui guérissent, et qui guérissent de leur névrose, voire de leur perversion.

Comment est-ce que ça est possible ? Malgré tout ce que j'en ai dit à l'occasion, je n'en sais rien. C'est une question de truquage. Comment est-ce qu'on susurre au sujet qui vous vient en analyse quelque chose qui a pour effet de le guérir, c'est là une question d'expérience dans laquelle joue un rôle ce que j'ai appelé le sujet supposé savoir. Un sujet supposé, c'est un redoublement. Le sujet supposé savoir, c'est quelqu'un qui sait. Il sait le truc, puisque j'ai parlé de truquage à l'occasion; il sait le truc, la façon dont on guérit une névrose.

Je dois dire que dans la passe, rien n'annonce ça; je dois dire que dans la passe, rien ne témoigne que le sujet sait guérir une névrose. J'attends toujours que quelque chose m'éclaire là-dessus. J'aimerais bien savoir par quelqu'un qui en témoignerait dans la passe qu'un sujet — puisque c'est d'un sujet qu'il s'agit — est capable de faire plus que ce que j'appellerai le bavardage ordinaire; car c'est de cela qu'il s'agit. Si l'analyste ne fait que bavarder, on peut être assuré qu'il rate son coup, le coup qui est d'effectivement lever le résultat, c'est-à-dire ce qu'on appelle le symptôme.

J'ai essayé d'en dire un peu plus long sur le symptôme. Je l'ai même écrit de son ancienne orthographe. Pourquoi est-ce que je l'ai choisie ? s-i-n-t-h-o-m-e, ce serait évidemment un peu long à vous expliquer. J'ai choisi cette façon d'écrire pour supporter le nom symptôme, qui se prononce actuellement, on ne sait pas trop pourquoi «sym*pt*ôme», c'est-à-dire quelque chose qui évoque la chute de quelque chose, «ptoma» voulant dire chute.

Ce qui choit ensemble est quelque chose qui n'a rien à faire avec l'ensemble. Un sinthome n'est pas une chute, quoique ça en ait l'air. C'est au point que je considère que vous là tous tant que vous êtes, vous avez comme sinthome chacun sa chacune. Il y a un sinthome il et un sinthome elle. C'est tout ce qui reste de ce qu'on appelle le rapport sexuel. Le rapport sexuel est un rapport intersinthomatique. C'est bien pour ça que le signifiant, qui est aussi de l'ordre du sinthome, c'est bien pour ça que le signifiant opère. C'est bien pour ça que nous avons le soupçon de la façon dont il peut opérer : c'est par l'intermédiaire du sinthome.

Comment donc communiquer le virus de ce sinthome sous la forme du signifiant ? C'est ce que je me suis essayé à expliquer tout au long de mes séminaires. Je crois que je ne peux pas aujourd'hui en dire plus.

Tables rondes

UN CARTEL D'ENSEIGNEMENT À VINCENNES

JEAN PETITOT : — Cette table ronde est consacrée à un travail de cartel qui a eu lieu à Vincennes l'année dernière et qui vient d'être publié dans les deux derniers numéros d'*Analytica**. Ce cartel regroupait Diane Chauvelot, Barbara Cassin, Philippe Julien et moi-même. Trois des contributions ont été publiées, Barbara Cassin ayant retiré son texte.

Comme il s'agit d'un débat, il n'y aura pas à proprement parler d'exposé, chacun reprendra simplement en quelques minutes ses intentions et ses motivations. Mais avant de donner la parole à Diane Chauvelot, j'aimerais dire quelques mots sur cette hypothèse de cartel d'enseignement.

Ce travail est en effet une conséquence, un essai de cette hypothèse, et cette hypothèse a, je pense, des liens intrinsèques avec la question de la transmission de la psychanalyse.

Il y aura donc deux sujets mis en débat : d'une part la transmission comme thème de ce que nous avons écrit, et d'autre part la question du cartel d'enseignement comme outil possible de cette transmission.

Quant au cartel d'enseignement, la question semble être la suivante : au niveau du discours analytique (et j'aurai tendance à opposer ici discours et pratique) la conceptualité analytique peut-elle faire objet commun pour le travail d'un cartel ? Qu'il y ait un objet commun au niveau du discours a deux conséquences : d'une part le cartel se transforme presque obligatoirement en groupe de travail, (c'est-à-dire pas un cartel) et se trouve obligé de dénier son fonctionnement universitaire au moment même où il le met en action ; et d'autre part, prendre la conceptualité analytique comme objet commun d'un travail de cartel a en fait pour fonction de faire passer dans le code le discours de l'autre théorique, c'est-à-dire à hypostasier le fondateur comme référent.

Cette transmission par passage dans le code s'identifie à la transmission factuelle, mais je pense que cette transmission factuelle est dans une certaine mesure factice et qu'elle s'oppose à une transmission réelle. En effet, elle consiste à stabiliser sur le mode naïf, sur le mode du concept, des catégories qui justement ne sont pas des concepts stables. Ou encore on pourrait dire que ce type de transmission a pour effet de vraisemblabiliser, c'est-à-dire d'imaginariser le discours analytique. Alors confronté à ce hiatus entre vraisemblabilisation du discours et un certain passage à l'initiation de la pratique, il me semble que l'acte théorique en tant qu'acte possible doit d'abord avoir le statut d'un geste critique ; et c'est à ce geste critique que j'identifie quant à moi la question du mathème, et j'y reviendrai tout à l'heure.

Cela repose évidemment d'une façon assez originale la question de l'enseignement comme transmission. L'hypothèse du

1. *Ornicar ?* : «Analytica», 9 et 10, Paris, 1978, *Etudes sur la transmission de la psychanalyse* («Freud et Ferenczi», «Tausk...»).

cartel d'enseignement peut peut-être à ce point s'énoncer de la façon suivante : que l'enseignement ne soit pas une fin en soi, un but, mais un effet, l'effet de la structure même du cartel. La question est donc celle de cette structure.

A partir du moment où cette structure n'est pas celle de ce qui ferait *un* autour d'un objet supposé commun, il devient nécessaire d'articuler plusieurs discours ; c'est ce que nous avons essayé de faire dans notre cartel, en articulant : discours analytique, discours de la philosophie et discours scientifique. Mais cette articulation ne peut évidemment pas être une simple juxtaposition interdisciplinaire ; il faut qu'elle se réfléchisse dans l'intersubjectivité qui constitue le cartel, en tant que les membres du cartel participent d'un ou de plusieurs de ces discours mis en jeu. Si vous me permettez la métaphore, je dirai que la structure qu'il s'agirait de mettre à l'épreuve dans un cartel d'enseignement, dont l'enseignement serait effet, serait une structure de type borroméen. Et j'interpréterai volontiers de + 1 en tant que fonction délocalisée dans les membres du cartel, comme la production d'un tel effet borroméen.

Dans une certaine mesure, je peux faire tout de suite une autocritique : je pense qu'à ce niveau, notre travail a été dans une certaine mesure un échec et qu'on s'est retrouvés dans une situation de juxtaposition disciplinaire.

Maintenant chacun va en cinq minutes représenter son travail.

DIANE CHAUVELOT : — Petitot vous a donné une petite idée du cartel d'enseignement. C'est une expérience qui remonte quand même à deux ou trois ans, à Vincennes. On y reviendra sûrement, c'est le deuxième des deux points dont il est question ici : la transmission d'une part et le cartel d'enseignement en tant qu'outil de cette transmission. Il vous dit que c'est un échec. Il y a de l'échec, mais cet échec est tout à fait utile, parce qu'il est exemplaire.

Nous n'en dirons pas plus sur le cartel d'enseignement maintenant. On s'est proposé tous les trois de vous résumer en quelques mots quel avait été notre propos, pour ceux qui n'auraient pas eu le temps de lire le papier.

Mon propos au départ a été justement ce dont il a toujours été question par la suite : cette opposition des différents types de savoir, le savoir su, épistémique, universitaire, et le savoir insu, le savoir de l'inconscient. Cela a été notre hypothèse de départ et je dois dire que, partant de cette hypothèse, on avait fait un plan de travail qui aurait pu durer une dizaine d'années, en faisant appel à l'histoire, à la géométrie, eux sciences diverses et à la philosophie.

Pour moi, j'ai simplement voulu donner deux exemples de transmission de la psychanalyse. J'ai donc pris deux auteurs tout à fait divergents dans leur vie et les résultats de leur transmission. Le premier, bien sûr, c'est Ferenczi qui avait la vocation de soigner, et d'enseigner, et dont l'évolution montre bien ce qu'il en est de cette différence entre le savoir épistémique et le savoir de l'inconscient.

Ce que j'ai essayé de montrer, c'est que jusqu'à son analyse, il a reçu un enseignement et a très fidèlement et très impeccablement retransmis cet enseignement, ajoutant des trouvailles personnelles mais toujours dans le domaine universitaire. Là-dessus, il est entré dans le discours analytique, et tout son élan s'est tari ; il a écrit tout à fait d'autres choses, des choses dont l'origine est précisément du savoir insu de son inconscient, qui a été dépisté par son analyse.

L'autre exemple, diamétralement opposé est celui de Tausk, qui lui aussi a pu transmettre un savoir universitaire mais qui, n'étant jamais entré dans le discours analytique puisque le peu d'analyse qu'il a fait n'est en fait qu'un pseudo-contrôle, n'a transmis en plus de son savoir universitaire que ses symptômes.

A considérer ces deux auteurs, on voit que les symptômes ne transmettent rien ; ils n'ont pas le statut symbolique qui permet de fonder quelque chose.

Je me suis permis — ceux qui l'ont lu ont pu s'en apercevoir — de tenter un début de différenciation structurale entre le savoir su et le savoir insu. Il est bien évident que je ne suis pas suffisamment mathématicienne pour mener cette affaire à bien ; c'était dans nos projets de continuer. Tout ce que je suis arrivée à trouver — je pense que c'est quand même intéressant — c'est que la différence entre savoir épistémique, savoir su, et savoir de l'inconscient, est que le second est dénué de la relation de transitivité ; ce qui fait que le premier est à la fois cumulable et transmissible, l'autre ne l'est pas. L'autre fonctionne en créant à chaque apport un autre monde, un autre savoir dans lequel le savoir du monde précédent est périmé et, la plupart du temps, rejeté.

Pour remettre le derrière dans notre fauteuil, c'est ce qui se passe au cours d'une interprétation : si on dit juste ce qu'il fallait dire au moment où il était nécessaire de le dire, il se passe quelque chose qui fait que l'analysant répond tout de suite : «Mais je l'ai toujours su !» et qui fait que son nouveau savoir lui fait rejeter l'ancien : «Où avais-je la tête de croire des choses pareilles ! mais bien sûr, c'est ça, je l'avais toujours su !» C'est là la grosse différence : le savoir su s'accumule, du certificat d'études à l'agrégation ; il se transmet par des cours. Alors que ce qui se transmet de l'analyse dans l'analyse du savoir insu de l'inconscient, c'est un effet qui amène un changement de monde.

Grosso modo, c'est cela que j'ai essayé d'expliquer.

PHILIPPE JULIEN : — Je vais être bref parce que le but de cette Table ronde n'est pas que nous fassions tous les trois des exposés. En effet, ce que nous avons tenté, c'est avant la date du Congrès, de vous transmettre des textes portant sur le sujet du Congrès : la transmission de la psychanalyse, de façon que vous puissiez le lire, y réfléchir et venir ce matin nous poser des questions.

IRENE DIAMANTIS : — Je voudrais reprendre à partir de ce qu'a dit Petitot, parlant du problème du cartel d'enseignement et de la rencontre d'un même objet interdisciplinaire.

Je voudrais ajouter qu'au problème de cartel d'enseignement est lié le problème de la passe ; c'est-à-dire que la passe n'est pas le cartel d'enseignement mais qu'il traite du même objet : est-ce que Petitot serait d'accord ?

JEAN PETITOT : — Je n'ai rien à dire là-dessus.

IRENE DIAMANTIS : — Au sens de ce qui est transmissible, quand tu parles de l'articulation de plusieurs discours, cela ne peut se passer qu'au sens où il y a un transfert de travail entre chaque discours, ce que j'avais appelé, moi, le transfert de fonds. C'est en ce sens que la pluridisciplinarité peut parler du même objet.

On s'est aperçu dans les cartels d'enseignement que chacun commence au début avec un thème qui n'a pas l'air forcément de rencontrer celui des autres, et que finalement, au bout de plusieurs mois de travail, il s'agit du même objet. C'est ce que j'appelle le transfert de fonds. C'est par là que peut se faire ce transfert de discours interdisciplinaire où peuvent s'interroger les évidences et les effets de code entre chaque discipline.

Mais j'aimerais que le problème de la passe soit lié, au sens où elle aussi parle du transmissible.

MARIE-CLAIRE BOONS : — Vous avez parlé de la délocalisation du *plus-un*. Est-ce que vous pourriez, si c'est possible, nous parler du fait qu'il y en a une qui n'est pas là, dans votre groupe ?

Deuxième question. J'ai eu les *Analytica* il y a deux jours, j'ai commencé de les lire, je les ai trouvé difficiles mais passionnants.

Je crois que dans la salle il y a beaucoup de participants qui ne les ont pas lus ; vous auriez peut-être pu chacun, comme Diane Chauvelot l'a fait, donner un petit peu plus de l'argument, pour qu'on soit un peu plus au parfum de votre travail.

Par exemple il me semble que dans ce que Diane Chauvelot a dit, il y a quelque chose qui n'est pas passé et qui est à mon sens tout à fait important, à savoir que dans la transmission du savoir insu à partir de l'expérience de Ferenczi, il y a quelque chose qui est quand même de l'ordre du symptôme, pas au sens tauskien de l'expérience de Tausk. Car il me semble que ce que vous avez développé c'est, si j'ai bien compris, tout de même que ce que Ferenczi a inventé et a théorisé est de l'ordre du reste de son transfert à Freud, en ce sens qu'il y a quelque chose là qu'il revendiquait comme non analysé par Freud, et que la théorie de la néo-catharsis en termes d'amour ou de l'intervention active se formule dans la lettre à Freud — comme vous le dites, je n'invente absolument rien, je le dis pour l'auditoire parce que je trouve que c'est tout à fait passionnant — en 1930 en lui disant : «Vous ne m'avez pas aimé à Palerme» ou «Vous n'êtes pas intervenu activement dans mon transfert négatif.» Je ne fais que répéter là ce que vous rapportez.

Ma question reste celle sur la *moins-une.*

DIANE CHAUVELOT : — «Moins-une» n'est pas *moins,* elle est entre parenthèses, elle est là. Etant donné qu'elle s'est désistée, qu'elle a retiré son travail (qui était passionnant, qui était la transmission par la doxographie), elle n'a pas voulu venir s'asseoir avec nous trois. Mais si elle veut répondre, elle le peut.

BARBARA CASSIN : — Je suis partie de ce cartel comme on peut y rentrer ; on entre et on sort d'un cartel ; c'est d'abord un événement qui n'en est pas un. Ensuite, au sens où ça a eu un effet, c'est à l'intérieur du cartel. L'un de ces effets, c'est que je sois là aujourd'hui à m'en expliquer, ce qui m'étonne en un sens. Dire pourquoi j'en suis partie engage beaucoup de considérations sur le travail que nous avons mené, sur les attentes, sur leur déception, sur ce que j'attendais d'un cartel, et d'un cartel d'enseignement. Ça s'est centré en particulier sur cette publication. Le cartel d'enseignement est devenu pour moi un cartel de Congrès, chose pour laquelle je ne m'étais pas engagée, et donc j'en suis sortie.

Le travail que j'avais fait et qui doit beaucoup à l'extérieur, qui doit beaucoup au travail que je fais tout à fait indépendamment de Vincennes (et doit aussi à Vincennes) était un travail qui, dans mon esprit, devait être réengagé à l'intérieur d'un cartel d'enseignement. Et il se serait trouvé là être publié tout cru, c'est-à-dire justement sans ce qui m'intéressait du cartel d'enseignement, à savoir un échange et une circulation de textes et de concepts, et une remise en jeu devant un public qui justement n'en serait pas un, c'est-à-dire des étudiants dans un autre sens, pas des spectateurs mais des étudiants, des gens avec qui on pourrait vraiment travailler. Voilà. C'est extrêmement simple.

JEAN-PIERRE LEHMANN : — J'aurais une question précise à poser à Philippe Julien sur un des points de son travail. J'ai trouvé que ce que vous avez fait ensemble tous les deux sur Ferenczi est absolument passionnant. Simplement je me suis demandé s'il n'y avait pas quelques petits gauchissements quelque part, jouant sur cette idée qui est très vraie par certains côtés mais qui a peut-être faussé un tout petit quelque chose au niveau de ce qui est du fils-père, Ferenczi, et du clivage narcissique. Quand il est question du clivage (p. 37 d'*Analytica 9*), je crois que l'article de Ferenczi auquel vous vous référez dit en fait qu'une partie de la personne propre prend un rôle maternel par rapport à la partie restante, et

rend ainsi la solitude caduque. Cela n'empêche pas que quelque chose en est sorti par la suite. C'est même à ce Congrès de Wiesbaden qu'il y a eu le premier article de Balint : «Analyse du caractère et renouveau» et puis ce fil qu'on retrouve chez Winnicott jusqu'à l'article sur la capacité d'être seul, d'être seul en présence de la mère.

Ce que je dis là, ce sont des points de détail, mais cela m'amène à une pointe plus polémique : qui concerne ce que tu dis (p. 47) des diverses techniques du corps. Je crois que c'est très juste là où ça vient, mais il y a peut-être quelque chose qui t'échappe quand même, quand tu y mets tout, y compris la relaxation ou certains modes de relaxation ; si on entend la relaxation comme quelque chose qui devrait combler un manque, quelque chose qui complèterait l'analyse grâce à un changement technique comme Ferenczi a cherché parfois à le faire, la critique est pertinente. Mais on peut y voir aussi une ligne de recherche chez Balint, avec quelques erreurs dans la théorie mais aussi quelque chose de valable dans la praxis. Je veux dire que cette ligne de recherche peut être comprise non pas comme quelque chose qui viendrait compléter l'analyse, mais bien plutôt la préparer, là où il y a une demande qui n'est pas encore une demande d'analyse. C'est ce que disait d'ailleurs au passage Ferenczi, du moins peut-on le lire ainsi, dans son article sur «Analyse de l'enfant chez l'adulte.»

PHILIPPE JULIEN : — En ce qui concerne le premier point, je trouve très intéressant que ce soit de la mère dont vous parliez, et dont Ferenczi parle à ce moment là, parce que s'il y a fantasme fils-père, si ce fantasme est possible, c'est dans la mesure où le père en effet prend une position maternelle. Donc que vous ayez pointé le contexte de cette petite citation de l'article de Ferenczi sur le clivage narcissique confirme ce clivage fils-père, dans la mesure où c'est en effet vécu sous le signe du rapport maternel à l'enfant. Donc là je suis tout à fait d'accord avec vous.

Pour le second point, je vous renverrai la question. Vous me dites «ça peut être pré-analytique.» Oui, pourquoi pas ? Mais ça pourrait aussi être une substitution à l'analyse. C'est-à-dire que si vous avez pu constater que de fait ça mène à l'analyse, est-ce qu'on ne constate pas également que ça peut faire fonction de remplacement ? C'est pourquoi je pense que vous vous mettiez sous le signe de l'expérience d'une recherche ; je trouve qu'il serait intéressant qu'il y ait une théorisation de cette pratique, qui permette des échanges qui soient d'un autre ordre que polémique. Il serait souhaitable que l'on puisse vraiment instaurer une formulation de ce qu'on met sous la rubrique de la relaxation, une véritable topologie qui nous permettrait au-delà des questions de personnes de savoir : mais enfin qu'est-ce qui se passe là-dedans ? Est-ce que c'est l'entretien de ce rapport maternant, d'apprivoisement du sujet par la tendresse, par l'amour, en lui donnant confiance ? Ou est-ce que c'est autre chose ?

Dans le discours analytique, que signifie la relaxation ? Où trouve-t-elle sa place ? Est-ce vraiment de l'analyse ou tout autre chose ?

Ce n'est pas sans rapport, comme je l'ai souligné rapidement, avec le problème que s'est posé Ferenczi. Vous avez situé une tradition, vous avez parlé de Balint, de Winnicott ; en effet avec Ferenczi, nous sommes peut-être là à la source. Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est que cette deuxième invention technique de Ferenczi, des six dernières années de sa vie, n'était pas sans rapport avec ce qui s'était passé tout au long de son existence vis-à-vis de Freud, en tant que Freud était à la fois son analyste et en même temps le fondateur de la psychanalyse, et plus encore le fondateur du groupe analytique, puisque, comme vous le savez, Freud a lancé Ferenczi dans l'association analytique bien avant que Ferenczi fasse son analyse avec Freud. Et

c'est pourquoi dans l'introduction d'*Analytica*, j'ai souligné ce rôle absolument extraordinaire de la communication de 1910, communication de Ferenczi aux analystes, grâce à quoi le lendemain, le 31 mai, l'Association internationale de psychanalyse sera fondée. Il y a quelque chose d'absolument extraordinaire dans ce texte, et c'est intéressant de voir comment cet homme, qui a été si proche de Freud, a passé sa vie à se débattre avec Freud ; et c'est une des façons de s'en tirer, tout en ne pouvant pas s'en tirer tout de même. La deuxième façon, que j'ai exposée, ça a été la néo-catharsis par l'amour.

MARC LÉVY : — J'ai parlé plusieurs fois avec Jean Petitot; on peut articuler qu'il y a quelque chose de similaire entre cartel d'enseignement et passe : tous deux tentent de résoudre le problème du passage de l'expérience individuelle (ou, dans les termes de Petitot, locale) à quelque chose de général, — comment parler sa subversion et comment en dire quelque chose qui soit de l'ordre du général : c'est toujours à ce paradoxe que se heurte la passe. Ce que je trouve intéressant dans l'optique de Petitot, c'est qu'il montre les paradoxes logiques de ce discours du local, à l'aide de la topologie, et de montrer dans la grammaire ce qui soutient la logique propre du passage du local ou du particulier au général ; ceci me paraît être le plus subversif, le plus politique de ce qui est amené par votre cartel d'enseignement.

(A Jean Petitot) Je trouve que tu n'en as pas assez dit quand tu as parlé de la rencontre de plusieurs discours. Ce qui me semble intéressant, c'est que ce n'était pas une rencontre (du côté de la psychanalyse) d'un métalangage, ni du côté où on ferait passer dans une espèce de synthèse l'analyse à je ne sais pas quoi, mais que c'était justement une autre logique qui devait tenter de résoudre le paradoxe sur lequel butait la logique regardée.

Il y a quelque chose de la filiation avec Thom qui n'est pas évoqué là-dedans, de la filiation. Il y a quelque chose là quand même de la théorie des catastrophes qui n'est pas repris ; non tant la méthodologie que la façon de regarder justement les sauts logiques.

DIANE CHAUVELOT : — Avant de passer aux catastrophes de Thom, je voudrais signaler que Lacan a précisé le rapport de la passe au cartel d'enseignement. C'est un rapport de cause à effet ; c'est ce qu'il a appelé l'effectuation de la passe, à savoir que l'analyste, après le tour où il a pu se débarrasser de sa symptomatologie propre, après avoir par la passe pu étudier lui-même comme un objet extérieur sa propre analyse, le déroulement de son propre transfert et sa liquidation, je crois qu'à partir de ce moment là, s'il a été au bout de sa passe, il se trouve non seulement dans la position de pouvoir et d'avoir envie de théoriser, mais en plus dans la position, cette théorie, de tenter de la transmettre. C'est en cela que le cartel d'enseignement, tel que Lacan nous l'a dit explicitement, c'est l'effectuation de la passe, c'est donc un effet de la passe.

ALAIN OLIVIER : — Je voudrais poser une question à Jean Petitot. Est-ce qu'on ne pourrait pas dire à propos de la structure borroméenne du cartel : l'un des quatre se trouve devoir occuper la place du symptôme ? Cela pourrait peut-être expliquer certaines tribulations ?

DIANE CHAUVELOT : — Je crois que le problème, dans un cartel dit interdisciplinaire est précisément la confrontation des deux types de savoir, le transmissible et l'autre, et que de toute façon, le savoir épistémique transmissible est facile à recevoir et facile à transmettre, et l'effet en est immédiat. Alors que le savoir qui peut venir d'un analyste est insu, il est insidieux, et ce n'est que dans l'après-coup que l'autre peut s'apercevoir qu'il en a acquis quelque chose.

IRENE DIAMANTIS : — Je voudrais prolonger ce que vient de dire Diane à

propos de la liquidation du transfert ; c'est un mot qu'il faut manier avec prudence, parce qu'il ne s'agit pas de liquider des sentiments ; ils se déplacent. Et j'entendrai liquidation du transfert au sens précisément du transmissible c'est-à-dire d'un objet qui est enseignable, qui sort du deux à deux de l'analysant et de l'analyste de cette analyse là. Et dans ce sens là, par rapport à ce que proposait Petitot à propos de la sauce borroméenne pour le cartel d'enseignement, on peut rappeler ce qu'hier Jacques-Alain Miller disait : il n'y a pas d'analyse didactique, au sens où elle pose la question du trois, c'est-à-dire qu'une analyse ne devient didactique que quand elle est enseignable, et enseignable à partir du trois et dans un champ de pluridisciplinarité.

DIANE CHAUVELOT : — Pas enseignable, transmissible.

IRENE DIAMANTIS : — Transmissible, donc enseignable.

JEAN PETITOT : — Avant de répondre à la question de Marc Lévy, je voudrais dire quelques mots sur ce que j'envisageais dans ce travail qui a été publié.

Je suis parti d'une hypothèse, qui est celle du hiatus entre pratique analytique et discours analytique. Ce hiatus me semble être dû, à un phénomène de passage dans le code, d'un lexique théorique, ou encore à une vraisemblabilisation sémantique de certaines catégories théoriques.

Mon hypothèse, c'est qu'une des réponses possibles à ce hiatus, une réponse située du côté théorique, consiste à introduire une problématique critique, (une critique dans le sens assez fort, c'est-à-dire dans le sens kantien) à savoir une contrainte de schématisation de ces catégories, qui a pour conséquence une auto-limitation de leur application. C'est à l'élaboration d'une telle schématisation que quant à moi j'identifie l'aspect topologique du mathème. C'était ma première motivation.

J'en viens maintenant à ce que j'avais appelé articulation borroméenne des discours ; je pense qu'il faut introduire à la base de la notion de discours le concept de forclusion, c'est-à-dire que tout discours doit son identité épistémique à un geste, un événement forclusif initial.

Le problème est que ce qui est forclos et qui fait donc trou dans l'identité épistémique de chaque discours n'est pas un ailleurs, ce n'est pas quelque chose que l'on pourrait retrouver dans un autre discours. En général, quand on le retrouve en le visant à partir d'un autre discours, c'est que justement on a vraisemblabilisé c'est-à-dire imaginarisé, mais qu'au niveau de ce que j'ai appelé l'identité épistémique de chaque discours, qui est une identité symbolique, ce qui fait trou, à mon avis, n'apparaît qu'à la limite de ce discours, c'est-à-dire apparaît comme effet de bord paradoxal de la consistance de ce discours.

Je pense que par exemple, en ce qui concerne la logique, la psychanalyse lacanienne permet assez précisément de cerner des effets de bord ou des effets de délimitation de frontière, des axiomes d'écriture de la logique, axiomes d'écriture qui assurent sa consistance. Il y a donc là une possibilité d'écrire quelque chose sur le paradoxe qui ne tombe pas sous le coup de la simple contradiction.

Mais réciproquement, je pense que d'autres discours et en particulier le discours mathématique, et à l'intérieur du discours mathématique, la géométrie ou la topologie, peut écrire quelque chose des paradoxes épistémiques de la psychanalyse.

Alors c'est ce rapport entre quelque chose qui fait trou au centre d'un discours et ce qui fait frontière que j'appelle une articulation borroméenne. Et à mon avis, un cartel d'enseignement serait un cartel qui mettrait en jeu cette dialectique et qui, à partir de cette dialectique, produirait des effets d'enseignement.

STOIAN STOIANOFF : — Je voudrais dire quelque chose, à partir de ce que j'ai entendu et non pas à partir des textes, que je n'ai pas lus.

J'ai entendu ceci, dit par Diane Chauvelot : d'une part il y a un savoir intransmissible, celui de l'inconscient, qu'elle oppose donc à un savoir transmissible, et puis d'autre part il y a le symptôme, qui ne transmet rien. Il y a une première difficulté, qui vient de ceci : ce qui n'est pas transmissible serait sans symptôme. Deuxièmement, ce rien que l'on donne comme rien serait-il rien parce que non transmissible ?

Il y a à ce moment là une réponse possible à cette question, qui vient d'une interrogation sur le plan topologique de ce qu'il en est d'une forme transmissible.

Il y a une forme tout à fait privilégiée, qui est la forme phallique, dont Lacan nous dit qu'elle n'engendre qu'elle-même. Est-ce là le symptôme ? Est-ce que dans le symptôme, c'est toujours une certaine *mêmeté* qui se transmet ? Par exemple Lacan nous parle d'une gifle qui traverse les générations ; on se transmet une gifle ; ou on se transmet une faute, une erreur, toujours la même.

La transmission au sens de la passe serait-elle quelque chose d'autre, et précisément le ratage de cette transmission de l'identique à lui-même, avec production d'un effet de création ?

Alors quelle est la forme la plus apte à permettre la transmission de l'intransmissible, tout en constituant en elle-même un ratage ?

DIANE CHAUVELOT : — Je n'ai pas dit — tu n'as pas lu mon papier d'ailleurs — que le symptôme ne transmettait rien. Il peut transmettre, ne serait-ce que par son exemplarité. J'ai dit qu'il n'était pas un moyen de transmission, parce que n'étant pas symbolique, il n'avait pas un poids de fondation. Mais c'est pour cela que j'avais choisi Tausk comme deuxième exemple, Tausk qui n'a pu nous transmettre (et si peu) que ses symptômes. Mais ce qu'il nous a transmis, et c'était la conclusion de l'article sur Tausk, c'est justement quelque chose du symbolique, qui a été rejeté dans le réel, le réel de sa mort. Je pense que ce qu'il nous a transmis, c'est par le réel de sa mort. Je n'ai pas du tout dit que le symptôme ne transmettait rien, j'ai dit que ce n'était pas l'outil.

MICHEL SILVESTRE : — La question de la transmission, si on la prend par certains des textes, par ce biais de ce qui se transmettrait de quelqu'un à quelqu'un d'autre, en l'occurrence de Freud à deux de ses élèves, ce qui semble sortir de vos textes, c'est que ça rate. Mais enfin de quelle façon ça rate ? Ça rate, semble-t-il, en ayant un certain nombre d'effets ; c'est effectivement beaucoup plus significatif pour Ferenczi. Hier Eric Laurent parlait d'Abraham et de ce qui s'était ensuivi de sa relation à Freud.

La façon dont ça rate, c'est que ça produit un certain nombre d'énoncés qui entrent dans le corpus psychanalytique, dont on peut dire après tout qu'ils sont suspects, ces énoncés. Seulement le problème, c'est qu'après tout pourquoi est-ce qu'on dit qu'ils sont suspects ? Je veux dire par là qu'on est toujours un peu devant cette difficulté qu'on a du mal à trancher de façon formelle ce qui invaliderait un énoncé plutôt qu'un autre, c'est-à-dire qu'on revient toujours à une sorte de position qui serait de l'ordre d'un pari ; vraisemblablement on est tous ici sous le même pari, mais je crois que quand même ça soulève une certaine difficulté qui a à voir peut-être ce qu'on pourrait appeler la formalisation de la théorie psychanalytique ou sa consistance, et on ne l'a pas résolue.

Alors au-delà de ce qui peut se transmettre quand c'est mis en représentation, mis en scène entre Freud et un élève, au-delà de ça, ça interroge effectivement ce qui serait de l'ordre du savoir psychanalytique. Mais finalement quel type de présence ça a pour nous psychanalystes ? Quel type de matériel, de résistance ?

DIANE CHAUVELOT : —Tu dis «ça rate», mais j'ai bien précisé : ça rate dès

que ce n'est plus du discours universitaire. Tant que c'est universitaire, c'est parfait.

MICHEL SILVESTRE : — Justement !

PHILIPPE JULIEN : — Je vais essayer de te dire comment j'ai été amené à faire ce travail.

Je reprends le mot de «suspect» que tu as mis en avant ; en effet, c'est ça qui me touche parce que ça a bien été le point de ma question.

Il y a un certain nombre de choses qui se transmettent d'analyste en analyste ; précisons, pas en général : Ferenczi. Il nous transmet deux inventions : la technique active et la néo-catharsis par l'amour, dans la mesure où il bute sur ce qu'il appelle la résistance à la remémoration, la difficulté de l'analysant à tout dire ; les mots de «totalité», de «tout», «à tout jamais», «une analyse jusqu'au bout», c'est une des grandes passions de Ferenczi.

Pourquoi suspect ? C'est une question très simple, c'est qu'il a voulu, lui qui était le grand formateur des jeunes analystes, leur transmettre des règles d'ordre technique, qu'il s'agisse de sa première invention, la technique active, ou de la seconde, à la fin de sa vie, la néo-catharsis. Et c'est là que nous sommes dans l'embarras, devant ce type de transmission ; par exemple dans le contrôle, que l'on soit du côté de l'analyste s'adressant à un contrôleur ou du côté du contrôleur, comme on dit, vraiment, ce qui est de l'ordre des moyens d'intervenir, des règles techniques, ça ne se transmet pas ; même quelqu'un qui dit : «J'ai une expérience de dix ans, vingt ans d'analyse», ces fameuses règles techniques du comment faire, du comment dire, dans telle situation, dans telle autre, justement c'est ça qui ne se transmet pas. Et bien que Ferenczi ait voulu et que nous, nous voulions faire la même chose par exemple quand nous nous adressons à un contrôleur, il y a là quelque chose qui est de l'ordre de l'embarras.

Alors j'ai essayé d'expliquer que ce n'est pas sans raison si Ferenczi, à l'opposé de Freud, s'est acharné durant sa vie à édicter, à inventer du côté des règles techniques d'intervention, alors que Freud, lui, n'a jamais rien écrit si ce n'est quelques petits articles qui sont publiés sous le titre «De la technique psychanalytique» et Freud fait très bien remarquer : ce sont des conseils plutôt négatifs, plutôt des limites à mettre, mais du point de vue positif, il n'y a rien ; et il reconnaît lui-même qu'une autre personne qui, dit-il, aurait un autre passé que lui-même pourrait intervenir d'une façon tout à fait différente de la sienne. De ce côté là, Freud est d'une tolérance extrême.

Donc l'essentiel n'est pas là ; il n'est pas dans la transmission comme par exemple dans l'apprentissage d'un cordonnier, d'un menuisier, où il s'agit en effet d'un savoir-faire technique que l'ancien doit transmettre au plus jeune. C'est là-dessus en effet qu'il y a soupçon de quelque chose qui ne nous sert à rien et qui, je dirai plutôt, nous embarrasse les méninges pour écouter l'analysant tel qu'en lui-même.

MICHÈLE MONTRELAY : — Diane Chauveloc, je voudrais repartir du terme d'insu qui est là tout au long de votre article, et repartir du début de votre article où il se trouve que vous placez l'artiste, celui qui est inspiré, et l'analyste, du côté, du côté de l'insu, si je vous ai bien lue.

Alors de quel insu s'agit-il ? Vous le travaillez avec beaucoup plus de rigueur que je ne pourrais maintenant le faire ici, je vais essayer de procéder par petites touches assez impressionnistes, et de toute façon ce n'est pas du tout du côté mathématique et logique que je vais reprendre les choses. Et c'est pour cette raison que je ne vous parle qu'à partir du début de votre article.

Vous dites donc : l'artiste et l'analyste dans l'insu. Et en effet, je suis bien d'accord avec vous, je dirai que plus un artiste s'avance, plus il est dans l'insu. Mais quel

insu ? Et plus il s'avance et moins il parle de lui. Un écrivain ne parle pas de lui, de moins en moins. Et le savoir qu'il réalise en écrivant se transmet en lui passant au-dessus de la tête.

Je ne sais pas si vous avez lu la nouvelle de James *Les années médianes*, qui pivote tout entière sur ce qu'il en est de la transmission dans l'écriture et ce qui passe et ne passe pas de l'écriture d'un écrivain, et comment l'écrivain y joue sa vie. C'est sur ce point tout à fait exemplaire.

Effectivement, on peut dire me semble-t-il que la sublimation, l'écriture, la peinture, réalisent des trajectoires pulsionnelles où celui qui crée est amené avec son corps et ses pulsions à aller, si je puis dire, dans le champ de l'autre, à passer de signifiant en signifiant dans le champ de l'autre, mais si je parle de signifiants dans le champ de l'autre, c'est que ce sont en effet des signifiants qui lui sont totalement dérobés, des signifiants qui sont séparés de lui par le refoulement primaire.

Donc, pour que l'artiste (et nous avons parlé il n'y a pas si longtemps du mystique, c'est autre chose mais il y a des points communs) pour que l'artiste se perde dans de tels trajets, pour qu'il entre dans l'aire (et je jouerai sur ce mot dans les deux sens) impensable de ce savoir de l'autre, de ce savoir réel dont la barrière est sans doute le surmoi, pour qu'il se perde sans devenir fou (parce qu'après tout sa trajectoire là est celle de la folie) il lui faut en effet même plus qu'une béquille, un praticable de cet autre dans lequel il se perd, et c'est une éthique. Je ne pense pas que le refoulement secondaire suffise là à ce rapport en direct à l'Autre, au grand Autre, et je ne dis pas l'inconscient, bien sûr, à dessein, à ce savoir.

Et peut-être en passant pourrait-on poser la question de savoir si ce qui dans une passe peut être témoigné n'est pas quelque chose après tout de cette éthique, c'est-à-dire de ce qui n'a pas trait directement avec l'inconscient ; il ne s'agit pas de l'inconscient ; ce qui n'a pas pu se jouer, par conséquent, dans un transfert analytique, mais qui peut-être dans une autre configuration, dans une autre topologie, peut se témoigner. Ça ne pourrait pas se témoigner dans l'analyse, mais peut-être là quelque chose, dans cette mise en scène de la passe, peut se témoigner de l'ordre de l'éthique.

Dans cette perspective, (je veux dire la perspective de la sublimation dont je parle) peut-on assimiler la position de l'analyste et de l'artiste ? Est-ce qu'on peut dire que l'un et l'autre sont de cette façon là dans l'insu tous les deux ? Est-ce qu'on peut dire que l'analyste travaille, qu'il écoute et qu'il interprète, directement, dans un rapport en direct (dont il est exclu naturellement en tant que sujet) au champ de l'autre ? Est-ce qu'on peut dire ça ou bien est-ce que justement les différences là entre l'artiste et l'analyste s'imposent ? Je reprendrai la formule de Petitot qui définit l'analyste justement en disant qu'il extorque au réel un morceau d'écriture ; à partir des termes que je viens d'employer, il y a là effectivement un rapport direct au savoir de l'autre, au savoir réel, c'est-à-dire peut-être à ce que vous appelez l'insu. Mais, ajoute Petitot, l'analyste extorque au réel un morceau d'écriture, qu'il constitue après coup en réseau. C'est là que l'on touche peut-être à ce qui serait le propre, l'essence de l'analyste : de par sa structure, quelque chose de ce rapport à l'autre lui serait possible, mais en même temps il y aurait je ne dis pas possibilité ou apprentissage (je n'y crois pas) mais nécessité structurale de sa part à ce que, ce bout de réel, il le théorise, il en fasse une raison.

Alors quelle est sa structure pour que ce soit cela ? Et s'il en est ainsi, la distribution de ces signifiants originaires, je veux dire de ces signifiants refoulés d'emblée dans les générations, dans les lignées, dans l'histoire, est-ce qu'elle est la même que celle de l'artiste ?

Je laisse la question ouverte. Je crois

que la question peut nous permettre de serrer de plus près, par différenciation, ce que serait la structure de l'analyste. Mais mettre l'accent sur cette distribution des signifiants primaires, c'est s'avancer beaucoup je crois ; c'est très risqué, parce que cela revient en quelque sorte à dire qu'il y a des gens qui ont des structures d'analyste, qu'il y aurait quelque chose dans la structure, au départ, qui ferait que l'on puisse être analyste. Et, si je puis dire, on pourrait dire qu'au XXe siècle et pas à un autre moment, des gens sont nés avec cette distribution là et cette sorte de refoulement qui leur permet d'être analystes.

Alors, si ce que je dis là est tant soit peu vrai, il n'y a pas à proprement parler de transmission de la psychanalyse ; il y a des rencontres ; il y a des rencontres bien sûr ratées entre personnes qui, depuis toujours, avant qu'elles naissent si je puis dire, étaient comme ça, pouvaient, si un certain décapage se produisait (je reprends un terme de Michel de Certeau) fonctionner comme analystes.

Ce que j'avance là m'a paru prêter tellement à une sorte d'excès, de fausseté (c'est en quelque sorte une conception janséniste de la profession analytique, qui est tout à fait dangereuse à systématiser) que j'ai renoncé à le faire, et je vous la propose simplement à titre d'hypothèse.

DIANE CHAUVELOT : — S'il m'est venu cette idée de comparer l'analyste et l'artiste, de les mettre dans le même sac, c'est que je les situe tous deux par rapport à l'inconscient.

La particularité de l'analyste, c'est que, l'inconscient, il en connaît l'existence, il le sait, alors que pour l'artiste, cela ne fait pas partie de son savoir. J'ai d'ailleurs assisté à l'interview d'un peintre, je crois que c'était Masson, qui a dit : «A partir du moment où un artiste sait, il est foutu.» Cela entrait tout à fait dans mes vues, à savoir que ce dont il s'agit au niveau d'une expression artistique comme au niveau d'une interprétation, c'est le même plan que le mot d'esprit, c'est-à-dire c'est une formation de l'inconscient. C'est ce sur quoi vraiment je pivote ; je me casserai peut-être la figure, mais je m'y sens tellement confortable que ça me paraît stable.

J'ai écrit : de tout temps il y a eu des interprètes avant nous ; ces interprètes là ne connaissaient pas le règne de l'inconscient, alors que l'analyste le connaît. Mais en fait, quand il fait une interprétation, (de celles dont je disais tout à l'heure que tout d'un coup, elles font tout basculer, que ça change tout), ces interprétations là, je l'ai déjà avancé il y a plusieurs années, fonctionnent comme un mot d'esprit c'est-à-dire qu'elles sont dites avant d'être conçues. On dit quelque chose et puis on se dit ensuite «Qu'est-ce que j'ai été raconter là !» et à la réflexion on s'aperçoit qu'effectivement c'est fondé.

Vous parliez des signifiants. Je ne pense pas qu'on les choisisse, puisqu'après tout on est l'effet d'une paire ordonnée de deux signifiants. Il en est de même pour l'artiste. Mettons dix peintres devant le même modèle ; ils feront dix tableaux différents, parce qu'ils auront choisi inconsciemment, malgré eux, par dessus leur tête, des signifiants différents pour chacun, des signifiants qui, pour chacun d'eux, entrent dans leur chaîne. Mais ce n'est pas un choix concocté, c'est une manifestation de l'inconscient.

Je veux dire que ce qui me frappe, c'est l'énormité de toute-puissance de ce savoir insu qui est le savoir de l'inconscient, en opposition à tout autre savoir, comme le savoir-faire. Le savoir-faire, ça se transmet très bien. On parlait du coordonnier ; le peinture aussi prend des leçons, il apprend la perspective, la valeur des rapports ; c'est des choses qui s'apprennent. Ce qui ne s'apprend pas, c'est ce qu'ils appellent, eux, le talent. Alors la question se pose : pour les analystes, leurs interprétations, ils n'apprennent pas à les faire. Elles viennent ou elles ne viennent pas.

Ne peut-on pas dire de l'analyste, qui

donne les deux ou trois interprétations, au cours d'une longue analyse, qui font tout d'un coup tout changer, ne peut-on pas dire qu'il a du talent ?

MICHÈLE MONTRELAY : — Je ne suis pas d'accord avec le mot de talent ; il ne faut pas tricher, il faut dire génie, à ce moment là ! Il ne s'agit pas du talent. Vous connaissez l'origine du mot «talent», c'est une monnaie. Ce n'est pas de cet ordre, me semble-t-il.

D'autre part je ne suis pas d'accord tout à fait avec (mais peut-être est-ce parce que sous les mêmes mots nous n'entendons pas des choses semblables) «insu de l'inconscient.» Vous parlez de ce savoir de l'inconscient qui arrive au moment de l'interprétation, au moment de ce trait d'esprit ou de ce trait de génie. Je ne suis pas sûre qu'il s'agisse d'un savoir de l'inconscient ; il s'agit d'un savoir de l'autre. Et ça a, me semble-t-il, le plus grand rapport avec ce savoir réel dont parle Petitot par exemple. C'est plus qu'un savoir inconscient. Parce qu'autrement il ne s'agit pas de signifiants primaires. C'est un savoir qui naturellement fait bord à l'inconscient mais qui renvoie à du donné, à quelque chose qui dépasse absolument la subjectivité, le désir de la personne de l'analyste. Or, qui dit inconscient dit désir. Il me semble que c'est en-deçà que ça se passe. Mais peut-être que par inconscient vous entendez cela ? C'est pour ça qu'il y a un certain destin, là, qui joue. Quand on parle de destin, on ne parle pas seulement de l'inconscient, on parle de toutes les données historiques qui précèdent un inconscient. C'est pourquoi j'ai parlé aussi de structure qui serait donnée, qu'il ne s'agirait pas d'apprendre ou de se transmettre.

C'est un peu forcé, ce que je dis là, mais ça amène à toutes sortes de questions.

MARC LÉVY : — Il y a quand même une différence entre la muse et le sujet supposé savoir. Et si ils participent effectivement tous les deux du mot d'esprit, l'après-coup n'en est pas le même.

Là, je ferai une parenthèse. Il y a quelque chose qui me gêne dans ce que tu dis, Diane, c'est le côté «il y a trois interprétations qui marchent», ou deux, ou une ; comme si ce n'était pas toujours la même chose qui travaillait, que ce soit dans une interprétation dont on puisse percevoir les effets d'après-coup dans un temps plus court, qui fasse plus d'effet, ou qui semble plus pris, pour l'analyste, dans la jouissance de l'autre, ça ne change rien, parce que ce qui est toujours travaillé, si cette interprétation a eu des effets, c'est parce que c'est toujours la même coupure. C'est la même coupure interprétative qui refend, qui travaille toujours le même rapport du sujet par exemple à la fonction phallique. C'est pourquoi je n'aime pas du tout ce que tu as dit, où il y aurait tout d'un coup un trait de génie. Le trait de génie n'est amené que par le travail sur la coupure interprétative, et ce que ce travail a transformé en l'analyste du rapport à la fonction phallique.

Il y a une autre question, que je voudrais poser à Jean Petitot. Le mathématicien qui résoud un paradoxe en trouvant une autre formule, par exemple Riemann posant sa double oreille pour résoudre un problème d'infini, effectivement change quelque chose. Il critique quelque chose sans faire de l'amalgame ni supposer un métalangage. Mais le sujet lui-même en est-il refendu, changé, subverti pareillement ? C'est ça le problème.

Ce que je me demande, c'est si ce qui se transmet, ce n'est pas simplement une façon de résoudre un paradoxe, ou une butée, une aporie. Mais le statut du sujet, ce qui est défini par l'après-coup, lui en est changé. Et je pense que c'est uniquement cette expérience là qui se transmet, c'est-à-dire la façon dont est pris le sujet à résoudre un paradoxe. Et c'est là, me semble-t-il, la différence avec l'artiste. Je ne pense pas qu'il n'en soit pas transformé. Quand Nicolas de Staël tentait de résoudre des problèmes de perspective, de lumière, de

toile vue à travers une vitre etc., dans son ratage et dans sa réussite, il en est changé. Mais il n'en est pas changé de la même façon, et c'est ce qui me faisait dire que la muse et le sujet supposé savoir, ce n'est pas pareil. Ça pose la question du statut de la *plus-une.*

DIANE CHAUVELOT : — Si j'ai avancé le mot de «talent» c'est parce que je parlais d'artistes. Dans notre domaine, on peut reprendre le mot cité dans le travail de Philippe Julien, sur lequel justement Freud butait : le tact. Il dit à Ferenczi : «Vous pouvez leur apprendre des tas de choses, vous pourrez leur apprendre toute la théorie, tout le savoir-faire ; mais il y a une chose que vous ne saurez pas leur apprendre, c'est le tact ; ils le trouveront ou ils ne le trouveront pas.»

DOMINIQUE POISSONNIER : — Est-ce que ce n'est pas l'articulation mathématique qui permettrait de déplacer un peu la façon de poser la question de la transmission de l'un à l'autre ? Vous avez remarqué justement que le savoir insu n'est pas d'une transmission transitive. Est-ce qu'il ne s'agirait pas d'une transmission du savoir insu vers quelque chose du savoir su ? Non pas que cela se résume, bien sûr, à cela, mais quelque chose s'en opère ainsi, c'est-à-dire une transmission non pas réellement strictement réflexive mais pseudo-réflexive, chez l'analysant, exigeant bien sûr que chez l'analyste se produise un remaniement, un travail parallèle, quelque chose chez lui aussi se transmettant ? Je veux dire qu'il y aurait là deux sortes de transmissions pseudo-réflexives qui se feraient en même temps, parallèlement, et la question de l'intermédiaire se posant, est-ce qu'il est indispensable qu'il y ait un intermédiaire ? Sans doute, mais de quel ordre est-il ? L'intermédiaire entre celui qui prétend occuper la position de transmettre quelque chose à celui qui recevrait. Il me semble que ce n'est pas de A à B que se passe la transmission mais, à l'intérieur de A, à condition que quelque chose se passe aussi à l'intérieur de B, et entre-deux, quelque chose venant, peut-être l'interprétation, à un certain moment, peut-être aussi sans doute d'autres interventions, le rapport à la théorie aussi étant là en jeu, mais déplaçant le problème du savoir insu au savoir su, sans une barrière aussi stricte entre les deux.

JEAN PETITOT : — J'aimerais moi-même intervenir et répondre à Diane sur cette opposition su/insu.

Dans cette opposition, le savoir est toujours rabattu sur le savoir universitaire en général. Mais ce qui est à mon avis mis de côté, ce sont les conditions de production singulières de ce savoir, c'est-à-dire si ce savoir est facile à transmettre, c'est parce qu'il est constitué d'une certaine façon, et cette facilité a pour corollaire une difficulté qui est celle de la production à l'intérieur de ce savoir.

Alors je pense que l'opposition dichotomique su/insu renvoie en fait à une opposition entre vraisemblable, que je situe du côté sémantique c'est-à-dire du côté imaginaire, et réel, avec un rapport vérité/réel.

Or, cette opposition dichotomique n'est pas topique ; c'est une opposition entré réel et imaginaire. Et ce qui lui manque, c'est l'aspect symbolique. Et, pour reprendre une élaboration de Jean-Michel Ribettes, je pense qu'il faut introduire là la notion de semblant. Le semblant est du côté du symbolique. Tous les discours qui sont devenus des discours universitaires sont des discours qui ont su élaborer un semblant, soit explicitement formel comme en mathématiques ou en physique, soit moins directement formel comme en philosophie.

Alors le problème, c'est qu'il y a une force spécifique du semblant, il y a une généalogie du semblant, et que je pense que toute trouvaille est une trouvaille qui permet d'écrire effectivement quelque chose du réel à l'intérieur d'un semblant. Le sujet s'en trouve transformé et remanié

pour autant qu'il met au travail ce semblant, et je dirai volontiers qu'il y a un rapport entre travailler un semblant et ce qu'on appelle la trouvaille. Et je pense qu'à ce niveau, les écrivains, les artistes comme les peintres, les musiciens, et les scientifiques sont confrontés à une situation exactement du même ordre. Il y a des trouvailles picturales qui, à mon avis, ont la force d'un théorème et sont exactement du même ordre.

En ce qui concerne la psychanalyse, le problème est qu'on se heurte immédiatement à un *vel* aliénant, à savoir que si l'on maintient l'irréductible de l'acte analytique, on est en général conduit au niveau théorique à vraisemblabiliser, et que réciproquement, si on se propose de faire travailler un semblant formel, on produit un effet ontologique nécessaire, que l'on pourrait peut-être appeler une falsification de l'acte analytique.

Je pense que la théorie analytique s'inscrit et se joue dans cette aliénation entre vraisemblabilisation et falsification par un semblant. Mais toute transmission réelle passe justement par le semblant. Et ce semblant est, comme le disait hier Rabant, dans une certaine mesure une destruction de la vraisemblabilisation, et donc en particulier une destruction partielle du code. Mais il n'y a qu'à l'intérieur d'un semblant qu'il peut y avoir un relais au niveau de la production.

J'en profite pour répondre à une question que m'avait posée tout à l'heure Marc Lévy à propos de mon rapport personnel de filiation à Thom.

Si je me suis proposé d'introduire la théorie des catastrophes dans le discours théorique de l'analyse, c'est parce que je pense que c'est effectivement un mathème naturel de la psychanalyse, et pour la raison suivante : c'est la première théorie qui a réussi à mettre en place de façon généalogique c'est-à-dire à l'intérieur du semblant apodictique que sont les mathématiques, une théorie du pouvoir effecteur de la singularité, singularité au sens géométrique, mais qui a quand même à voir avec le concept et la notion classique de singularité.

D'autre part, cette théorisation du pouvoir effecteur de la singularité donne lieu à la première (du moins que je connaisse) schématisation de ce qu'on pourrait appeler un niveau primaire de la grammaire, qui est occulté dans ce qu'on pourrait appeler son fonctionnement secondaire que décrit la grammaire formelle.

C'est en ce sens, c'est-à-dire pour autant qu'elle inscrit dans le semblant mathématique quelque chose qui relève d'une strate primaire de la grammaire, que cette théorie est, je pense — du moins c'est mon pari — un mathème naturel de la psychanalyse.

GUY LAVAL : — On a beaucoup parlé d'insu et d'inconscient. Je voudrais faire quelques remarques linguistiques sur les difficultés de cette transmission particulière qu'est la traduction de l'allemand au français. D'ailleurs il n'est pas étonnant que ce soit en ce qui concerne la psychanalyse qu'on trouve autant de ratés de traduction.

En allemand, Freud a employé un certain nombre de termes, soit à l'actif, soit au passif qui se retrouvent transmis dans le français sous la forme inverse, c'est-à-dire soit passif, soit actif. Et justement, si on parle de *bewusst* et *unbewusst*, il faudrait remarquer qu'en allemand, Freud leur a donné une forme passive, alors que dans la traduction en français, cela se retrouve sous une forme active : conscient — inconscient.

E même Freud, pour le *Ich*, a employé le sujet, qui se retrouve en français sous une autre forme : le moi, qui n'est pas le cas sujet. Freud n'a pas employé le *Mich* ou le *Mir* par exemple.

Il me semble que c'est une des formes particulières de la transmission, la traduction

de l'allemand au français, qui a eu énormément de ratés ; ça devrait quand même nous faire réfléchir. Normalement on sait faire une bonne traduction. Mais en analyse, il s'agit aussi de la transmission, et cela s'est souvent extrêmement mal passé.

JEAN PETITOT : — Un problème effectivement, c'est que dans *insu* et dans *inconscient*, la négation est sans doute une négation privative.

Avant de clore le débat, est-ce que Jacques-Alain Miller, qui nous a fort amicalement permis de publier ces textes, veut intervenir ?

JACQUES-ALAIN MILLER : — J'aurais beaucoup de choses à dire de ces textes, mais je ferai une objection un peu massive à Diane Chauvelot concernant son usage de la logique épistémique, de cette logique supposément du savoir ; l'objection suivante pour qu'elle y réponde — je dis qu'elle est massive, préliminaire : au fond, est-ce que ça n'est pas un abus que d'assimiler si peu que ce soit le savoir au sens de Lacan et le *knowledge*, (parce que là au fond le mot est anglais) de Hintikka ? Ce mot figure dans le livre qui a répandu la logique épistémique, qui est *Knowledge and Belief*.

Un des problèmes de la langue anglaise, c'est qu'il n'y a pas, dans cette langue qui est pourtant plus riche que la nôtre, moyen de faire une différence entre savoir et connaissance. C'est tout de même quelque chose de tout à fait étrange, qui pose des problèmes très délicats par exemple à la traduction des textes de Lacan en anglais. Le mot de «méconnaissance» par exemple demande toujours des notes. Ça devrait passer d'une langue à l'autre comme si c'était un mathème. On a le même problème avec le mot de «jouissance», etc...

On pourrait dire — j'emploie ce temps parce que ça n'est pas une objection qui doit empêcher de faire le travail que vous avez fait, au contraire — que c'est un abus que de prendre ce *knowledge* pour le savoir au sens de Lacan, et que cela vous conduit à cette distinction et à tout construire sur le su et l'insu, alors que précisément Lacan obtient un certain nombre d'effets en conservant le même mot sans qualificatif pour des types de savoir très différents. Je veux dire qu'en gardant une très grande polyvocité au terme de «savoir» (et c'est un effet du style de Lacan qui est très bien relevé par Petitot au début de son texte). Lacan obtient des effets qui se trouvent peut-être un peu annulés par une typologie.

Mais je serai plus précis encore sur un point : au fond, pour Hintikka, le *knowledge*, c'est une modalité ; je veux dire que c'est au même rang que *j'aime, je désire, je doute, j'ai l'impression que* ; c'est-à-dire toute cette suite qui s'appelle (je crois que c'est Russell qui a baptisé ça, ou peut-être l'expression est encore antérieure) les attitudes propositionnelles.

Donc la logique épistémique fonctionne avec un savoir qui n'est qu'une attitude subjective, au sens de la subjectivité qu'est capable d'élaborer une tradition, spécialement dans la langue anglaise.

Voilà ce qui me paraîtrait au départ faire obstacle à l'entreprise d'un de vos articles.

DIANE CHAUVELOT : — Bien sûr, mais la logique de Hintikka est la logique du *je sais*. Il y a aussi une logique du *je crois*, et on aurait pu faire une logique du *j'aime* ou du *je désire*. D'où mon impulsion, en étudiant la logique du *je sais*, à me dire : qu'est-ce que ça donnerait une logique du «je sais sans savoir que je sais» ?

Il est bien évident que j'étais dans une situation délicate, mais cette hypothèse est la même que celle de cette dichotomie du su et de l'insu. Ce n'est pas du tout qu'on y est arrivé. Mais l'hypothèse de départ, la première fois qu'on s'est vus avec tous les autres était celle-ci : si l'on faisait cette distinction... J'avais proposé un schéma divergent, avec d'un côté «je sais» et de l'autre «je sais sans savoir que je sais.» C'est l'hypothèse dont on est partis.

Que, après un an de travail, on soit là à trouver quantité d'objections contre, cela

montre simplement d'une part qu'on y a travaillé, et d'autre part que l'hypothèse était féconde. C'est tout ce qu'on peut lui demander.

J.A. MILLER : — Je dois dire d'ailleurs que les objections que je peux faire sur les attitudes propositionnelles comme fondement d'une épistémologie, ce sont les objections que fait Karl Popper par exemple. Popper a une idée qui voisine avec celle du symbolique au sens de Lacan, puisqu'il parle du troisième monde épistémologique ; et il essaie de faire réfléchir les logiciens sur : quels seraient les effets sur le savoir de la disparition des bibliothèques par exemple. Ça révèle au fond la matérialité du savoir, qui le rend tout à fait hétérogène au savoir comme attitude propositionnelle de la logique épistémique. Il insiste là sur sa matérialité, et sur ce troisième monde dont on pourrait dire que c'est un nom approché du symbolique.

L'objection que je fais est donc en quelque sorte une objection classique, et elle ne met pas du tout en cause ce qu'on peut apprendre en passant outre.

DIANE CHAUVELOT : — Je rappellerai seulement que Gide a écrit «Quand donc aurons-nous brûlé tous les livres ?»

MARIE-CLAIRE BOONS : — Je voulais juste poser une question, à laquelle je ne demande pas nécessairement que Petitot réponde ; et à partir de ce que vous avez dit ici, parce que je n'ai pas eu le temps de lire votre texte : quand vous dites que d'une certaine manière on va de semblant en semblant, dans la mesure où chaque champ de connaissance se fonde sur une forclusion, c'est-à-dire sur quelque chose qui tombe, qui échappe, est-ce qu'on ne pourrait pas dire que ce qui se transmet, c'est justement la reprise de ce qui est forclos dans celui qui a par exemple fondé le champ, et que cela fonderait justement le fait que toute transmission se fonde dans une critique et une reprise du tu précédent ?

JEAN PETITOT : — Je suis tout à fait d'accord. Cela rejoint d'ailleurs ce que disait Michèle Montrelay tout à l'heure.

Nous pouvons peut-être arrêter le débat.

TABLE RONDE

SUR LES EFFETS DE TRANSMISSION DE LA PSYCHANALYSE PAR L'ASSISTANCE DE PSYCHANALYSTES EN FORMATION À LA CONSULTATION DE TROUSSEAU

AUTOUR DE FRANÇOISE DOLTO

FRANÇOISE DOLTO : — Nous nous réunissons ici pour parler de ce qui a pu se transmettre aux participants de la consultation de Trousseau : savoir si la participation à une consultation où l'analyste se sent impliqué, visible, interpellé parfois par les participants, a une spécificité toute particulière pour la formation au métier de psychanalyste. Je dis «de psychanalyste» tout court, je ne dis pas de «psychothérapeute d'efants» ou de «psychanalyste d'enfants.»

Est-ce qu'il paraît souhaitable que quelqu'un d'autre reprenne ce mode d'autorisation au travail puisque maintenant la consultation de Trousseau est, pour moi, terminée ? Je l'assurais depuis 1940.

Quel moment, dans la formation du psychanalyste, est le meilleur pour assister à pareille consultation ? Est-ce que ceux qui y ont assisté et qui actuellement ne reçoivent pas d'enfants mais continuent à s'occuper d'adultes en ont tiré profit ? Est-ce que dans une consultation comme celle-là, dans un hôpital général pas spécialement dédié au «psy» mais aux souffrants quels qu'ils soient, il ne peut pas se produire davantage d'actes psychanalytiques vrais que dans les lieux où on s'y attend ? C'est une question que je pose. Est-ce que du fait que personne n'est en tiers avec ces familles, pas même une Sécurité sociale qui serait au courant de ce qu'ils y font (puisqu'il n'y a pas, comme on dit, de prise en charge, on y paie la consultation comme on le ferait à celle «pour les yeux», ou à la médecine générale) la différence avec le privé ne serait pas qu'on apprend là tout ce dont, en privé, on ne peut pas s'apercevoir : tout ce qui se passe, grâce à l'accueil, tout ce qui se passe en salle d'attente avant et après les séances — retour de l'analysant dans le social tout venant après avoir été dans ce social particulier du groupe d'analyste — est-ce que nous ne pouvons pas saisir comme enseignement ces retombées pour le sujet de la libération qu'il a eue dans la salle d'attente ?

C'est quelque chose que nous apprenons, alors que dans le privé, surtout quand on commence, on a du mal à comprendre quelquefois pourquoi les parents ne ramènent pas un enfant.

Là on peut le comprendre, on peut aussi y parer, grâce au fait qu'il y a d'autres analystes ; et puis il y avait Madame Arlette, qui depuis dix huit ans était à l'écoute de tout ce négatif, de tout ce bouleversement des parents, j'allais dire ce

bouleversement parfois tonique. Le fait même qu'elle les écoutât même si elle ne répondait pas en paroles, témoignant seulement d'un accueil à la souffrance des parents, est-ce que cela n'était pas très enseignant ? Je le crois. Quant au rôle joué par la présence d'autres analysés, il m'a paru, pour les névroses des enfants, être un extraordinaire «rapidisant» du travail. Pourquoi ? Parce que, me semble-t-il, je ne sais pas si ce sera l'avis des autres et nous en parlerons, le retour du refoulé pouvait se faire beaucoup plus facilement et également les interprétations touchant la vie sexuelle archaïque ou la vie sexuelle génitale, parce que des gens adaptés à la société étaient présents et n'étaient pas comme les parents, bouleversés qu'on ait mis des mots justes sur les affects ou sur les sensations correspondants. Je dois dire que c'est peut-être à cause de cela que malheureusement, pour beaucoup d'assistants, ces dernières années, il n'y avait presque plus d'enfants névrosés, que nous n'avions que des psychotiques et beaucoup, beaucoup d'enfants muets. Nous avons, par contre, eu l'extraordinaire bonheur de soigner des enfants de quatre à dix-huit mois, enfants de l'Assistance publique, psychotiques qui guérissaient de leur psychose et entraient dans la communication et la joie de vivre de l'adoption possible au lieu de n'avoir pour perspective que celle de l'hôpital psychiatrique à vie.

Je voulais faire un petit historique après que vous ayez regardé le tableau qui montre l'espace de la consultation ; maintenant, je vais vous raconter dans l'historique ce qu'il était auparavant.

*

En 1940, mort de Pichon chez qui j'étais : c'est chez Pichon, à Bretonneau que j'ai travaillé pendant deux ans, j'y ai fait ma thèse : «Le Complexe de castration : Psychanalyse et pédiatrie.»

Pichon avait une maladie cardiaque et il avait deux fois par an une crise d'asystolie qui risquait de le faire mourir. Aussi y avait-il un engagement secret entre Pichon et Cathala qui faisait que Cathala lui avait dit : «Tous tes internes ou tes assistants peuvent compter sur moi, je m'en occuperai». Grâce à quoi Pichon pouvait avoir des internes à qui il disait cet engagement ; ils n'étaient pas laissés pour compte s'il devait arriver à Pichon, Médecin des hôpitaux dans un service d'enfants, de mourir, ce à quoi il s'attendait deux fois par an.

Je ne le savais pas, j'ai été confoquée par téléphone, par Cathala qui m'a dit : «Vous étiez psychanalyste chez Pichon, je vois ça, il vous faut un petit confessionnal, mais où ça ?» Je lui ai dit que je voulais, si c'était possible, la consultation de la porte pour ces troubles fonctionnels qui se répètent sans cesse, qui font les patraqueries, ces troubles fonctionnels ambulatoires qui ne font pas interner à l'hôpital, prendre à l'hôpital des enfants mais qui gâchent la vie des parents et des familles.

A ce moment-là le professeur Lainé qui avait repris du service parce que c'était la guerre, qui était très interessé parce qu'il était un ami de certains des premiers psychanalystes, m'a accueillie en me disant : «Vous allez où vous voulez». Il n'y avait qu'un déshabilloir à la consultation de la/porte. Cela a été extrêmement intéressant. En 1941 j'y étais depuis quelques mois, Rouard qui était le responsable de la consultation de neuro-psychiatrie qui s'appelait à ce moment-là : *Maladies héréditaires, syphilis,* est passé à la consultation de la porte pour me dire bonjour ; il me voit et me demande si je ne pourrais pas venir l'aider car il était débordé de cas neurologiques, de tout : débiles, pisseurs au lit, — ça fait toujours très peur aux neuropsychiatres parce que c'est très long. Il me demande si je veux venir ; j'ai dit oui, volontiers, j'ai continué à la consultation de la porte une fois et chez lui une autre fois ; ensuite je n'ai fait que rester avec lui.

Où est-ce que cela se passait comme

espace ? Dans un petit office de 2 mètres 25 de large sur 4 mètres de long avec des vitres peintes en bleu parce que c'était la guerre, une petite table d'un mètre sur 50 cm, trois chaises, une pour moi, une pour le parent éventuel, une pour l'enfant ; si les deux parents étaient là, ce qui était rare, parce que les pères n'étaient pas là, l'enfant restait debout. Puis, toutes les trois à quatre minutes entrait un infirmier qui ne nous dérangeait pas physiquement, qui était dans la partie laissée par nous, où il déversait les paquets de linge sale venant de l'hôpital ; c'était tout à fait la place : le déshabilloir et le linge sale !

En tout cas, ça marchait très bien. Mais voilà que les infirmiers, avec la fin de la guerre, ont trouvé très désagréable de ne pas pouvoir fumer un peu, se reposer et bavarder de leurs potins dans ce petit lieu où ils pouvaient se rencontrer ; ils ont demandé qu'on libère cette petite pièce dans laquelle j'étais.

A ce moment-là le Dr. Rouard m'a accueillie derrière un paravent de la même salle dans laquelle, lui, travaillait. C'était la même chose, petite table, pas de chaises : on les prenait si les parents venaient, ils restaient debout parce qu'il n'y avait pas assez de place, ça marchait très bien...

En 1944, donc, j'étais derrière ce paravent. J'y suis restée jusqu'en 1946, date à laquelle le Dr. Eyck est arrivé et m'a demandé si j'accepterais de venir un autre jour puisqu'on en avait la possibilité, étant donné qu'il y avait moins de syphilis, c'est-à-dire moins de jours occupés pa. 'es médecins pour les maladies héréditaires, qu'il y avait un matin libéré, si je pouvais venir ; c'est ce que j'ai fait ; à partir de ce moment-là j'étais dans une pièce ; à ce moment-là je ne voulais pas un grand bureau séparé de l'enfant ; j'étais dans une pièce où il y avait une table carrée, les assistants peu à peu puisque ce n'est qu'en 1955 qu'il y a eu un début d'assistance. Pourquoi ? Parce que moi je me trouvais à un tel poste de découverte, quotidiennement, des effets de l'inconscient que je me disais : — Ce n'est pas possible qu'il n'y ait que moi pour profiter de ces leçons extraordinaires que nous donnent ces enfants, ces parents ces familles et le jeu de l'inconscient ; c'est là qu'on peut découvrir ce que c'est que la psychanalyse. Et les premiers qui sont venus ont été — nous en avions parlé avec André Berge — Mme Williams, puis les deux This, peut-être d'autres personnes dont je ne me souviens pas ; au début, il n'y avait pas Mme Arlette, l'extraordinaire Mme Arlette qui était vraiment une psychanalyste, elle ausi, qui était à l'accueil. Il y avait d'autres surveillantes qui faisaient du mieux qu'elles pouvaient mais qui véhiculaient un négatif inconscient et très conscient sur ce mode de travail qui mettait les parents tellement en difficulté ! Dans un hôpital d'enfants, à ce moment-là, un enfant pouvait ramasser sur le trottoir de Trousseau qui il voulait pour entrer à l'hôpital, mais le concierge n'avait pas le droit de laisser entrer un enfant qui n'était pas accompagné par un adulte ; d'où des choses absurdes : quand une mère était tellement terrorisée de monter à la consultation, elle demandait à une personne de passage de venir avec son enfant et, elle, elle l'attendait à la porte de l'hôpital, tellement elle était phobique de me rencontrer ; et elle écrivait : «Vous faites tellement de bien à ma fille, mais moi, vous me rendez malade ; alors je vous envoie ma fille et je reste dehors.» Et l'infirmière, entendant ces choses qui l'escagassaient un peu, avait quelque chose qui me permettait pas aux parents de s'exprimer vraiment. A ce moment-là, This et Muriel Cahen sont venus à mon secours en disant : «On va faire un groupe de mères» — et de pères, s'il y avait des pères qui venaient — ils ont travaillé d'une façon parallèle en faisant un groupe de mères à côté dont d'ailleurs ils ont communiqué la recherche qu'ils en avaient faite ; mais ce groupe de mères — je ne sais pas si This me démentira — n'a pas duré très longtemps d'autant plus que

Mme Arlette arrivant, le négatif des mères s'est tellement vite épongé avec elle, aussi bien d'ailleurs que le positif parfois quand c'était moi qui essuyais le négatif, parce que c'était ce jeu qui se faisait entre Mme Arlette et moi, que finalement il n'y a plus eu de groupe de mères. Il y avait par contre, d'autres psychanalystes qui travaillaient dans les autres bureaux — un en haut et un en bas — et les parents qui avaient besoin de parler pour eux-mêmes, ce qui ne les empêchait pas de venir me parler pour leur enfant, s'ils avaient quelques minutes, s'ils avaient quelque chose à dire, ces parents pouvaient aller parler à un autre analyste ; c'est ce qu'ils faisaient. Voilà l'historique.

*

Peu à peu, l'anamnèse n'accompagnait plus les enfants, mais jusqu'en 1965, les enfants qui venaient avaient déjà leur anamnèse faite, c'est-à-dire qu'une psychologue de l'hôpital Trousseau interrogeait les parents, en suivant d'ailleurs depuis au moins quinze ans un plan que je leur donnais ; il y avait ainsi des renseignements et des dates sur la vie de l'enfant et les principales raisons pour lesquelles les parents venaient. J'ai trouvé cela d'ailleurs important parce que lorsque dans un premier interrogatoire on laisse venir la parole, on n'a pas l'histoire dans le temps et dans les espaces successifs où l'enfant a passé. Cette histoire dans le temps et dans les espaces, les parents peuvent très bien la dire à une psychologue qui n'entend pas l'inconscient et ce sont des repères très importants.

En plus c'était accompagné obligatoirement de tests de Binet-Simon : cubes de Kauss et parfois un test projectif. Ce qui se passait à ce moment-là c'est que je commençais par recevoir les parents et les enfants, en disant : «Savez-vous ce que c'est que les tests ?» C'était un petit examen ; mais je ne donnais pas aux parents un autre résultat que : «Il a été très bon aux tests» ; c'est à l'enfant, la première fois qu'il venait seul, que je donnais les résultats de ces tests en lui expliquant toutes ces questions et les réponses ; je parle des enfants névrosés parce qu'à cette époque-là je n'avais que des enfants névrosés. Par les réponses à ces tests, c'était extrêmement intéressant de voir cet enfant confronté au miroir des réponses qu'il avait données à quelqu'un ; il semble qu'à partir de ce moment-là il se sentait déjà pris comme un sujet alors qu'il s'était vraiment senti l'objet du questionneur ; il était d'ailleurs très patent que des tests qui quantitativement étaient mauvais représentaient une intelligence parfois tout à fait différente de celle prévue ; mais comme ce n'était pas notable, qu'on ne pouvait pas le noter, cela faisait un enfant soi-disant à Q.I. inférieur, de même qu'un psittaccique qui avait déjà passé plusieurs fois des tests pouvait répondre bien surtout en ayant vu les autres répondre avant lui.

*

Maintenant ce n'est plus comme ça ; les gens arrivent ; dans la salle d'attente, comme cela se passe-t-il ? «Qui veut venir ?» Et vient qui veut, les deux parents, l'enfant ; pourquoi viennent-ils ? Qui souffre ? Les détails de l'anamnèse sont repris, ils ont tout de même donné une histoire à Mme Arlette et cette histoire est reprise quant aux relations affectives de l'enfant avec les grands-parents, avec la fratrie, avec les cousins dont nous avons les dates de naissance.

L'interrogatoire préalable comprend si on a eu le temps de le faire, sinon ça se fait après, toute l'histoire de la famille, la fratrie des parents, et la date de naissance et de mort éventuelle des personnes de la famille, les déménagements, la chambre de l'enfant, où elle se trouve maintenant après avoir été où, les relations actuelles, travail du père, travail de la

mère. A ce propos, les détails concernant l'autonomie de l'enfant, pour ses besoins, pour son habillement, pour son travail scolaire, son rangement etc. et l'autonomie par rapport à la mère, au père, à un frère ou à une sœur. A ce moment-là, tout ce que disent les parents est redit par moi à l'enfant ; c'est surprenant de voir un enfant qui paraît absolument inerte, à partir du moment où les mêmes paroles qui sont dites par les parents qu'il n'entend pas — ou il fait comme s'il ne devait pas les entendre — à partir du moment où c'est dit à sa personne, immédiatement il se sent devenir un sujet et il s'intéresse ; il s'intéresse parfois au point de sortir alors qu'il restait comme une chose entre eux deux ; cela n'a aucune importance, car lorsqu'il revient je lui dis ce qui a été dit le concernant.

La plupart des parents sont envoyés par des instances scolaires ou de la Sécurité sociale ; quand ce sont des instances scolaires, ce sont généralement de très attentifs maîtres ou de très sensibles maîtres, qui ne supportent pas cet enfant ou au contraire, qui sont très attentifs à lui et qui sont au bout de leur rouleau pour inventer une pédagogie qui pourrait servir à cet enfant. Je réponds donc une lettre à ce tiers (il a très bien fait d'envoyer cet enfant) en lui demandant de n'avoir avec lui, à partir de ce jour (et je lis cette lettre devant l'enfant et devant les parents) aucun égard particulier, de le traiter comme tous les autres.

Quelquefois revient une demande de conseils à laquelle il est répondu : Tout ce que vous ferez de votre cru sera très bien, ce n'est pas ça qui entre en jeu dans le traitement ; le traitement de l'enfant, s'il y en a un, se continuera, vous faites bien et vous faites ce que vous pouvez.»

C'est très intéressant parce que j'ai vu des enfants qui étaient enfants martyrs, de deux ou trois maîtresses successives qui n'avaient jamais été sadiques avec aucun autre enfant, et ne l'étaient qu'avec celui-là ; c'était cet enfant-là qui provoquait ; à partir de cette parole cela devenait complètement différent.

Maintenant le père ; quelquefois il n'est pas venu et je dis que si les parents veulent revenir j'aimerais voir le père. Je m'adresse à l'enfant en lui disant que ce n'est pas seulement à sa mère de dire au père de venir, que si, lui, tient à être aidé, il fera comprendre à son père qu'il faut qu'il vienne car on ne pourra vraiment commencer à travailler que si j'ai vu son père ou au moins qu'il ait téléphoné ou qu'il m'ait écrit.

Voilà le premier entretien après lequel il n'est jamais dit aux parents de revenir obligatoirement ; «Vous réfléchirez avec ce qui s'est dit ; vous reviendrez ou pas.» S'ils reviennent, il n'y a pas davantage de séparation de l'enfant des parents ; jamais de séparation de l'enfant des parents à moins que lui-même ne veuille pas venir quand les parents sont là et que, quand ils sortent ce soit lui qui entre. A partir du moment où l'enfant veut venir seul, il y a, depuis une dizaine d'années maintenant, la demande du paiement symbolique dont on a tellement parlé pour donner des avis si divergents.

Il y a une seule sorte de conseil, et c'est un conseil qui concerne l'oralité ; quand un enfant vient pour anorexie mentale — cette anorexie des enfants qui ne sont pas des nourrissons et qui sont de *petites* anorexies puisqu'ils vivent très bien, qui sont surtout un lien angoissé, relationnel, complice avec la mère — là, la seule chose que je demande : j'écris une ordonnance que je lis : «L'enfant mangera aussi peu, autant ou pas du tout de ce qu'il y a comme portion prévue pour lui, et pas de plat à côté ; mais s'il y a du pain, pourquoi pas en dehors des repas.»

Ceci est dit à l'enfant et je dis à la mère : Ce ne sera qu'un temps, c'est pour observer, huit jours, quinze jours, au maximum. Je demande alors à la mère, tous les jours, d'écrire du matin au soir ce que l'enfant a pris ; quelquefois les parents n'y arrivent pas ; d'ailleurs je le leur dis : «Vous n'y arriverez peut-être pas, vous vous amusez tellement à vous faire la guerre avec la nourriture ; mais si vous y arrivez,

c'est comme cela que nous pourrons commencer à y arriver pour les autres choses qui ne vont pas.»

Je ne sais pas s'il y en a ici qui se souviennent, Mme Arlette pèse l'enfant ; la fois d'après, quand ils reviennent l'enfant est pesé, Mme Arlette vient me dire tout bas le poids, il a toujours pris du poids ; or, le papier de la mère qu'elle a écrit à tous les repas avec des points d'exclamation : «Il n'a pratiquement rien mangé». Et ce «rien mangé» lui a fait *prendre* du poids alors que parfois elle s'est même ingéniée à lui mettre des chaussures plus légères qu'il n'en avait pour bien me montrer... *(Rires)* Nous savons d'avance maintenant ce qui va se passer : la mère va arriver, on va lui dire le poids de l'enfant, et elle va faire une colère avec des larmes ; c'est toujours ça : une colère et une engueulade en disant : «Alors, ce n'est pas la peine de s'en occuper, si moins on s'en occupe mieux ils vont...»

C'est le seul point où je donne un conseil pour mettre l'enfant dans des conditions de possibilité de parler en son nom puisque son lien à la mère, son lien oral ne permettait pas qu'il y ait un travail interrelationnel qui se décide.

Pour ce qui est des soins : torchage, coucher, déshabiller, laver, etc., j'en parle, mais cela ne constitue pas des conseils, je dis que cela fait partie de l'ensemble du langage qui n'est pas encore assez libéré par que l'enfant soit comme les autres citoyens de son âge.

*

Vous savez que j'avais demandé à toutes les personnes qui avaient été à Trousseau si elles voulaient témoigner par écrit. J'ai reçu une trentaine de lettres dont je vous donnerai des extraits ; je remercie tous, toutes ces personnes qui ont fait ce travail qui a été pour elle très important : *Nancy Elisabeth Beaufils, Jean-Jacques Bouquier, Simone Bourgès (Chartres), Alain Campagne (Le Vésinet), Nicole Cerf-Hofstein, Renée Comte-Fraysse (Lyon), Annie Cordié (Sceaux), Jacqueline Couverchel (Montgeron), Marie-Emmanuelle Didier-Weill, Janine Fournier, Eddie Fride, Micheline Glicenstein, Gérard Guillerault, Liliane Ickowicz-Zolty (Vincennes), Didier Juston (St-Quentin), Thérèse Delafontaine, Jean Lauff (La Queue en Brie), Nicole Leguen Pelissier (Golfe Juan), Marianne Lieberherr-Monnet, Jean Lombardi, Anne Louvel, Françoise Petitot, Brigitte Petit-Monsaingeon, Jacques Robinet, Hélène Sadoul, Gracia Saragossy (Amérique du sud), Gérard Séverin, Marc Thiberge (Toulouse), Bernard This, Claude This.*

Ceux dont je n'ai pas dit d'où ils sont, sont de la région parisienne.

D'autres m'ont écrit, mais pas vraiment un travail ; je les remercie tous de ce concours à cette Table Ronde.

D'ailleurs pas mal de ceux qui sont ici parleront après moi. Je vais donc vous résumer un peu ce que ces personnes m'ont envoyé comme témoignage ; il me semble qu'il en ressort d'abord le sentiment d'avoir été mis le pied à l'étrier dans son métier ; puis, chez des gens qui avaient déjà pas mal de théorie tout d'un coup la mise en acte de quelque chose qui les cognait au corps et qui raccrochait ensuite à une théorie qui n'avait été que cérébralisée, qui pouvait à partir de ce moment-là, s'éclairer de l'inconscient vécu dans le corps.

*

Eddie Fride m'a écrit en montrant tout ce qu'il y avait d'important dans cette consultation, dans sa pratique, l'espace et le temps ; je ne reprends pas ce qu'elle m'a déjà dit puisque je vous en ai déjà

parlé tout à l'heure ; elle assure maintenant avec Guillerault la continuation de la psychanalyse à Trousseau et je lui en suis bien reconnaissante.

Janine Fournier m'a écrit des choses importantes mais elle me dit que cela a touché pour elle, d'une façon très importante, la possibilité de faire son deuil d'un analyste qui était décédé et dont elle n'avait pas pu faire le deuil. Je crois que c'est très important parce qu'avec les enfants nous touchons sans arrêt des deuils à faire et constamment les enfants, surtout les psychotiques, sont dans des pulsions de mort et sont remués jusqu'à parfois dénier leur pulsion de vie. Ce qui l'a aussi intéressée c'est l'écart qu'il y avait, comme vous le voyez ici : mon corps ne peut pas prendre contact facilement avec le corps de l'enfant, il faut vraiment qu'il arrive à se faufiler derrière la table pour venir vers moi ; la seule chose qui se passe c'est parfois de donner des coups de pied soit dans la table ou à la recherche de mes jambes ; ces coups de pied, chez beaucoup d'enfants, sont le début de la communication entre nous puisque je dis : «Ton pied droit a dit bonjour à ma jambe gauche.» C'est ainsi que commence, chez beaucoup d'enfants muets le contact à ma personne. Mais elle disait que ce recul du corps créait un espace symbolique entre l'analyste et celui qui est en face, une coupure qui permet une parole même si elle ne s'articule pas ; c'est une parole implicite qui fait langage par des mimiques justement par des gestes qui peuvent se parler et auxquels on peut donner valeur de signifiant de la recherche de l'autre dans un espace qui n'est pas cet autre aujourd'hui, mais qui est un autre qui a été trop souvent perdu sans parole quand l'enfant avait été éloigné de sa mère, qu'il avait perdu les possibilités du pont de la parole.

Bouquier et Séverin ont parlé : après Trousseau, c'est dans un après-coup qu'on peut formuler les interrogations qui sont les vrais effets de la formation.

Tout ce dont je vous parle ce sont des lettres et non des topos faits exprès ; cela m'est écrit pour que je puisse m'en servir. On se pose des questions et heureusement on a la déception de ne trouver aucune réponse toute prête aux situations auxquelles vous étiez confrontés.

Ces questions sont difficiles à formuler puisqu'elles s'articulent du lieu d'une consultation.

«La présence d'analystes modifie la pratique de F. Dolto» — c'est d'ailleurs moi qui le dis — ; cette présence modifie la pratique en ce sens qu'elle m'oblige à diminuer le temps du silence ; à cause de la présence de beaucoup de personnes, je suis obligée de garder un contact phonématique et parlé avec les enfants un peu plus que chez moi.

Ils se posent des questions qui sont : «Est-ce que F. Dolto ne privilégie pas trop des faits historiques réels, datés plutôt que des signifiants de l'enfant et de sa famille tels qu'ils apparaissent dans l'*ici* et le *maintenant* de la relation transférentielle ?»

Ils ont raison, mais, ils l'ont bien remarqué, c'est au départ des traitements, une manière de poser à l'enfant en lui parlant comme sujet tous les signifiants qui ont entouré son être dans l'espace chaque fois qu'il a été devant un médecin ou une personne qui posait des questions sur son habitus bizarre. Donc, tout ce qui lui est dit c'est au départ et en même temps, la mémoire de ce qui est arrivé quand il le rejoue ensuite dans le transfert. Mais nous le verrons, je ne dis jamais que «c'est ça qui est arrivé», «c'est ça qu'on dit qui est arrivé mais toi seul tu sais ce que toi tu as vécu à cette époque-là, mais tu as entendu ces mots-là.» Ce qui a été ressenti par l'enfant dans un climat familial de non-parole doit-il lui être communiqué par l'analyste ? Quelle place prend alors celui-ci ? Ce climat de non-parole à lui est un climat de parole qu'il entend fort bien dès qu'il est dans la pièce à côté et qu'il a entendu dire par ses parents, faisant semblant qu'il n'entendait pas, à tout un chacun ;

c'est pour ça que je le lui redis. N'y a-t-il pas plutôt à pointer un dire de l'enfant laissé ainsi dans un mi-dire à partir duquel l'enfant construira sa propre histoire, son propre mythe ?

Bouquier et Séverin donnent un exemple : Geneviève fait de la pâte à modeler.

Geneviève : «C'est un beau gâteau aux poires.»

Dolto : «Tes parents étaient-ils des poires ?»

Pourquoi une telle intervention plutôt que reprendre le signifiant : *gâ-teau, gars-tôt,* que d'ailleurs F. Dolto reprendra plus tard : «Tu aurais voulu être un fils, une fille pas infirme...»

«Quelle place F. Dolto accorde-t-elle à l'analyse du contre-transfert ?» Donc, eux se demandent si c'est une bonne chose : et je dois dire que moi je n'en sais rien, et quand ils disent : «Quelle place F. Dolto accorde-t-elle à l'analyse du contre-transfert ?» je dois dire que, pour ma part, je ne crois pas que je puisse parler de contre-transfert. Un contre-transfert, c'est un contre-transfert de sujet et je dois dire que quand je suis en position d'analyste je ne me sens pas du tout sujet, je suis analyste et j'ai un transfert d'analyste ; je ne crois pas que j'ai un contre-transfert, mais c'est aux autres de le savoir ; j'ai un transfert d'analyste, je veux comprendre ce qui m'est dit, d'ailleurs, je le dis à l'enfant : «Je n'ai pas compris ce que tu voulais me dire aujourd'hui, par exemple, mais nous essaierons la prochaine fois.»

Je vous ai parlé de l'après-Trousseau parce que voilà ce qu'ils me disent : «Avant Trousseau, ça paraissait un mythe extraordinaire, on raconte des petites histoires qui se passent, des petits miracles qui se passent mais en les faisant rebondir n'importe comment ; sous des formes diverses se véhicule la même idée d'un échange de paroles qui ouvre une dialectique faisant lien, sens, entre le corps souffrant de l'enfant et l'histoire de la famille.» C'est vrai, ce n'est pas comme dans le mythe mais c'est vrai parce qu'il y a aussi du mythe dans la vie de tous et il y a bien échange de paroles — disent-ils — activité de l'analyste qui va à l'encontre de ce qui est généralement véhiculé de la neutralité, du laisser-parler de l'analyste, et pourtant — disent-ils — «ce n'est pas du tout comme on s'y attendait avant, c'est toujours tout à fait particulier à cet enfant, à ces parents-là et à cette histoire.»

Ils ont aussi pendant — ça, c'était avant — été très frappés et frappés en eux-mêmes de cette attention active qui était la mienne alors qu'ils pensaient plutôt qu'on devrait avoir une attention flottante ; et c'est vrai que j'ai une attention active comme dans cet exemple de la pâte à modeler de Geneviève.

Mais à Trousseau ils s'aperçoivent aussi du facteur temps de la cure, facteur que le mythe éludait, tout le temps de séance avant qu'une chose soit dite qui fait alors acte psychanalytique mais qui se préparait, ils ont été intéressés par ce que je disais pendant le temps de ces tâtonnements où je ne comprends pas et où je dis au public qui est là : «Quand je ne comprends pas, alors je bombarde.» Ce qui est vrai : quand je ne comprends pas je lance des signifiants par rapport à ce que je crois comprendre, et quand je vois une mimique d'éveil alors c'est que ce signifiant-là était bien à sa place et autour de ce signifiant, je démarre une association.

Ils disent : «Nous pensons, d'après les mythes, arriver chez F. Dolto analyste omnipotente et au contraire nous voyons que c'est quelqu'un qui cherche, qui est questionnée, qui se questionne et qui même nous questionnait, nous, alors que nous ne comprenions pas non plus.» Mais l'enfant est pris là-dedans, il sait qu'il n'est pas compris et il sait que nous le lui disons.

Une autre lettre de quelqu'un qui avait été en analyse chez moi, qui était en fin d'analyse, un peu comme Janine Fournier,

c'est *Anny Cordié* qui me dit que ça a été radical pour elle, pour pouvoir finir l'analyse avec moi, parce que ça a complètement dégonflé l'identification et ça a permis le sens critique ; elle était médecin d'enfant et déjà analyste d'enfant, et il restait cette identification du fait que j'avais été son analyste et moi ça m'a beaucoup intéressée parce qu'on pourrait croire le contraire ; c'est au contraire cette assistance à l'analyse, qui se passait à Trousseau, ça me permettait de réélaborer, de critiquer, d'intégrer à ma propre pratique ce que j'y comprenais après les critiques que j'en faisais.

La rupture progressive de la relation d'identification transférentielle, la naissance d'une autre forme de relation, plus symbolique peut-être, est basée sur ce projet commun : être analyste, et aussi, pourquoi pas, d'enfants ; ce qui vient épurer la relation duelle de l'analyse tout en consolidant certains liens profonds quant à la recherche théorique, et au travail.

Claude et Bernard This tous les deux m'ont écrit. Claude This c'était : «Voir les signes du corps devenir signifiants.» Elle parle de la situation de contrôle dont moi je parlais. Beaucoup disent : «Non, ce n'était pas du contrôle», et pourtant Claude dit : «Si, mais dans l'immédiateté alors que d'habitude le contrôle, c'est après un temps.»

(S'adressant à Bernard This) Tu as commencé par l'étymologie — *trans, mittere* — l'étymologie, c'est ton petit péché mignon, pourquoi pas, mais surtout tu as parlé de la situation tierce pour les parents et l'enfant qui sont des témoins ; l'importance pour les analystes qui n'ont pas été confrontés à la responsabilité parentale ; je crois que c'est très important parce que les assistants ont vraiment une compassion aussi grande pour les parents que pour les enfants quand ils les voient dans des problèmes, — problèmes dans lesquels l'enfant est parfois écrasé par ses parents mais il l'est parce que les parents eux-mêmes sont des victimes de leur enfant, parfois de la libido de l'enfant beaucoup plus forte que la leur.

C. et B. This ont été aussi très intéressés par la fonction de Mme Arlette qui était le messager de ce qui ne se dit pas à l'analyste et qui fait partie tout de même de la séance, mais dans ses franges ; l'analyse était assumée par tous et le transfert met en jeu d'une façon qui circule, l'inconscient. Que se passe-t-il — demande B. This — entre l'analyste de l'enfant et l'analyste participant ? C'est une surface projective entre l'analyste et celui qui écrit ; car vous voyez qu'il y a le script qui est ici et tout ce qui est dit par l'enfant, les parents ou moi est écrit par quelqu'un ; ce quelqu'un, d'ailleurs, très souvent, a eu la gentillesse de taper à la machine ce qui s'était passé et ça fait des témoignages passionnants de cure, dont This d'ailleurs dira qu'il voudrait qu'on les utilise pour travailler.

Que se passe-t-il chez les participants entre l'imaginaire de la relation Lacan-Dolto, entre Dolto et Lacan c'est-à-dire entre la théorie qu'ils ont de Lacan et le vivant travail de Dolto ? *Lauff* a fait un travail là-dessus dont il vous parlera peut-être s'il en a le temps.

Mme Hélène Sadoul m'a écrit que c'est là qu'elle a compris pour la première fois que des enfants pouvaient être restitués, si petits qu'ils soient, dans leur statut de personne prise en compte pour eux-mêmes malgré leurs parents. Elle qui était habituée à l'hôpital où les enfants souffrent dans des lits, elle a vu là la relation des troubles du corps et de l'affectivité et la différence entre cette attitude maternante avec la compassion qu'on a pour des enfants qui souffrent et celle-là qui est de prendre le symptôme et la souffrance de l'enfant comme au contraire un témoignage du sujet qui, par cette souffrance même se manifeste pour rester lui-même et ne pas être l'objet

des parents, mais qui se piège évidemment dans cette souffrance si nous ne venons pas là pour l'en sortir.

Marie-Emmanuelle Didier-Weill m'a dit quelque chose de fort important dans sa lettre, dont elle parlera peut-être :

«Ce discours, dit-elle, devient propre à un sujet quand il est dans l'harmonie du croisement temps-lieu, et corps-parole.» Ça m'a fait beaucoup réfléchir parce que c'est vrai. Par rapport aux stades successifs dans lesquels un enfant se piège quand il n'a pas reçu la castration orale puis la castration anale, il n'y a pas de croisement entre le temps et le lieu de ce corps, et ce corps et la parole juste qui s'y rapporte parce qu'elle n'était pas venue des parents à cette époque, alors que dans le transfert sur moi la parole castratrice vient.

Délivrer, comme on fait un cadeau, la castration, c'est ça qu'on apprend dans une consultation comme Trousseau, et cette délivrance réharmonise l'enfant par rapport à une image du corps conjointe à un schéma corporel de telle ou telle époque. Le «savoir-rien» de l'analyste, l'adulte nous oblige à le refouler parce qu'il croit que nous savons ; l'enfant sait que nous ne savons rien, ses parents croient que nous savons quelque chose, mais lui sait très bien que nous ne savons rien, et que nous ne savons rien sans lui, que c'est de lui que nous apprenons tout.

Nous ne sommes là que présents à lui qui sait, qui parfois n'est pas encore présent mais qui le devient comme contaminé par notre présence qui lui parle.

M. E. Didier-Weill était très frappée quand je disais : «Je ne comprends rien, et vous ?» Car au début, toutes ces personnes sont présentées à l'enfant comme des psychanalystes qui sont là au même titre que moi et qui, eux, écoutent ; moi je parle, mais s'il veut choisir de parler à l'un d'eux, il le peut ; c'est déjà arrivé. Lorsqu'il parle à l'un des assistants, ça peut être une résistance à un moment où quelque chose avait à se faire avec moi et ça peut être interprété, mais quelquefois ça peut être au contraire vivre quelque chose qu'il n'a pas pu faire dans la situation triangulaire familiale ; dire un «non» à l'un des personnes peut être un «oui» à lui-même en allant parler à un autre.

Didier Juston rappelle qu'à Trousseau, à la consultation, on ne pouvait pas entrer quand un enfant était «commencé.» On assistait donc à ce qui se passait dans ce lieu de coction qu'est la salle d'attente ; enfants entre eux ou enfants peu touchés avec parents d'enfants très touchés ; ou l'inverse : des parents qui ont un enfant très, très abîmé, très psychotique et qui voient un enfant peu touché qui vient seulement pour un bégaiement, pour des tics ou pour des difficultés scolaires, toute cette entr'aide qui se passe entre parents, c'est tout de même très intéressant.

Juston dit encore que la position d'assistant n'est pas une position de contrôle, de contrôleur à l'égard de Dolto ; quelqu'un d'autre m'écrit d'ailleurs : «On a l'impression que Dolto est perpétuellement dans une passe par rapport à nous qui serions les passeurs.»

Il se plaint, comme bien d'autres du temps trop bref laisé à la discussion. Beaucoup en revanche m'ont dit que c'est précisément ce qui les a gênés de cette insuffisance de la discussion *après* (parce qu'on n'a pas le temps : les enfants se succèdent rapidement, il y a des matinées où j'en vois seize les uns après les autres, je n'ai pas le temps) les oblige à se rencontrer entre eux, à confronter ce qu'ils ont chacun entendu à ce qui s'est passé de réel — ils le cherchent — et aussi à la théorie.

Guillerault qui vous parlera tout à l'heure note que c'est l'éthique qui en jeu dans l'intervention du psychanalyste qui travaille avec un enfant et sa famille ; il ne peut jamais être éludé, le souci de guérir l'enfant et ceux de sa famille, de la souffrance. Ce qu'il y a de bouleversant, à Trousseau, c'est qu'il n'est plus possible

de considérer l'analyse comme un passionnant exercice de style, un courant de philosophie stimulant la pensée ; la souffrance est présentifiée et on ne peut pas faire l'économie de ne pas la voir. Puisqu'il parlera tout à l'heure, je n'en dis pas davantage.

Jacques Robinet a compris ce que dans le C.M.P.P. on ne saisit bien souvent malheureusement pas, à savoir qu'il est impossible que cela ne soit pas le même psychanalyste qui reçoive l'enfant et aussi écoute les parents. Comme je vous le disais tout à l'heure, si un parent a besoin de parler pour lui après avoir parlé à propos de son enfant, pourquoi pas le faire avec quelqu'un de différent, un autre analyste ? Mais quand on voit que *systématiquement* les parents sont écoutés par un premier psychanalyste alors que c'est quelqu'un d'autre qui voit l'enfant, je ne vois pas comment on peut travailler étant donné que l'enfant est mêlé au moi des parents, son moi y est mêlé non seulement en tant que les parents sont tiers payants, mais qu'ils ont tous pouvoirs civiques sur lui.

Robinet dit aussi que l'évolution de l'enfant risque de développer des résistances chez les parents, résistances auxquelles on s'aperçoit alors qu'ils ont affaire. Oui, parfois, mais les résistances des parents sont quelquefois provoquées par l'enfant qui en fait ainsi l'économie ; c'est ainsi qu'on peut, si on voit les parents et l'enfant, l'interpréter à l'enfant.

Nancy Elisabeth Beaufils parle d'ouverture sur les champs d'identifications successifs...

Liliane Ickowicz-Zolty dit que pour la formation, c'est-à-dire pour la transmission, il y a une amnésie nécessaire qu'elle a tout à fait remarquée. Les gens, en sortant de la consultation parlent beaucoup plus de ce qui s'est passé dans le transfert et dans le dire que du cas de l'enfant lui-même, qui est rarement évoqué. Elle pense que cette amnésie est nécessaire pour qu'il y ait ensuite effet de formation.

Jean Lombardi a été frappé par le silence de l'assemblée des participants, dans leur fonction essentielle de présence en position tierce. Dolto constitue cette présence, dit-il, comme cet élément de non-savoir avec lequel elle travaille. Ce tiers est un élément de structure. Surtout dans une pratique où presque tous les enfants qu'on envoie sont des mutiques ou des psychotiques. Dolto articule les signifiants saisis de l'enfant à partir du moindre exprimé de son visage ou de son corps, elle articule aussi l'histoire familiale, les noms propres, les événements, leur date, et l'importance de la période néo-natale, des premiers dires qui ont frappé l'oreille de l'enfant. Lombardi parle aussi des ruptures régressivantes auxquelles on ne s'attend pas, quand on n'a pas eu l'occasion d'assister à pareille consultation, de l'effet des ruptures dues aux hospitalisations ou aux modifications d'espace, ou aux changements de personnes (nourrices). On rencontre vraiment là des névroses expérimentales et pire que cela, des psychoses expérimentales quand l'enfant s'est perdu et n'a retrouvé ni regard ni voix de la mère pour lui dire ce qu'il a souffert dans ces séparations. Enfin Lombardi a été frappé aussi de constater à quel point le seul savoir en jeu venait de l'analysant et qu'il n'y ait pas une théorie qui précède.

Brigitte Petit-Monsaingeon et Gracia Saragossy ensemble, posent surtout des questions : l'analyse de l'enfant est-elle possible quand un des parents est particulièrement pathogènes ? Est-il possible de dire qu'on ne peut rien pour un enfant ? Oui, c'est arrivé probablement puisqu'elles ont assisté à des séances où cela a été dit. Cela ne voulait pas dire qu'on ne recevrait pas à nouveau les parents s'ils souhaitaient revenir : il y a tout un travail de préparation à faire, non pour l'enfant, mais pour eux : mais qu'ils reviennent avec l'enfant...

Il y a quelque chose que j'ai relevé dans leur lettre à propos de la restitution de l'histoire personnelle avec quoi je ne suis pas du tout d'accord. C'est à propos de l'enfant

encore trop dépendant de la structure familiale. A mon avis, non ; l'enfant n'est pas dépendant de la structure familiale ; nous en avons la preuve par les enfants de l'Assistance publique qui ne sont pas plus dépendants de la structure de l'institution qu'un enfant n'est dépendant de la structure familiale. A partir de quand ? A partir du moment où un psychanalyste est là.

Les parents ont l'autorité civique sur l'enfant, mais ils n'ont pas obligatoirement une importance de structure à partir du moment où c'est analysé, où on parle à l'enfant de sa seule structure qui dépend de la triangulation première d'avant les névroses de ses deux parents ou de ses tutélaires actuels.

Mes correspondantes se demandent si ce n'est pas oblitérer la levée du refoulé que de révéler au sujet, à l'enfant, la réalité à laquelle il a été mêlé depuis sa naissance. Qu'est-ce qui justifie d'aller au-devant dans l'interprétation ? Comment pourrait-on théoriser cela ?

Moi, je le théorise dans le sens que ce sont des signifiants qui ont frappé les oreilles de l'enfant et qui n'ont jamais été adressés à sa personne bien qu'ils aient été dit autour de lui. Je «révèle» cette réalité pour donner à cet enfant un statut de sujet dès l'origine de son être.

Elles expriment également un étonnement : d'habitude quand on dit *Dolto,* on dit dessins d'enfants ; or, à la consultation, presque pas de dessins, mais interprétation à partir de postures, de mimiques, de gestique, de phonèmes, c'est vrai, mais c'est parce qu'il n'y avait pas d'enfants névrosés au moment où elles étaient présentes ; les enfants névrosés préparent leur séance dans une salle à côté, et il n'est question, dans la séance, que de ce qui émane, par leur dire, de leurs dessins ou de leurs modelages. Mais probablement n'ont-elles pas assisté à ces traitements d'enfants névrosés.

Mme Couverchel me parle de ferment qui a permis à son désir de prendre forme, de se manifester ; il était potentiel virtuel, et il a été mis en activité, parce que cette écoute est dynamisante pour l'observateur à cause de la subtilité de l'inconscient tel qu'il se manifeste dans les approches différentes et dans les façons différentes de réagir des différentes personnes de la famille, différence entre travail avec l'adulte et l'enfant, et qu'il n'y a pas d'échappatoire vers des élucubrations théoriques avec un enfant, il faut être présent et il faut manifester qu'on écoute, qu'on comprend ou qu'on ne comprend pas. Elle assistait à une permanence d'acte analytique, elle regrettait qu'il n'y ait pas assez de temps laissé après les entretiens, pour retravailler.

Françoise Petitot dit : «Ce que Dolto fait n'est pas ce qu'elle dit, ni ce qu'elle écrit et c'est intéressant parce que ça se passe ailleurs.» Elle écrit : «Quand vous expliquez ce que vous avez fait, au moment même, quand nous vous le demandons, vos réponses ne recouvrent pas tout ce dont nous, nous avons eu l'expérience immédiate en y assistant.» Je crois que c'est tout à fait vrai : il y a quelque chose qui passe directement d'inconscient à inconscient entre moi et l'enfant et ce que moi je sais du pourquoi je l'ai fait c'est comme une rationalisation qui est provoquée par la demande qu'on me fait. Elle se demande «Quel travail analytique personnel est nécessaire pour ne pas être pris dans la fascination du discours ?»

Ce sera un travail à faire entre vous.

Simone Bourgès me parle de l'implication très forte des participants : ils réagissent dans leur corps, dans leurs émois, d'autres aussi parlent de ce renouvellement de leur analyse (qui ronronnait) à cause tout d'un coup de l'archaïque qui fait retour avec l'identification aux enfants : des pans entiers de leur vie reviennent. Elle dit encore que la situation triangulaire, la présence du

tiers libérateur, fait que ces comportements ne sont pas érotisables ; l'attitude de l'analyste n'est pas ressentie comme une manipulation mais comme un travail, parce qu'il y a des assistants. Un enfant peut interpeller l'un d'entre nous et cette interpellation, elle l'a ressentie, quant à elle, comme une interprétation, parfois. Elle est intéressée par l'utilisation que je faisais de ces interpellations par les enfants des analystes présents. Elle aussi a appris là comment on pouvait délivrer des castrations symboligènes qui ont un effet dépressif minime ou intense, mais momentané, avec une éclosion symbolique dans les séances suivantes. C'est quelque chose qu'on n'apprend pas en psychanalyse d'adulte évidemment, la délivrance des castrations. Il y a des niveaux différents d'écoute aussi de l'enfant ; l'enfant est écouté au ras du sol de la réalité, pour ses gestes, ses paroles...

Ce qui est spectaculaire c'est de voir que ce rôle du langage de l'analyste qui dit ce que l'enfant fait et qui l'aide à le faire — quand par exemple il prend un couteau par la lame au lieu de le prendre par le manche — je n'autorise pas ce mouvement qui n'est pas un mouvement conforme à l'objet pour le geste qu'il veut faire ; je le verbalise, je l'autorise, mais s'il continue, je dis : «Non, tu es encore trop petit puisque tu veux faire quelque chose qui est impossible pour la réalité de ce couteau.»

J'appelle cela la castration anale, à savoir qu'elle concerne la technologie de l'outil et cette technologie de l'outil vient aussi en parlant de ce premier outil qu'est la main ; certains enfants travaillent avec deux doigts seulement et la question est posée : «Pourquoi un doigt est-il hors du champ du travail ?» C'est par les paroles que tout cela est redonné à l'enfant mais parfois je lui retire l'objet dont il s'agit, le couteau dont visiblement, il veut se servir pour blesser ses mains. Faute de quoi, je serais, l'analyste serait un initiateur pervers puisqu'il permettrait que, prenant un couteau qui coupe, l'enfant s'auto-détruise. Le négatif de l'enfant peut être analysé : il n'a pas confiance dans le dire de l'adulte, c'est ça qui doit être analysé : «Tu n'as pas encore assez confiance dans ce que je te dis, pour m'écouter ; tu as raison, tu as tellement de personnes qui t'ont trompé en te parlant.»

Renée Comte-Fraysse me dit : il semble que les participants aient ressenti la consultation comme haut lieu de l'inter-dit. Ce travail est détaché, pour elle, de toute idée enseignante. C'est là que s'est illustrée pour elle la théorie des moments privilégiés de la cure, puisque la cure elle pouvait y assister alors qu'elle était déjà engagée...

Alain Campagne m'a parlé de sa découverte du corps-langage, aussi bien le mien avec les enfants que celui des enfants ; l'influence du paiement de la séance l'a soufflé : il a vu des enfants qui modifiaient complètement leur attitude à partir du moment où je disais qu'il y avait paiement, et entraient vraiment dans la cure pour eux-mêmes alors que cela s'était déjà mis à ronronner, parce que je n'avais pas encore compris que c'était le moment de leur réclamer le paiement. Que l'enfant ne veuille pas payer, ça permet de comprendre qui souffre : ce n'est pas lui. S'il ne veut pas payer, c'est qu'il ne souffrait pas. C'est ce que dans la conduite de la cure on ne pouvait comprendre jusque là. On avait pu être piégé et croire qu'il souffrait alors que ceux qui souffraient c'étaient les parents qui l'amenaient, lui.

Donc, toute cette dialectique du paiement, paiement symbolique puisqu'il s'agit d'un caillou mais qui est si important pour l'enfant. (Il n'y a que les enfants qui ont déjà une «semaine» qui paient 5 ou 10 centimes, 5 centimes sont quelquefois difficiles à trouver, je ne fais pas de différence entre le 5 et le 10 centimes, c'est la plus petite pièce qu'ils trouvent.

Alain Campagne a également été frappé par le déclenchement des phénomènes somatiques chez les participants, ce qui les

incite à refaire une analyse pour soi, ou à s'analyser les uns les autres.

Ce qui l'intéressait aussi, c'est la théorisation de la clinique par rapport à Lacan, et je vous le dis parce que d'autres m'ont dit de vous le dire, ce qui étonne Alain Campagne, ce qui le gêne c'est l'accueil habituel que vous réserve la société des analystes où on rit quand vous parlez ; pourquoi ? est-ce que c'est l'évitement de la castration, est-ce que c'est la méconnaissance de l'importance du travail avec les enfants, est-ce que c'est l'accueil du «cas Dolto» dont on n'a pas encore fait le tour dans cette Ecole ?

Il me dit : Vous montrez que l'être qui précède la parole est toujours là dans le langage par son corps qui parle et qui est signifiant et qui, dans le transfert survient et survient toujours chez l'adulte dans les lieux de vacuité de l'image du corps.

Il pointe l'interprétation de l'image du corps, donc, et l'intérêt de son repérage même dans les analyses d'adultes.

Marc Thiberge de Toulouse qui est venu il y a un certain temps, lui, me parle de ce corps-à-corps qui a valeur de langage, de parole-à-parole ; il dit que cette pratique subvertit les prétentions de la théorie, on s'aperçoit que le mythe d'Oedipe qui jusque là suffisait, suffit toujours peut-être mais à condition que tout ce qui s'est passé avant fasse comprendre qu'avant la sexuation sexuelle, il y a une sexuation dans le corps.

«Les effets de formation c'est parce qu'il n'y a aucune visée du pouvoir dans votre travail, mais vous avez un faire, vous dénouez et on assiste à une écriture en actes, c'est l'énigme du désir dans un transfert de travail opérant sur une personne particulière qui se trouve être vous, je crois — c'est pour cela que je dis qu'il faudrait que ce soit repris par quelqu'un d'autre — que c'est cette situation qui provoque cela beaucoup plus que la personne.»

Il dit aussi que quelque chose l'a étonné, c'est la mise en question de ce qu'on dit habituellement : *plus c'est cher, mieux ça marche...* plus encore que vous ne le questionnez.»

Micheline Glicenstein n'a jamais, elle s'y attendait pourtant — ressenti une impression de gêne, ni ne s'est trouvée en position de voyeuriste ; au contraire, elle sentait qu'elle participait. Et c'est vrai : les participants saluent l'enfant : l'enfant les salue et parfois il leur est présenté, surtout la première fois ; les parents ne sont pas du tout gênés par cette participation, il est très rare qu'ils le soient ; quand ils sont gênés d'ailleurs ils peuvent aller parler à quelqu'un mais la plupart disant : Non, non, je veux parler ici, et parfois ils parlent ici mais en s'adressant aux yeux d'une des personnes de l'assistance, et c'est justement à celle-là, qui a été choisie du regard que je vais parfois demander d'aller écouter ce parent qui a besoin de continuer à parler pour lui-même, en dehors de ce qu'il a à dire pour son enfant.

Il semble également à M. Glicenstein que la parole qui était là adressée aux psychotiques était vraiment ce qui pouvait sortir un psychotique de sa situation mortifère.

Nicole Leguen-Pélissier m'a beaucoup parlé du rôle de Mme Arlette : elle-même a eu l'occasion de s'occuper d'accueil dans une petite école qui prend les enfants dont on ne veut pas ailleurs ; elle a été intéressée par la façon dont on arrive à dégager un sujet de l'ensemble familial, et à le dégager *malgré* et *devant* ses parents, en parlant de ses parents à l'enfant et en parlant à l'enfant des mêmes événements d'une toute autre façon que ses parents.

Jean Lauff a fait un travail de la comparaison Freud-Dolto-Lacan ; il y a huit ans que ce travail est écrit. Il l'avait donné pour les publications de l'École, mais on n'a pas eu la place pour le publier. Pourtant, il est fort intéressant, puisqu'il est fait de citations qui viennent à l'appui d'exemples cliniques. Cela m'a beaucoup intéressée.

Je vais maintenant donner la parole aux personnes qui ont accepté de parler.

UNE INTERVENANTE : — Il y avait à ta consultation, non seulement la présence des différents analystes, mais le fait que tu nous ait fait agir avec notre corps. Par exemple, à l'époque où tu utilisais ce fameux tuyau en andrinople que Salvador Dali avait voulu te barbotter, tu te rappelles ? Un jour, il y avait eu cet enfant mutique de quatre ou cinq ans...

FRANÇOISE DOLTO : — C'était un grand couloir d'andrinople de la longueur de deux grandes personnes...

L'INTERVENANTE : —Comme un gros accordéon cerclé, tu étais au bout, tu as dit à l'enfant de partir, de traverser ce couloir ; il a traversé tout le couloir. C'est à moi que Mme Dolto avait demandé de tenir le dernier anneau, l'enfant est sorti, il nous a regardées d'un air glorieux et a dit : «Voilà» ; est-ce que c'est le *voilà* du bébé ou est-ce que c'est «Ecce homo» ? Je n'en sais rien, mais je crois que là tu as fait aussi intervenir le corps de tes assistants.

FRANÇOISE DOLTO : — Puisque tu parles de ce couloir, il y a quelque chose de très rapide que je vais vous dire : un enfant avait été totalement sorti d'affaire. Quand on l'avait amené il était arrivé à l'intérieur du manteau de sa mère ; à deux ans et demi il ne marchait pas, muet, naturellement, complètement chosifié ; dès que cet enfant a été mieux, cette femme n'a rien trouvé de mieux que d'être enceinte à nouveau pour, de nouveau, en remettre un dedans ; à la naissance de cet enfant, il a reperdu la mrche, la parole et tout. Elle est donc revenu avec ce petit aîné qui avait tout reperdu à la naissance de sa petite sœur, il est revenu dans ce lieu de la consultation et j'ai, à ce moment-là, pris le couloir, je l'ai fait passer dans le couloir, en le poussant, pour commencer, il s'y est arrêté un moment ; je lui parlais alors que je ne le voyais pas, qu'il ne me voyait pas ; je lui parlais de sa vie intra-utérine qui était comme celle de la petite sœur, il avait voulu être comme elle, elle était née sans pénis, lui était avec un pénis, je lui ai fait refaire sa vie ; à ce moment-là il s'est mis, au bout de quelques minutes de sidération, en écoutant ce que je lui disais, à courir à quatre pattes, il est sorti de l'autre côté joyeux en me disant : «*Voilà, moi*» et c'était terminé ; toute cette régression dans laquelle il était retombé à l'occasion de la naissance de sa petite sœur, a été, en une séance, revécue, grâce à ce couloir.

Un autre enfant, un jour, a demandé l'«instur». Je ne savais pas ce que c'était que «l'instur» ; pour lui, c'était le couloir.

Je ne sais pas du tout comment les enfants l'appelaient, en tout cas c'était un lieu de disparition dans lequel ils pouvaient jouer l'objet partiel comme dans ce cas que je viens de vous dire, où il a revécu en un seul passage à la fois sa naissance, la renaissance qu'il avait eue à Trousseau et avait reperdue à la naissance de sa petite sœur.

Je donne maintenant la parole aux personnes qui ont bien voulu m'accompagner ici ; et pour commencer à Marianne Lieberherr.

EXPOSÉ DE MARIANNE LIEBERHERR

Chère Françoise,

C'est à Trousseau que j'ai pour la première fois perçu sans pouvoir dans ce temps-là en dire quelque chose ce qu'était l'exigence analytique, par rapport aux patients et peut-être encore plus par rapport à moi-même.

Il me paraît impossible de dissocier l'expérience clinique de Trousseau, «la consultation», l'expérience clinique que j'ai acquise par le travail que j'y ai effectué, les années de contrôle, c'est-à-dire tout ce qui est venu soutenir et mettre en pratique le point fondamental de la théorie de Françoise Dolto, à savoir concept d'image du corps. Les points de cette théorie qui pour moi ont eu le plus d'importance dans ma pratique journalière sont l'image du corps et ce que Françoise Dolto appelle castrations prégénitales.

Ce qui a permis à cette théorie de prendre corps en moi, au point que n'y pensant pas je la retrouve au détour d'une interprétation, le médiateur autrement dit entre la clinique et la théorie, a été la personne qui mettant cette théorie au feu de son inconscient, l'a supportée dans son mode d'être analyste, dans son écoute propre, c'est l'analyste qui s'expose devant d'autres, en l'occurrence, toi, Dolto. Je pense que c'est l'unique fois où, mise à part l'expérience de sa propre analyse, il soit donné à un analyste de voir le rapport propre qui existe entre l'analyste qui s'en réclame et la théorie. C'est inappréciable. C'est donc autant à travers ce qui nous a été verbalement enseigné qu'à travers ce que nos inconscients ont été amenés à percevoir que quelque chose pour moi s'est transmis. Point d'ancrage ou point de butée ? Tout dépend du point où s'est trouvé l'apprenti analyste dans son trajet analytique, c'est-à-dire au fond où il en est de son image du corps ou plus justement à travers quelle image du corps il entend et voit ce qui lui est proposé là.

Il me semble après cette expérience de Trousseau que cette théorie de l'image du corps en rapport avec la fréquentation analytique des petits enfants psychotiques exige plus que toute autre une mise à plat de notre propre image du corps et de notre rapport à la castration symbolique, c'est dire que cette théorie ne peut fonctionner que dans la mesure où l'image du corps de l'analyste se prête à la supporter ; autrement, il y a éthique, pas analyse. C'est pour cela qu'à tort on parle de «faire du Dolto», en référence à la marque indélébile que Dolto a apportée par sa présence psychanalytiquement agissante devant nous. Il ne faut pas oublier que cette théorie est sa théorie, qu'elle est issue de son histoire et de son propre chemin analytique. Dolto a donc avec cette théorie un rapport complètement différent de celui que nous pourrons jamais avoir, quelle que soit la façon dont **elle**, *Dolto, nous a marqués. D'où une prise de distance nécessaire afin d'affiner grâce à une compréhension plus vive de l'image du corps notre propre théorie inconsciente, c'est-à-dire celle qui est opérante tant dans les cures d'enfants que dans les cures les plus classiques d'adultes névrosés. C'est pour ma part ce que j'ai tenté de faire toutes ces dernières années : qu'il n'y ait pas de clivage dans ma pratique et surtout dans ma théorie intérieure entre les analyses d'enfants basées sur «Dolto» et les analyses d'adultes qui se réfèrent à ce que j'ai pu apprendre de Freud et de Lacan : au contraire, tenter de bien faire le lien. A première vue ce lien n'est pas évident, parfois même un examen superficiel peut faire penser qu'il y a contradiction.*

Cette apparente contradiction vient me semble-t-il d'une inconpréhension au niveau du vocabulaire. Comme s'il y avait une lutte au niveau de l'utilisation dans la clinique de ce que Lacan a appelé l'organisation signifiante et l'importance à accorder ou à ne pas accorder à l'organisation prégénitale dans les analyses classiques. Comme si le prégénital était réservé aux

psychotiques ! Comme si à n'entendre que le signifiant, je dirais même à le guetter, on ne pouvait plus entendre ce langage de relation à soi-même et aux autres qui passe par le corps et l'image du corps, le langage qui rend compte dans le transfert de l'organisation prégénitale du sujet en analyse, que celui-ci ait quatre ans ou quarante ans. (L'exclusion semble fonctionner aussi dans l'autre sens : si on est à l'écoute et si on tient compte du prégénital, on n'écoute plus le signifiant.) La seule différence dans l'analyse de ce matériel chez un sujet de quatre ans et chez un sujet de quarante ans est au niveau de l'interprétation. Je veux dire que tout le matériel prégénital s'exprime sur le divan en mots. Mots qui ont souvent une allure de «substantiel» dans le transfert ; mots qui dans le fantasme peuvent prendre la place de la zone érogène ou de l'organe et qui demandent à être remis dans le langage qui s'articule et s'organise grâce à la castration symbolique. Jusqu'à la castration primaire, nous pourrions peut-être dire que le discours est asexué, il va, si tout se passe bien se sexuer à partir de là et dans la castration symbolique. C'est aussi ce que nous avons à repérer sur le divan, que ces mots qui échappent au sexe et qui participent d'une image du corps asexuée, dans la mesure où la castration symbolique a un effet d'après-coup pour remettre dans un discours sexué ce qui n'avait jusque là que visée substantielle, visée à satisfaction immédiate, à boucher les trous, de mots qui remplissent la bouche, l'estomac, l'utérus ou les pots de chambre, qui ne visent pas à dire mais à remplir. Mots à buts lucratifs où l'autre est vécu comme bon à manger, bon à vomir, bon à remplir ou à évider. C'est dans la compréhension de ces mots-là et du temps qu'il faut pour qu'ils s'analysent que ce concept de l'image du corps m'a été le plus utile. C'est la castration symbolique qui va permettre à ce bouquet de fleurs éparses que sont les pulsions prégénitales de s'organiser sous ce que l'on appelle la primauté du phallus et qui va permettre aussi aux positions masculines ou féminines d'être assumées par le sujet ; il me semble que ce point ne peut s'articuler dans une analyse, c'est-à-dire dans le transfert que si l'analyste a pu entendre, supporter et faire reconnaître ce qui se jouait de prégénital aux différents moments de l'analyse. Il me semble que c'est cette écoute-là que Trousseau et ton enseignement m'ont apportée, mais il m'a fallu toutes ces années pour pouvoir l'assumer dans une position d'analyste et encore, me semble-t-il, pas toujours. A propos, quand je dis «image du corps asexuée» je ne veux pas dire «qui échappe au sexuel», je veux dire «indifférenciée». Au fond, très succinctement, (ce point demanderait un très bon développement) la théorie de l'image du corps permet de rendre compte du point d'ancrage du discours dans le corps et de comment l'histoire du sujet, celle qui lui pré-existe et celle qu'il a individuellement vécue ont modelé et infléchi ce corps, dans toutes les relations humaines, le supporte.

EXPOSÉ DE MARIE-EMMANUELLE DIDIER-WEILL

Témoigner de ce qui nous a été transmis ! Certes ce serait la moindre des choses... Mais voilà ce «moindre» est indicible et des choses on peut toujours en dire... !

*Qu'étais-je venue «quêter» à Trousseau ? Un savoir ? Savoir-entendre peut-être, savoir-faire (pourtant je n'ignorais pas qu'aucune recette, qu'aucun code ne répondrait à la question qui me tenaille : **Que nous disent : nouveaux-nés, nourrissons, enfants ?**) J'insiste sur ces différentes étapes car je pense que la parole surgit dans un temps où le corps qui l'habite n'est plus ou n'est pas encore ; d'où un certain décalage qui serait peut-être le symptôme ?*

Que me reste-t-il ? Que me revient-il ?

Essayant autour de quelques cas de savoir ce qui s'était passé, et se passe, ce qui s'impose à moi de votre enseignement — pris dans le vif de votre travail à Trousseau — (fort différent d'un contrôle, où une certaine maîtrise s'instaure), c'est avec les adultes dont je m'occupe qu'une certaine compréhension ou éclairage se produit. Drôle de retour des choses ! Etonnement, n'ayant jamais réalisé, tant cette question de l'enfant m'interroge, que c'est dans l'enfant devenu adulte que se produirait un effet. Alors la question est peut-être, comme me le faisait remarquer quelqu'un : «Qu'est-ce qu'un adulte» ? C'est pour cela que j'insiste sur ces différentes étapes — de temps et de lieu — du mouvement de la parole et du corps. Voilà pour un premier point. C'est un effet d'après-coup.

Comment puis-je l'expliciter à propos de ma pratique ? Je remarque : les cures d'enfants interrompues, les parents ayant fait une demande pour un de leurs enfants et qui se retrouvent en analyse... ou lors de quelques entretiens avec une famille chacun s'y repère un peu, sans que l'on puisse dire pour autant qu'il y ait analyse de l'un d'eux mais peut-être analyse de leurs relations à tous trois dans un moment difficile ; il n'y a pas pour autant court-circuitage d'une parole devant être entre eux.

J'en prendrai pour exemple le cas d'un enfant de deux ans, conduit par ses parents pour impossibilité de grandir, nourriture liquide, pipi au lit, angoisse, etc. Le parfait tableau du lot quotidien que déversent chez nous des parents paumés de l'image de leur enfant. Celui-ci avait un vocabulaire remarquable pour son âge. Après quelques séances à quatre : père, mère, enfant, analyste, la mère entreprit avec moi une analyse, tandis qu'avec Grégoire se mit en place l'élaboration de son imaginaire en accord avec les mouvements intérieurs et extérieurs de son corps. A la rentrée, Grégoire ne viendra sans doute plus. Ce qui aura été donné à Grégoire c'est une ouverture possible, un jour, s'il ressent le besoin **pour lui seul** *de faire sa propre démarche vers l'analyse. Alors son symptôme sera le sien. La mère (comme le père, qui s'interroge mais ne formule pas de demande) a été dépouillée de son symptôme-fils/symptôme-enfant. Bien qu'à ce jour son fils continue à venir me voir, jamais dans ses séances elle ne me prend à témoin pour mieux me faire comprendre son dire, sous la forme de : «Comme vous pouvez le voir avec Grégoire.» La parole reprend entre eux, étant passée par le médiateur que je fus dans un temps et en un lieu.*

*

Ceci m'amène à penser qu'il n'existe pas de pur discours plutôt de discours «pur» du sujet. Ce sont dans ces entretiens au nom du sujet-enfant, sujet que nous aurons à restaurer le plus souvent au lieu d'évidence (là où pour les adultes, au stade où ils en sont ce devrait être évident) que dans les cures d'adultes, nous serons toujours vigilants à l'écoute de cet impossible discours «pur» — (C'est peut-être cela le fait de l'adulte, croire à ce discours «pur») — leurre dans bien des analyses et chez bien des analystes : croire qu'il y aurait un sujet reconnu du seul fait de ce moment d'apogée de discours «pur»... discours rattaché à aucune histoire. L'originalité pour moi en est plutôt le croisement dans le temps et l'espace du corps et de la parole.

Peut-être là faudrait-il parler de signifiant. Signifiant de notre histoire, là où il est ce signifiant, signant la particularité du déroulement de cette histoire, la nôtre. Il nous est propre. Il est notre particularité, mais il surgit tout de même dans une histoire. Cette vigilance, c'est pour moi la traduction de votre concept d'image du corps telle que je pense pouvoir la repérer : ce discours du sujet propre sera dans l'harmonie de ce croisement temps/lieu et corps/parole.

Alors se pointe là le risque. Je dis risque par la contradiction — comme je la nomme — qu'il y a avec l'alibi (témoigner que nous n'étions pas là au moment où se passait une certaine action).

La question que me pose l'enfant, faisait que néanmoins je n'osais les écouter, sachant que quelque chose d'eux était méconnu, mais ne sachant trop quoi. Risque d'entendre et d'ouvrir sans cesse une brèche là où nous ne savons rien. Avec l'adulte nous savons qu'il croit savoir que nous savons quelque chose de lui, sur lui, anticipant son dire ; et notre fonction nous maintient un certain temps à une place illusoire (*). L'enfant sait que nous savons des choses ; disons : il sait que nous avons une certaine connaissance de la vie, et que ses parents pensent que nous détenons une certaine vérité, mais ce qu'il possède, ce qu'il sait, lui, de plus vrai, c'est que nous ne savons rien de ce sujet au nom duquel des tiers viennent nous parler. (Une petite fille de six ans, au cours d'une séance qui fut d'ailleurs la dernière, criait très fort ; comme je m'étonnais de cette voix assourdissante, — je me demandais si elle ne devenait pas sourde — elle me dit en riant : « Vous ne savez rien. »)

*

C'est de ce ***savoir rien*** *que je m'interroge.*

Alors et encore : qu'est-ce donc, ce ***savoir rien*** *de l'analyse ? (J'aurais dû écrire :* ***de l'analyste*** *— c'est mieux ainsi).*

A quel mouvement de notre inconscient échappe-t-il toujours comme ordonnateur de ce mouvement ? C'est de ce ***savoir rien*** *qu'il reconnaît chez celui à qui on l'adresse, et par ce* ***savoir rien,*** *que l'enfant sera sujet — se saura sujet. C'est pour l'analyste prendre appui du savoir de l'autre, le reconnaître et pouvoir lui témoigner de l'instant où il en est avec lui — de ce savoir de cet autre qui va sans cesse l'interpeller lui, analyste. Ce «savoir rien», c'est sans doute ce que l'enfant nous empêche de refouler et que l'adulte nous demande en sourdine, exige de nous, de refouler — c'est peut-être cela l'inthéorisable de l'analyse. Aussi, ne pourrions-dire dans les cures d'enfants, que de* ***sujet supposé savoir*** *nous devenons* ***sujet supposé présent ?*** *Faisons sauter ce* ***supposé*** *pour peu que nous soyons conscients du risque pris, nous réaliserons qu'il n'était, ce supposé, que l'alibi. Alibi de se croire sujet ? Qu'en savons-nous ? Ce* ***S.S.P.*** *m'est venu spontanément en cherchant la place de mon analyste au cours de l'histoire de mon analyse et j'ai écrit* ***S.S.P.*** *au lieu de* ***S.S.S.*** *Alors la fin de notre analyse ne nous permet-elle pas après de longs détours d'intégrer enfin cette position-enfant ? (Il faudrait, si nous ne parlons pas de* ***S.S.S.*** *avec l'enfant, voir comment le transfert est différent avec lui par rapport à l'adulte). Mais cette position-enfant possible pour l'analyste, viable même, n'est-elle pas celle là même qui lui permet d'entendre les enfants ? (Quand je dis :* ***position-enfant,*** *je ne dis pas l'enfant que nous fûmes, car nous ne pourrions peut-être qu'avoir des vœux de mort sur cet enfant-là, mais je dis* ***place de l'enfant).***

«La théorie, c'est la vôtre», disiez-vous. C'est ainsi que je l'entends et j'en prendrai pour exemple ce que vous nous disiez à Trousseau à propos de tel ou tel : «Je ne comprends rien, et

(*) Avec l'adulte nous nous posons la question : quelle place occupons-nous pour lui ? Avec l'enfant la question serait plutôt : quelle place occupe-t-il pour nous (analyste ou... ?).

vous ?.» Nous renvoyant à votre interrogation du lieu d'où elle naissait (peut-être ce «savoir rien») et de la connaissance et reconnaissance que vous en aviez. Aussi pouvons-nous conclure très simplement qu'il n'y a sans doute pas de psychanalyse d'enfant — il y a des psychanalystes.

(La séance est levée)

analystes.

(La séance est levée)

(Reprise de la Table Ronde, dimanche matin)

EXPOSÉ DE GÉRARD GUILLERAULT

En-deçà de l'admiration que peut légitimement susciter l'œuvre de F. Dolto, et en dépit des griefs qui se trouvent ici et là lui être adressés, il me semble qu'il y a un point qui justifie à lui seul qu'il lui soit à elle rendu hommage au sein de cette Ecole : c'est qu'elle soit sinon l'unique, du moins l'une des rares analystes de l'École à se préoccuper de ***formation.*** *Je veux dire, justement, à faire plus que seulement s'en soucier.*

C'est à ce titre, en tout cas, qu'elle a droit à la reconnaissance de tous ceux — je pense ici aux jeunes analystes qui ont eu l'occasion de participer à sa consultation — qui ont pu recevoir enfin un autre type de réponse que : «parlez-en à votre analyste», «payez-vous un contrôleur» et... «démerdez-vous»... avec l'enfance névro- ou psycho-tique.

Ça suffisait déjà, ça, à permettre de cadrer la singularité de sa position, d'offrir en somme autre chose que des réponses évanescentes ou pleutres au : comment effectuer cet (impossible) métier d'analyste. L'impossibilité en étant d'ailleurs renforcée quand il s'agit d'enfants, c'est-à-dire en fait de familles, la difficulté en étant abandonnée — allez savoir pourquoi ! — aux novices : la jeunesse sans doute doit aller à la jeunesse...

Cette position singulière au sein de l'École Freudienne, il me semble qu'on peut mieux encore la caractériser à invoquer le traitement particulier que Françoise Dolto accorde, au moins implicitement, à deux questions sans doute complémentaires mais que j'isole ici comme étant celles de la ***théorie,*** *d'une part, et de la* ***guérison*** *d'autre part.*

Ce deuxième point provient de ce qui me paraît nécessaire qu'on examine : en quoi le type de pratique psychothérapeutique que F. Dolto a promu vient interroger la psychanalyse dans son ancrage social, c'est-à-dire aussi bien du point de vue de l'éthique.

Et ce que je veux plus précisément désigner par là c'est le fait que, par la rencontre thérapeutique avec l'enfant et sa famille, la question de la guérison surgit directement et d'emblée comme incontournable. Pour schématiser les choses, mais à peine, je dirai que ce qui, après l'expérience de la consultation de Trousseau, n'a plus été possible, ça a été de continuer à considérer l'analyse comme un «passionnant» exercice de style, voire comme un courant philosophique stimulant par la pensée, dès lors que l'enfant y présentifiait, loin des atermoiements névrotiques de l'adulte — c'est-à-dire aussi bien de l'adulte... analyste !... le réel de sa souffrance. Et que celle-ci y était entendue.

Encore tout cela est-il naturellement plus facile à dire qu'à soutenir dans une pratique. Tout le problème, justement, est là.

En rapport avec ce que je dis là d'une présence insistante du thème de la guérison, je ne me cache pas tout ce que certains pourront trouver à redire en stigmatisant ce qui peut paraître à bon droit comme une position humaniste de l'analyste et même comme ce que le dernier ouvrage paru de F. Dolto autorise à appeler une position ***évangélique*** *à l'égard du* ***sujet-enfant*** *en analyse.*

Je ne le cache pas puisque c'est au contraire la question que je soulève, vive qu'elle me paraît être au sein de notre École, où il n'est pas difficile de constater que la position que je viens d'essayer de décrire s'oppose à une autre. Celle pour laquelle l'analyse s'épuise à n'être plus que mise en pratique d'un «art du signifiant», conduisant dès lors, semble-t-il, à une position éthique qui de près ou de loin procède du désespoir.

Du côté Dolto, si je puis ainsi simplifier la présentation des choses, l'analyse, à n'en pas douter, reste liée au souci thérapeutique originel de Freud, et c'est en quoi, sanctionnée le cas échéant par le mieux-être de l'enfant, par la possibilité de sa réalisation comme sujet désirant, elle nous laisse en principe quelque possibilité d'espérer.

Bien sûr qu'il ne s'agit pas de jouer de ces deux grands axes éthiques (et hypothétiques, après tout) l'un contre l'autre. Du moins me semble-t-il fécond, sinon nécessaire de poser là une confrontation qui, à certains égards, demeure signalétique d'un hiatus.

*

La place occupée par ***la théorie****, maintenant, dans la voie frayée par F. Dolto me paraît donner prise également au débat. Je dirai, là encore, que cette voie se présente comme le moyen de contrebalancer, de rééquilibrer en tout cas, ce qui confine parfois, dans cette École, à une sorte de délire théorique. Enfin, délire, je ne sais pas. Peut-être davantage corps de doctrine religieuse, de viser à une formalisation désinsérée à la limite, de tout ancrage clinique, de toute sanction thérapeutique. Il s'agit évidemment de savoir si l'on considère que c'est la clinique qui résiste à la théorie ou si c'est l'inverse.*

Le fait est, que de prime abord, F. Dolto nous offre l'exemple, un exemple qui devient chez nous rarissime, de pouvoir fonctionner comme analyste sans se sentir contrainte de se remparder dans la sophistication d'un appareillage théorique ***up to date****. Encore est-il faux d'aller jusqu'à prétendre, comme on l'entend murmurer à l'ombre des salons qu'en somme Dolto n'a pas de théorie et qu'elle s'en passe fort bien. C'est oublier ou ne pas connaître ce qu'elle a forgé avec cet outil de* ***l'image du corps*** *autour duquel elle articule sa praxis. Outil qui ne demande qu'à ce que nous le travaillions. C'est en cours.*

Encore faut-il dire qu'après tout sur cette question de savoir comment pour F. Dolto opère la théorie, c'est évidemment à elle qu'il appartiendra, le cas échéant, d'en répondre. Son témoignage valant en tout cas pour nous de forcer qu'on interroge d'une façon générale (référée à la particularité de chacun dans sa pratique) ce que l'analyste fait de la théorie. A quoi, en quoi, elle lui sert d'aucune façon. (C'est-à-dire aussi en quoi elle peut desservir son action, d'être lien de nouage possible de ses résistances).

Quitte à ce que je paraisse un peu désuet, voire hors de notre propos d'être extérieur aux règles en usage dans notre champ, on peut dire que par le suivi de sa consultation à Trousseau, F. Dolto s'est exposée — et pour être délibérément plus vulgaire je dirai «s'est mouillée» — à quoi ? — à donner ***l'exemple****. Façon après tout assez inhabituelle de procéder qui tranche en tout cas avec le hiératisme magistral de la présentation de malades et qui a l'avantage d'apporter au moins une réponse possible à ce qui est l'enjeu de notre formation. Lequel enjeu n'est rien d'autre que d'être à même de soutenir le dialogue analytique, c'est-à-dire*

se dépatouiller avec le transfert. Il pourra sembler à cet égard ne pas être suffisant d'être ainsi physiquement le témoin d'une relation transférentielle ; mais cela n'est-il pas néanmoins ***nécessaire*** *? La question, je crois, mérite qu'on la pose.*

Non sans naïveté sans doute, j'irai même à me demander quel type de travail avec les enfants sont à même d'effectuer ceux qui n'ont pas eu la possibilité de se frotter d'un peu près avec la façon Dolto de se colleter aux familles, notamment quand la psychose s'y trouve mise en avant par l'enfant. Peut-on croire qu'ils trouvent alors dans les quarts d'heures éducatifs de France-Inter de quoi éviter du moins, de par trop déconner ? Par là s'indique d'ailleurs le paradoxe d'une position qui bien qu'étant ***a priori*** *orientée, branchée sur les effets cliniques de l'action analytique n'en suscite pas moins les appétits théoriques les plus voraces. Voir l'affluence qui se presse aux divers enseignements qu'assume par ailleurs F. Dolto. S'y incarne de façon tout-à-fait vivace pas seulement la possibilité d'un rabattement de son expérience sur des recettes thérapeutiques supposées bonnes à tout faire que la question de comment résister à la tentation de constituer justement les finis de son expérience en* ***nec plus ultra*** *de la psychologie, ici de la psychologie de l'enfant. Travers bien connu d'être celui où de tout temps se ruent élèves ou disciples, structuralement enclins à l'identification cannibalique, à l'incorporation meurtrière du savoir du Maître. Travers dont la modalité psychanalytique ne consiste en rien d'autre qu'à assurer la déviation zélée de l'enseignement freudien dans les termes d'un savoir psychologique supposé éclairé de l'inconscient.*

*

C'est peut-être, précisément, ce qui en principe s'est trouvé évitable sinon évité, par l'expérience à laquelle il nous a été donné de participer dans cette possibilité du «voir faire» F. Dolto. Pour nous servir du terme inscrit au thème de ce Congrès, on pourra dire que cette expérience a été celle d'une ***transmission*** *de la psychanalyse, soit dit pour désigner le fait que, justement il ne s'est pas agi d'un* ***enseignement.*** *Disons de l'enseignement qu'il se caractérise à cet égard de maintenir forclos, ou du moins en souffrance, le sujet de l'inconscient. Or c'est bien précisément au contraire, en tant que sujets que, contre toute attente — en tout cas contre la nôtre qui pour une large part était au début une attente passive d'étudiant — que la consultation de Trousseau nous a interpellés, nous associant forcément, à notre corps défendant — ce qui ici n'est pas un vain mot — au processus apparemment duel de ce qui se jouait devant nous entre l'enfant et sa psychanalyste. En un mot disons que là où ça a pu nous toucher au plus vif, c'est en tant que ça avait, différemment pour chacun de nous, valeur* ***d'interprétation.***

La difficulté, à cet égard — celle en somme qu'il y a à tenir sa place à cette Table ronde — c'est que la transmission, dès lors que l'inconscient s'y trouve en jeu, on se trouve bien démuni pour en dire après coup quoi que ce soit qui n'en altère pas la portée. Comment en somme d'une transmission dont on a été sujet, faire enseignement ? C'est là aussi bien tout le paradoxe constitutif de ce en quoi consiste pour l'analysant l'épreuve de la cure analytique. Paradoxe qui se reduplique dans ce qui est exigé par la passe.

Car c'est bien ça l'enjeu : que dans cette expérience du travail avec F. Dolto, quelque chose de la passe, ou du moins du devenir analyste ne se soit pas trouvé escamoté.

A cet égard le seul moyen de répondre à la question de savoir ce qu'elle a pu, F. Dolto, nous transmettre de l'analyse, serait d'en appeler au témoignage des cures que nous essayons de conduire. Au-delà de cette évocation prudente, il demeure que par le témoignage de son expérience à elle, elle nous convoque à deux remarques quant à la question : qu'est-ce qu'un

analyste, telle que chacun peut avoir à la régler pour son propre compte. La première, c'est qu'à cette question, il faut se garder de toute réponse prématurée. La seconde, c'est que quelle que soit la réponse, il n'est pas possible, à la question, de se dérober. C'est très exactement le point où il n'est plus possible d'arguer du **secret**. *C'est le point où, pour y revenir, il est requis de l'analyste : qu'il se mouille.*

EXPOSÉ DE JEAN LAUFF

Poser des jalons pour définir comment on a souscrit, accepté, supporté, transporté, transposé les langages, disons «lacanien» et «doltoïen» serait une entreprise difficile.

Mais c'est à tenter de suivre à la trace quelques singularités de l'enseignement de Françoise Dolto que nous inclinerons dans cette étude, pour l'avoir longtemps écoutée, la confrontant aux écrits de Lacan et aux siens propres, projet que cette étude malgré tout ne saurait qu'effleurer, bien entendu. Il s'agit, en quelque sorte, de «baliser» les rencontres, quelques rencontres de la pratique de Dolto, avec les éléments théoriques qu'elle avance d'une part et quelques points de la théorie de Lacan qui s'y croisent d'autre part.

Si l'impact enseignant de F. Dolto fut, à quelques-uns d'un ordre catalytique tel que ses points de vue en soient vertigineusement modifiés, c'est que quelque chose en restait, comme d'une impression implicite du vrai, qu'amène à suivre cet enseignement. Mais, rien n'est plus difficile à décrire que l'évidence, et rien non plus si difficile à théoriser.

Les références d'antan finissant de s'avérer caduques, une lecture devait en souligner l'ordre et les repères, par delà le convaincant d'une démarche clinique remarquable, je veux parler de Lacan, sorte de contrechant didactique. D'une part, la séquence brillante des cas, avec la particularité d'une maïeutique exceptionnelle, de l'autre, une parole, dans ses données principielles, tout cela pouvait rapidement se tresser au bénéfice de l'un pour l'autre.

La syntaxe, le vocabulaire, les modes de réflexion, tout, cependant, évoquait de les diviser au point qu'un parallèle en surface pouvait apparaitre inouï. Nombreux, cependant, ceux qui, d'avoir mieux entendu l'un ont mieux su décider de ce que laissait comprendre l'autre.

I

DOLTO À L'HÔPITAL TROUSSEAU

Comme chacun sait F. Dolto est avant tout analyste d'enfants.

La séance de Trousseau se passait dans une sorte d'alcôve où se pressaient une dizaine[1] *d'auditeurs analystes en formation. Les murs, cependant, sont vite omis, et, d'être si banaux, peut être confèrent-ils une plus grande aise au contact.*

Ce sont les parents qui présentent leur enfant.

---

1. Je parle de la période 1967-69.

Dolto commence par une enquête sur les lignées, les fratries, les descendances. Il s'agit de décrypter les signifiants, qui, dans leur transcendance linéaire passent par là où sont des symptômes ou des manques, répertoires de lettres encloses soit dans le corps soit par les mots ou les trajectoires des corps et des mots... «Car la psychanalyse implique bien entendu le réel du corps et de l'imaginaire de son schéma mental. Mais, pour reconnaître leur portée dans la perspective qui s'y autorise du développement, il faut d'abord s'apercevoir que les intégrations plus ou moins parcellaires qui paraissent en faire l'ordonnance y fonctionnent avant tout comme les éléments d'une héraldique, d'un blason du corps. Comme ceci se confirme à l'usage qu'on en fait pour lire les dessins d'enfants.» (J. Lacan : Écrits, p. 804).

C'est ainsi qu'une enfant se présente mutique ; autour de ce silence apparaît, avec F. Dolto, qu'elle avait entrevu la souffrance d'un cancer digestif bas chez son père coalisé au silence d'une méconnaissance familiale. On pourrait évoquer, à ce propos, une méta-praxie du dire et du taire du symptôme dans le corps familial.

Inversement pour Edwige, neuf ans, la première parole de Dolto : «ta mère est morte» en lui tendant la main, devait désenclaver le langage de la psychose de ses errances hors de sa vérité et du réel.

La présence des parents aux symptômes et à leurs traitements, Dolto ne l'esquive pas, par conséquent, évitant, au contraire, dit-elle de jamais s'y substituer dans la relation de transfert. Ainsi, toute motivation se trouve-t-elle raccordée, comme au fleuve les sources, les traces du passé aux perspectives du futur : «L'analyste ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie... et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation avec un futur.» (J. Lacan : Écrits, p. 302).

Les relations pré-spéculaires particulières, pathologiques de la mère ou du père avec l'enfant, relations où l'enfant est plus ou moins un objet a de ceux-ci, sont le lit de symptômes des plus graves.

Désintriquer le cours de ces relations est une des techniques de la confrontation doltoïenne avec les deux ou trois partenaires de la maladie. Il est frappant de lui voir souligner tout d'abord les opinions différentielles des uns et des autres et permettre par là que l'enfant se cerne dans le morceau de discours où il se trouve être un objet partiel du désir de tel parent du fait du décours de son histoire. Cette scène à plusieurs personnages va dans le sens de «donner au sujet sa ponctuation dialectique» ainsi que l'évoque Lacan (Écrits, p. 310).

Autrement dit, les entretiens de Dolto avec la famille de l'enfant, amènent, quand ils existent, à faire éclater les «on» familiaux de sorte que le sujet se dégage des signifiants qu'il agit et qui l'agitent dans son enclosure.

La position paternelle y est entendue de façon particulière et de sorte à lui préserver autant que possible sa fonction phallique dans la famille.

La psychothérapie des parents, bien entendu est à chaque fois entreprise dès que les conditions la sollicitent. L'un des analystes auditeurs peut s'y trouver commis qui s'y engagerait en parallaxe du traitement par Dolto de l'enfant. Autrement dit, la psychothérapie d'un ou des parents ne se trouve pas dégagée de son contexte ou de son prétexte — l'enfant — et se rend éventuellement connotée aux mêmes lieux-dits.

On constatera que ces dispositions diffèrent radicalement de celles où l'enfant serait suivi seul (M. Klein) ou bien encore scindé de ses parents en psychothérapie dans leur histoire. Les fixations et régressions de leur enfant ne prennent de sens que par cela qui les prédétermine et les pré-disent chez les parents : dans les accidents, failles, silences du discours signifiant des parents se prépare dans sa prématuration l'être en croissance de l'enfant comme être-à-donner-un sens.

«Un pôle d'attributs, voilà ce qu'est le sujet avant sa naissance (et pour être est-ce sous

leurs amas qu'il suffoquera un jour)... (Mais pour l'instant D. Lagache ne professe-t-il pas la même chose que ce que j'enseigne quand) je définis l'inconscient comme le discours de l'Autre ?» (J. Lacan : Écrits, p. 652).

L'Oedipe tout naturellement trouve ici, pour se poser son champ : «L'inconscient contient l'instance des lois où se fondent l'alliance et la parenté (dont l'Oedipe est la motivation centrale). (J. Lacan : Écrits, p. 433).

La triangulation de la relation est le thème qui triomphe dans les variations de la clinique doltoïenne.

La référence du symptôme aux parents soit dans sa causalité historique soit depuis sa place d'interlocuteur les interrogeant, transparaît en permanence. L'interprétation de transfert, comme nous le notions plus haut, s'y fait elle-même déflecter comme simple moteur d'un dialogue s'écrivant dans une vérité tripode. Aussi, ce que lance Lacan pour l'extrême de la relation psychanalytique : «Le prégénital s'ordonne par rétroaction de l'Oedipe à travers le désir de la femme incube» (Écrits, p. 554) se lit au texte de la clinique de Dolto.

II

LES AUDITEURS-ANALYSTES

Dans l'ordonnance triangulaire de la séance, les témoins que sont les auditeurs-analystes trouvent à s'insérer sans difficulté. Quelle place est la leur ?

1. Une dizaine, une quinzaine d'auditeurs... paradoxe d'un chœur antique pour l'entendement ?

En première instance ces témoins évoquent ce que dit Lacan «l'analyste participe du scribe» dont ils assument d'ailleurs, bon gré mal gré, la fonction réelle au fil des séances !

2. Mais on peut s'avancer encore à dire qu'ils refendent la position de Dolto comme un fonds d'écoute qui se multiplierait d'autant de fois.

Sur la scène de la vérité que tend à dévoiler l'analyse, le discours du sujet se prend dans la trame du Grand Autre dont les assistants privilégient la place dans le réel.

Ils vont, avec Dolto, les témoins de cela qui se signifie. «Wo es war sollen wir werden» pourrait-on paraphraser ici, où le «es» pourrait être, par exemple, le sujet du ça et, wir une des formes appropriées de «A», de la place où sont les enseignés. Le tiers «neutre» cautionne, d'être entendant, la vérité qui, dans ce lieu privilégié voudrait advenir signifiant. L'inscription de ce message pérennise entre autres ce qui s'y passe et rappelle : «Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance au désir de reconnaissance» (J. Lacan, Écrits, p. 524).

3. Aussi la connivence de ces témoins leur donne-t-elle implicitement une position en anti-strophe de ce que dit Dolto. Ainsi le groupe de ces auditeurs témoins est-il, malgré lui, de fait, complice de la «ponctuation dialectique» d'avec son analyste, du sujet. Quel que soit l'éclairage, hypotypose pour l'ordre syntagmatique, ou ricochet paradigmatique, on peut dire qu'il s'agit d'un microcosme allégorique à ce que dit Lacan : «Il n'y a de progrès pour le sujet que par l'intégration où il parvient de sa position dans l'universel.» (Écrits, p. 226).

4. «La mère occupe réellement la place de l'Autre mais le père en est le représentant originel» : c'est à quoi l'on pense aussi à propos des autres analystes autour de Dolto — quels que soient leur sexe — en tant qu'exprimant la multitude des signifiants, échantillonnage tendant à métaphoriser dans son silence le groupe.

5. Yeux, regards spéculaires assurant par cet Ailleurs au sujet l'au-delà de l'imaginaire de

sa rencontre au «miroir-Dolto» dans un «ordre symbolique-Dolto» dont le groupe fait figure de réellement garant.

Les signifiants du sujet étant, d'autre part, inscrits en écho dans cette mémoire qu'est l'écriture, ceux-ci se voient sertis dans le grand Autre, manifestes du désir qu'ils confirment dans un dasein syntagmatique de leur existence. Tout cela «participe du scribe»... d'ailleurs, une fois encore.

III

DU CONCEPT DE TRANSFERT ET DE QUELQUES AUTRES THEMES ET TECHNIQUES SINGULIERS CHEZ F. DOLTO

Nous avons vu plus haut la première rencontre de Dolto et d'Edwige avec «ta mère est morte» en guise de «bonjour». Il y a là par rapport au transfert, matière à réflexion !

Nous parlons tout d'abord de cet autre cas, Pascal, débile caractériel et psychotique qui dessinait un poisson dans sa première séance tout à fait à son image, avec sa bouche bée devant Dolto et la métaphore de son semi-mutisme. Comme Dolto face à lui parlait, faisant apparemment les questions, puis, après un silence, les réponses, nous lui posions deux interrogatoires : à savoir pourquoi elle n'attendait pas davantage que l'enfant s'exprime et qu'il manifeste par le verbe cette relation de transfert avant de composer avec lui au niveau des interprétations, d'une part ; et, d'autre part, pourquoi parlait-elle tant, alors même que l'enfant ne disait rien. (Je simplifie à l'extrême, pour être plus clair, cette deuxième question, qui ne fut pas présentée ainsi).

A cela réponse nous fut donnée que se manifestait la paupière parfois et parfois la langue dans la bouche qui prenait telle attitude significative, et parfois le demi sourire ou son contraire, bref le langage y était mais au niveau d'une corporéité agissante qu'elle traduisait. Ces acting out étaient repérés dans une dramatisation verbale, à partir des indices recueillis par Dolto dans les dessins, modelages, explications des parents, et, extemporanément, les ébauches de gestes de l'enfant à son interpellation. Les moments de silence entre les questions et les réponses servaient à ces repérages.

Il s'agit naturellement d'un exemple extrême. L'attitude d'écoute disait-elle, ne devait pas laisser échapper ces signes de sens. Ainsi revient tout naturellement ce que dit Lacan «le transfert se définit en pure dialectique» (Écrits 218) et, plus loin «Freud annulerait les temps pour comprendre au profit des moments pour conclure qui précipitent la méditation du sujet vers le sens à décider de l'événement originel» (Écrits 257) en complémentation contrastante de quoi on lit «le transfert est le résultat d'une stagnation de la relation analytique» (Écrits 225). Ce qui vaut a fortiori surtout pour la névrose de transfert...

Quant à sa position face à Edwige, il faut dire au préalable qu'Edwige avait perdu sa mère à quatre mois des suites d'un cancer. Dolto nous dit qu'il était impossible à Edwige d'être et donc de transférer tant qu'on persistait à lui dérober une réalité qui lui appartenait au premier chef — à la nier par conséquent — alors que de par là se fondait son existence même. Or la lettre de cette réalité, en elle, était enclose, inaccessible et perturbante à mort, tant qu'elle n'entrait pas en l'ordre symbolique d'une relation connaissable. C'est pourquoi elle avait commencé cette psychanalyse par là.

IV

LE TUNNEL INNOMINÉ, LA FILIÈRE DE VELOURS OU LE MACHIN

Moins clair de sens est l'utilisation de cet instrument ! Tout d'un coup, dans une psychothérapie d'enfant, Dolto déploie une sorte de long cylindre de trois mètres de velours rouge ouvert par des cerceaux ! Les enfants doivent jouer à y passer. Tube digestif ? Filière génitale ? Dolto dit en riant n'être pas au fait exactement de la signification du «machin» sauf que «tout en nous est tuyau.» Il est bien vrai que certains enfants phobiques hésitent et qu'ils semblent l'avoir franchi après un palier !

On pourrait être tenté par de multiples hypothèses : trajet initiatique réévoquant la naissance, le péristaltisme, la relation aux deux extrêmes des orifices de la mère. Mais plus généralement on souscrira que toute mue s'opère par le sacrifice de maillons du passé. Par rapport au **Fort und Da** *la filière qui dérobe l'Autre au regard est ce qui le maintient comme symbole dans le jeu. Cette coupure où l'on perd le contact habituel de l'Autre, c'est ce qui s'est passé à travers l'accouchement puis au moment de la coupure du cordon, puis, se retrouve avec le sevrage, puis dans le péristaltisme par constatation du clivage du sujet et de l'objet anal, puis dans la castration œdipienne. Etre et manque, lumière et obscurité, prégnance et déprégnance, Fort und Da, c'est l'oscillation qui conditionne la présence dialectique à l'Autre et l'ordre symbolique du langage.*

Cela nous ramène aux pulsions préœdipiennes. Dolto fait des psychothérapies d'enfants de quinze mois et leur parle.

«Pour qu'apparaisse sa recherche symbolique du complément alors que sa structure n'est pas achevée (ce qui demande d'avoir vécu la période post-Oedipienne) il faut un matériau médiateur entre son corps et lui (l'enfant)» (Dolto : Personnologie et image du corps, p. 68).

Pour le nourrisson malade le matériau médiateur est le symptôme qui parle : «le symptôme est une métaphore» (Lacan). L'enfant parle avec son image du corps avant de le faire par dessin, phantasmes et modelage interposés, mais d'emblée, entend le langage qui lui fait signe, non seulement parce que «l'inconscient serait structuré comme un langage» mais encore parce que l'enfant, inscrit dans le discours du désir des parents en porte les mots et les lettres, avant même d'en savoir dire, et les appréhende déjà par «impressivité» suivant le terme admirable de Dolto, avant de les pouvoirs manifester.

V

POSITION DE DOLTO PAR RAPPORT AU SAVOIR

Le supposé savoir psychanalytique renvoyant à élucider des sens «vrais» à partir du réel dans l'ordre symbolique, Dolto nous le fait appréhender (nous = les enseignés) où Il est, c'est-à-dire dans la relation thérapeutique.

Il n'y a là assurément, aucun «voyez-moi ça» qui en aurait à découdre avec le faste ou la parade, quelque chose comme un prestidigitateur aux spectateurs éberlués, escamotés dans leur position d'enseignés. Mais cela tient tout de même d'un Ça-voir au sens que la métaphore de l'Ecran blanc y invite.

Après que tout fut commencé d'une situation réelle Dolto-patient, dans un retournement d'elle pour la demande des enseignés, tout ça fait l'objet d'un colloque où les jalons du dire et du faire de Dolto sont menés à s'enchâsser à l'événement et l'histoire du patient. D'où se

dégagent les chaînons d'une théorique, selon les périodes accrochées à des thèmes auxquels Dolto est variablement plus polarisée.

Celui de l'image du corps et du schéma corporel des instincts de mort, du Moi-idéal et de l'Idéal du moi, par exemple, sont apparus à des époques différentes comme des éclairages différents sur une praxis donnée.

Ces relances structurales et ces recoupements théoriques répondent en même temps coup sur coup aux séances, juxtaposables à cette «orthodramatisation de la subjectivité, but de l'analyse» dont parle Lacan (Écrits, p. 226), de telle sorte qu'un décryptage suive les séances.

VI

PROCÈS SELON LE SEXE DU STYLE

Alors que les thèmes pour Dolto sont finalement rapportés à des schèmes théoriques communs aux deux — et que définit surtout Lacan — les moyens de les appréhender divergent radicalement. Et quoi de plus naturel non pas tant du fait des différences de personnalités que parce que le sexe nous amène à parler différemment ?

C'est ici qu'on esquisserait un écart entre les discours du sujet masculin et féminin.

En l'enfant qu'elle porte (et imaginairement en attendant pour combler son manque), recel du Nom du Père, la femme aura tendance à enclore le signifiant dans une structure temporelle et spatiale finie et discontinue. C'est pourquoi son discours opte pour la métaphore figure où, se fixant, semblent se réunir les signes de l'Autre et d'elle-même en tant que sujet d'un désir tendant à être comblé. Elle transmute au Réel les signifiants symboliques du Nom du Père.

Inversement, déréglé par les alternances de sa tumescence et de sa détumescence pénienne le mâle s'oriente vers un discours où le phallus, déjouant toute défaillance, niant d'être castrable[1], serait sous en-tendu par l'élection préférentielle de la Métonymie, autrement dit, de la continuité. Il tend à perdurer par delà l'insuffisance pénienne à être ce Phallus par le jeu de «mythes» qu'il anime de sens, toujours évanescent, s'assurer une suite transgressive à lui-même.

Cette hypothèse vaut, ici quand on confronte les discours de Dolto et Lacan, «l'image du corps» thème central de l'une et le Phallus, thème axial de l'autre, tous deux référentiables à un discours métaphorique et métonymique, mais indiscutablement, plus l'un que l'autre à chaque fois. Tant il est vrai que — comme ce qui est pour l'homme, «la femme en tant qu'être sexué féminin est, pour l'espèce humaine, un phénomène impensable» (Dolto : «La libido génitale et son destin féminin», dernier paragraphe).

On pourrait dire, en termes différents que l'être du discours féminin fait corps de transmutation en un code à la réalité dans laquelle s'institue la lettre du signifiant phallique.

C'est là que le pénis s'écrit pour un temps et une forme en signes phalliques en tant que symbole porteur de messages et de sens. La femme est la Mémoire où s'inscrit le phallus en tant qu'il est représenté dans la dialectique du désir par le pénis. C'est elle — la femme — la structure que le pénis en tant que signifiant des amours électives vient ordonner, mais aussi en tant que métaphore du signifiant 1[2].

---

1. Comme le voudraient nos scientifiques de leur «objectivité» dans une linéarité des signifiants qui en exclue la limite et l'accessibilité à la castration. (Voir J. Lacan : *Radiophonie, Scilicet* 2/3).
2. A suivre dans une étude ultérieure.

Tout cela apparaît justifier les pôles où sont Dolto et Lacan dans l'École Freudienne de Paris, et, dans le public, de l'enfant à l'adulte.

VII

SUJET DU SAVOIR ET ÉCHANGES NOTIONNELS

Du côté du patient, recel d'une vérité, de sa vérité, se trouve être le véritable Maître du Savoir (Lacan).

1. L'analyste véhicule par transfert — évidemment — cette révélation au miroir de la parole à se supposer connaître.

Dolto y pratique une maïeutique qui d'être rapportée à l'enseignement, implique, dit-elle volontiers, le deuil de l'enseignant (c'est-à-dire l'acceptation de sa propre mort).

Alors pourrait-on ironiser à bon compte, ça passe, car il faut un peu mourir pour se faire «bon conducteur»...

Si nous saisissons bien, cette position permettrait de faire passer l'Autre psychanalysant à sa véritable place d'enseignant dans la passe aux enseignés.

2. Mais en même temps un rapport existe à l'Oedipe. S'induit là un parallèle avec la position Moi-Idéal des parents en première instance à la position de legs et de sacrifice des désirs au profit de «l'allant-devenant» des enfants ; dans un deuxième temps, au profit du dépassement par eux de la position parentale à elle-même sabordée. Cette position peut d'ailleurs se discuter.

C'est encore un écho de ces réflexions qu'on trouve dans la **Libido génitale et son destin féminin** *:*

«On peut aussi certifier que l'amour, au sens émotionnel et génital du terme, d'une femme pour un homme... se ressent... au sens qu'elle donne à consacrer ses forces libidinales de personne à l'épanouissement de l'œuvre culturelle de l'homme qu'elle aime et de ses enfants — qu'ils soient conçus par une autre femme ou qu'ils soient conçus par elle.

«Lorsqu'il s'agit de ses enfants, l'amour maternel qu'elle leur porte elle le porte narcissiquement de façon excentrée hors d'elle-même au témoignage de la personne du géniteur des enfants tout au long de leur éducation (qu'elle reste elle-même génitalement ou non couplée dans son sexe au sexe de leur père) à travers le truchement concerté de sa propre personne. Cet amour maternel, elle le porte à des personnes originales et respectées comme telles, celles de ses enfants, qu'elle conduit à l'expression émotionnelle féconde et sociale valable de leur bonheur même s'il doit les éloigner spatialement, esthétiquement, éthiquement, prêtes qu'elles sont par delà l'hiatus spatial et temporel...»

Quel qu'en soit l'abord, ce serait un engagement difficile et une tâche considérable que de procéder à l'éthologie de la psychanalyse doltoïenne et, en particulier de ses rapports avec l'enseignement de Lacan, d'en parcourir le champ, de les comparer, de les jalonner. L'impact de son travail se situe socratiquement pour ses élèves au lieu même où il puise.

J'ai conscience qu'il est quelque peu impudique d'en parler par l'allusion que veut être cet article. De ce point s'évoquera, pour moi, aujourd'hui, Lacan, à l'autre pôle, et il me semble que la différence de leurs manières, si radicale, apparemment, n'a d'égale que la valeur de plus-de-sens qui résulte des enseignements de l'un à ceux de l'autre dans le contexte dialectique d'une réflexion pour découvrir les champs de l'analyse.

INTERVENTION DE COLETTE ROUY

La consultation psychanalytique de Madame Dolto à Trousseau peut être vécue comme une transmission directe de la psychanalyse. Je voudrais faire part de ce qui, consciemment et inconsciemment, en est passé dans ma pratique.

Je dirais d'abord que l'analyste pour enfants se trouve situé dans tout un ensemble et dans une écoute à plusieurs niveaux :

Ecoute du roman familial,

Ecoute du discours singulier de la mère, de «son désir pour son enfant» propos qui émergent au-delà de son histoire à elle.

Ecoute du rôle du père et de la façon dont il est vécu comme homme et comme père dans la triangulation.

Tous ces discours se superposent, se recoupent et sont parfois simultanés.

Chaque fois, ils nécessitent de l'analyste une écoute «différente».

C'est de Madame Dolto que j'ai appris à jouer ainsi sur plusieurs niveaux d'écoute des familles.

Autour d'une trame qui serait, pourrait-on dire une écoute analytique «de base», Madame Dolto a une faculté de se mettre au diapason de chacun, de chaque caractère, de chaque rang social — une faculté d'intégrer les petits faits quotidiens, de retrouver l'enfant chez la mère ou chez le père — sans perdre de vue les «répétitions» à travers les générations.

Madame Dolto a toujours situé l'enfant dans sa double problématique : à la fois symptôme familial — et à la fois un être à part entière qui va être restitué dans sa généalogie, dans l'espace et dans le temps.

Sa parole propre et son désir ne se feront jour qu'après le pivotement que subissent les récits familiaux, ce bain de langage à sens unique qui va prendre des sens différents au miroir de la consultation analytique.

DISCUSSION

CÉCILE VAUCHEZ : — Je profite de ce que j'ai puisque j'étais un peu des vieux de la vieille, il y a quinze ans que j'étais à Trousseau, et c'est beaucoup plus récemment que j'en ai ressenti les effets, à trois niveaux.

D'abord, il y a trois ans, on «m'apporte» — c'est bien cela, c'est un paquet — une petite fille qui avait été adoptée à l'âge de huit jours et venant avec sa mère parce qu'elle avait des crises convulsives, un E.G. tout à fait perturbé dont la mère ne voulait pas parler, elle ne voulait pas que cela se sache au centre.

Je vais chercher cette petite fille à l'accueil, elle pousse des hurlements, elle vient dans les bras de sa mère, nichée dans les bras de sa mère, de sa mère adoptive, la figure enfouie dans le sein de sa mère ; «Je veux pas le savoir» disait-elle, «je ne veux pas la voir, je veux pas lui parler, je ne veux pas l'écouter» en parlant de moi.

J'ai fait quelque chose, c'est là que se pose la question pour moi, à ce moment-là,

je ne sais pas si j'ai fait du Dolto ou pas, mais enfin j'ai fait des boulettes de pâte à modeler, je crois bien que c'est toi qui me l'a appris à Trousseau, que j'ai envoyées à la mère, et la mère me les a renvoyées, ça a amusé la petite, elle s'est détournée, elle a regardé, elle a ri, à la séance suivante, c'est à elle, encore sur les genoux de la mère, que s'est adressé cette même manigance, si l'on peut dire, qui a vraiment établi quelque chose d'un vrai transfert, ce qui fait qu'au bout de cinq séances, elle est venue seule dans le bureau.

Moi, ça m'a posé une question, c'est assez récent, ça doit dater de trois ou quatre ans ; Qu'est-ce que c'est que de faire du Dolto ? Est-ce que c'est Françoise qui me l'a appris ou bien est-ce que je l'ai appris parce que j'avais été chez Françoise ?

Peu importe la réponse, mais je crois que ce qui a été important au niveau de l'enfant et au niveau de l'analyste que j'étais c'est que ça m'a permis — que tu as été comme quelque chose qui me permettait — de ne plus m'identifier à mon propre analyste. Une autre vue, une autre — entrevue, si l'on peut dire. N'empêche qu'avec cette petite, après cela ça a marché bien, elle a été guérie complètement de ses histoires convulsives, l'E.G. transformé, tu connais la musique.

A la fin cela s'est transformé en refus de lecture, en impossibilité de lecture en cours préparatoire.

La thérapie continuait et un jour elle n'était pas dans mon bureau parce qu'on le repeignait, elle était dans le bureau de l'assistante sociale où il y avait un enfant qui avait dessiné des maisons dans l'herbe, elle m'a fait une page entière d'herbes, rien que cela, elle a copié, c'était des V. Or, elle s'appelle Valérie. La seule lettre qu'elle pouvait lire c'était A.

Je lui dis : «C'est de l'herbe... mais c'est la lettre V.» Elle me dit : «Ça fait VA». Je lui dis : «Mais qu'est-ce qui commence par VA ?» Elle m'a dit : «Mais, Valérie» ; sur la boîte où nous avons notre petit fourbi à Claude Bernard, c'était écrit : Vauchez ; alors j'ai pu lui dire, à ce moment-là : «Ça va, ça va Valérie, vas-y». A partir de ce moment-là on peut dire que ça y était.

Deuxième chose qui est arrivée tout récemment, c'est aussi un cas de Claude Bernard ; c'est une petite fille, pas très maligne, avec une mère très obsessionnelle, la fille timide, etc, etc. Je n'ai vu la mère que trois fois, une fois quand elle a amené sa fille, qui devait avoir dans les douze ans, une fois à la fin de l'année scolaire et il y a quinze jours et la petite, vraiment au point de vue scolaire, au point de vue épanouissement, tout le côté obsessionnel avait disparu. Mais ce qui était le plus étonnant c'est que quand la mère est venue me voir elle m'a dit : «j'ai changé plus que ma fille.»

Ce sont les effets de la transmission.

SUZANNE GINESTET-DELBREIL : — Françoise Dolto, je suis venue à votre consultation il y a dix ans puisque c'était en 1968-69 et je ne suis restée qu'un an puisqu'à cette époque il y avait tellement de monde que vous ne gardiez les assistants que pendant un an.

Je débutais comme analyste, à ce moment-là ; je voudrais reprendre à propos du tuyau, du machin dont vient de parler Jean Lauff. J'ai assisté à une scène comme ça avec un enfant psychotique dont les parents venaient de déménager et le déménagement avait provoqué chez cet enfant une disparition des repères spatio-temporels. C'est un enfant que vous aviez déjà eu en analyse quelques années auparavant ; ça n'allait pas trop mal, il s'est déstructuré de nouveau au moment de ce déménagement. Vous avez donc sorti le tuyau et vous avez mis une femme à un bout du tuyau, à l'entrée du tuyau et un homme à la sortie du tuyau. L'enfant est donc entré dedans s'y est propulsé et, appelé par son prénom par l'homme qui était à la sortie. Il a fait le trajet dans les deux sens plusieurs fois, ce qui était extraordinaire c'est qu'à

la sortie de ce tuyau cet enfant s'est mis à toucher son corps à toucher ses bras, à toucher ses jambes, à toucher son visage. On aurait dit qu'il était en train, par le toucher, de reprendre une image de son corps.

Le deuxième point que je voudrais reprendre c'est à propos de la transmission : vous avez dit hier, à un moment donné, que lorsque vous vous trouviez devant un enfant qui n'avait pas de parole vous le bombardiez de vos signifiants, finalement, en essayant de proposer quelque chose à l'enfant ; j'ai repensé à vous il n'y a pas très longtemps, il y a peut-être un an, avec une femme en analyse qui est en analyse depuis sept ou huit ans, qui a, disons, une psychose hystérique.

Je me suis trouvée dans cette analyse, à un moment où se constituait quelque chose de l'image du corps, devant une femme qui n'avait aucun mot pour parler disons le transit intestinal de la bouche à l'anus ; ça n'existait pas et ça s'appelait «aller à la selle», ça s'appelait «tata», ou «poutchi», tout était comme ça tout ce qui était de l'ordre de l'oral ou de l'anal avait été dans sa famille, enfant, complètement dénommé et nommé de façon arbitraire et ésotérique dans cette famille.

Cette séquence était extrêmement difficile et à la fin d'une séance où elle était dans une angoisse énorme, en face à face, je lui ai proposé mon imaginaire du transit oral, anal, avec les mots que j'avais, moi, pour le désigner. Disons la façon dont, moi, je l'imaginais. Pour moi. J'ai pensé à vous et à votre travail de Trousseau, donc sept ou huit ans après être passée chez vous. Ce qui est sorti de cette séquence, c'est qu'elle m'a dit «Pour la première fois je me suis trouvée devant quelqu'un qui me parlait de mon corps» ; mais ce qui est sorti dans les mois qui ont suivi cette analyse c'est une flambée de signifiants et ses signifiants à elle, c'est-à-dire qu'elle a complètement abandonné ceux que j'avais pu, sur le coup lui donner, lui proposer.

A ce moment là, j'ai pensé à vous.

FRANÇOISE DOLTO : — Merci. La salle a pris la parole, mais il faut maintenant que Claude et Bernard This interviennent.

EXPOSÉ DE CLAUDE THIS

Assister à la consultation psychanalytique de Françoise Dolto à l'hôpital Trousseau, qu'est-ce que cela peut apporter à l'analyste en formation ?

Personnellement, pour moi, non-médecin, cela a été l'occasion d'apprendre à voir les signes du corps en puissance de devenir «signifiants.» Ceci me semble être le propre de la clinique d'enfants. Ce sera d'autant plus important que l'enfant est plus jeune ou plus malade, donc plus près de son corps : un corps peu maîtrisé par la parole, pour le cas du très jeune enfant, ou un corps souffrant d'un manque de parole, pour le psychotique mais dont le malaise est de toute façon déterminé par le discours parental et aliéné à ce discours.

Pourtant il ne faudrait pas réduire ce que je souligne de ce «passage du signe au signifiant» à la seule situation de la clinique d'enfants. Car ce que je repère là se retrouve aussi dans la clinique des adultes. En effet dans la régression de la cure ces «mouvements» du corps se remettent en jeu et il est tout à fait essentiel de ne pas les laisser à la porte ou de les escamoter sous prétexte que le patient doit rester allongé et inerte. (Cette remarque pose la question de quelque chose qui serait une «soi-disant» échappée de la situation analytique dans le passage à l'acte).

C'est à un niveau pré-métaphorique que tout ceci s'articule, ce qui renvoie la question de la clinique de F. Dolto au rapport qu'elle entretient avec la production de dessins et de formes modelées.

Là encore, dans l'équivocité de l'interprétation possible à propos de cette production demandée, nous sommes à un niveau de pré-métaphorisation. On voit à quelles impasses on pourrait aboutir si on s'en tenait à cette production comme telle.

Mais F. Dolto y ajoute toujours, et n'est-ce pas l'essentiel, l'ouverture des associations qu'elle demande à l'enfant par rapport à ses productions graphiques ou modelées.

Evidemment, il ne convient jamais de s'attarder sur l'esthétique du dessin, ce qui serait une belle impasse. Mais F. Dolto rapporte le «voir» des dessins et formes produites aux images du corps dans leur mouvement dynamique, c'est-à-dire pulsionnel, ou statique, c'est-à-dire du côté de la réassurance narcissique qui, là encore, ne doit se figer dans aucune sidération de séduction de beauté.

EXPOSÉ DE BERNARD THIS

Parler de Françoise Dolto à Trousseau, c'est aussi s'adresser à toi, Françoise, je voudrais te remer-scier : tu vois déjà dans quelle situation (quand on veut parler sans l'écriture, quand on veut se risquer dans une parole qui serait une parole d'ouverture ouverte à une castration possible, ce lieu de l'inconscient, comme l'exprimait Jean-David Nasio récemment) on est amené à en dire beaucoup plus qu'on ne voudrait, mais après tout, tant mieux.

Venir à Trousseau quand on a été et quand on est en formation à l'Institut de psychanalyse, ce n'était pas facile, entendre pendant des années dire qu'il faut d'abord œdipifier la situation parce qu'autrement on psychotise l'enfant si l'on touche à un matériel prégénital, et puis te voir, à Trousseau, aborder ce que l'enfant apporte, là où il en est, sans souci de ce préalable d'œdipification, c'est découvrir que dans ta pratique, d'emblée, tu trinifiais les choses, tu introduisais une topologie de trèfle ou de bande de Moebius inversée qui faisait que symboliquement parlant, tout était possible, alors qu'on m'avait toujours enseigné que c'était quelque chose d'impossible.

Et c'est un peu, j'allais dire ton génie, pourquoi pas, de toujours situer les choses dans cette perpective qui renverse cet imaginaire de toute puissance ; on a pu écrire que venir à Trousseau c'était assister à une mère amère qui savait tout, voir une femme tout savoir sur l'enfant, mais ce n'est pas vrai du tout, me semble-t-il, ce n'est pas du tout mon expérience. Simplement tu avais un art d'ouvrir la situation et de la trinifier en permanence en te référant à l'essentiel du père et de la mère symboliques qui étaient là ; je t'ai vu bondir quand on disait : «Ce pauvre enfant n'a pas de père» ou «n'a pas de mère.» «Mais si, il en a un et il en a une, dans son cœur.»

Tu avais une sorte de génie de cette ouverture de la surface projective sur laquelle chacun pouvait projeter tout un imaginaire ; je crois que ce n'est pas simplement Dolto à Trousseau, c'est Dolto dans notre École qui a joué un rôle, car bien sûr il y a tout ce que nous devons à Lacan mais aussi le sachant ou ne le sachant pas, tout ce que nous te devons. Vous avez sûrement joué un rôle pour de nombreuses personnes dans cette école, un rôle de surface projective de relation, c'est-à-dire d'ouverture à une non-présence en tant que chose mais, en tant qu'être humain signifiant trouvant son origine dans une scène primitive et non pas dans

un après-la-naissance ; cela me semble une dimension qui réfère à tout ce qu'il en est de l'ordre des générations mais cela fait éclater à coup sûr cette prétendue fiiation imaginaire d'un analyste avec un autre ou cette relation d'un maître avec un élève.

Tu n'as, me semble-t-il, pas voulu, pas pu, jouer ce rôle et c'est quelque chose d'important, on voit bien qu'il y a un renversement ; puisque nous en sommes dans la transmission, il n'y a pas de transmission sans mise à mort si on veut ou tout au moins sans perte de cette situation imaginaire de dominance ; or, cela, ça se renverse avec une facilité étonnante dans la pratique et c'est la richesse de ce que tu apportais certainement.

J'évoque par exemple le jour où tu avais à faire ta première conférence sur l'image du corps à la Société Française ; je m'excuse là d'évoquer quelque chose de personnel, tu voulais me voir pour qu'on boive un pot dans un café avant, parce que tu voulais me raconter ce que tu allais dire. Jeune analyste en formation, je trouvais ça bizarre ; tu me racontes, je trouvais ça passionnant, c'était ta théorisation, ta façon d'organiser les choses, et puis je te demande pourquoi tu voulais me raconter tout ça, avant ; et tu m'as dit : «J'ai fait un rêve, je rencontrais Freud, on buvait une bière à la terrasse d'un café et je lui racontais...» Alors je te dis «Mais tu me prends pour Freud ?» ; et tu m'as répondu : «Tu crois à l'analyse, oui ou non ?»

GUY LAVAL : — Hier, vous avez parlé de recevoir les castrations orales anales, etc, et tout de suite ça m'a parlé, ça m'a permis d'associer et finalement d'en apprendre beaucoup sur la castration, par ce seul fait que vous avez dit : *recevoir.*

Justement j'ai été étonné, il y a des gens autour de moi qui ont tiqué, ils ont tiqué : c'est-à-dire que peut-être ils en restaient à l'imaginaire de la castration comme quelque chose de l'ordre de l'enlevé, peut-être, et *recevoir,* moi, j'ai trouvé ça très parlant, justement. Il me semble quand même que ce que vous apportez c'est une parole métaphorique qui permet comme ça de ne pas rester dans théorie morte, qui permet d'associer.

Pour moi, la métaphore ce que j'ai rencontré en 6ème ; c'est le poète qui compare une femme à une fleur. C'est-à-dire un phénomène de langage où le corps est présent ; dans : recevoir la castration, pour moi, ça m'a paru clair, il s'agit bien d'un don ; mais d'un don qui ne reste pas dans la demande perpétuelle de mettre le sujet en position de devoir recevoir perpétuellement du corps de la mère. Il s'agit d'un don qui, par rapport à ce qui a déjà été donné d'érogénéisation des différentes zones corporelles, devient accueil, par la mère, de leur avènement signifiant, de leur possible reprise subjective.

C'est bien cela recevoir les différentes castrations orales, anales et je dirais même vaginales pour un garçon, pourquoi pas, et castration de tant d'autres zones du corps.

Ce que Françoise Dolto m'a transmis, d'ailleurs je ne sais pas comment elle me l'a transmis parce que je n'ai jamais été en analyse ni en contrôle ni à Trousseau avec elle.

C'est certainement sa riche parole métaphorique qui m'a parlé. Ce qu'elle m'a transmis c'est d'abord d'entendre, au-delà de l'opacité théorique universitaire qui nous entoure à l'École, quelque chose de l'ordre du narcissisme primaire et ceci notamment pour les psychanalyses d'adultes, ce qu'elle m'a transmis c'est de ne pas mettre le corps hors jeu.

JACQUES ROBINET : — Je voudrais juste ajouter un mot dans le sens de ce qu'a dit Guillerault qui me semble tout à fait important ; on a écrit récemment — Catherine Clément, je crois, a écrit — que vous n'hésitiez pas à mettre les mains dans l'eau de vaisselle ; j'ai trouvé que c'était tout à fait ça, parce qu'à Trousseau, ce qui est le plus étonnant c'est que vous prenez des

risques presque perpétuels et quand on arrive, engoncé un peu dans ce qu'on a appris, dans ce qu'on a su, on se demande comment vous osez, comme ça, faire des choses, des créations de mots, par exemple, justement le langage est pour vous une création presque poétique, c'est-à-dire que c'est un matériel que vous tordez, que vous utilisez, pour qu'il trouve sa pointe la plus acérée, pour qu'il percute là où il faut qu'il percute. Vous nous disiez souvent aussi que les analystes devraient commencer par écouter les enfants dans les squares, avant d'aller les écouter dans leurs cabinets de travail, et c'est vrai que l'une des choses qui est la plus frappante chez vous c'est qu'il n'y a pas de barrière entre ce que ferait un enfant anormal ou un enfant pas normal — et que vous êtes, pour les enfants, un lieu de passage c'est-à-dire que vous répondez à des questions informulées de certains malades par des réponses d'enfants vivants que vous avez entendus, c'est-à-dire que vous êtes parfois comme une chambre de résonnance vide où passent, d'enfant à enfant, des mots qui viennent comme ça d'enfants vivants à des enfants morts, enfin morts dans leur cœur, comme pour les atteindre.

C'est une des choses qui m'a toujours frappé, qu'au fond le miracle Dolto, comme on dit parfois, est surtout un miracle d'attention, je veux dire une attention qui n'a rien de raide ; il semble que vous soyez disponible à ce qui vient comme ça à la surprise et vous savez prendre, là où ça se trouve, que ce soit dans un square, que ce soit dans ce que disaient vos enfants quand ils étaient petits, vos petits enfants : ils étaient eux des donneurs de sens pour les mots que vous alliez employer plus tard ; partout vous prenez votre bien, ayant cette attention aux signes du cœur, aux signes du visage, mais aussi aux mots des enfants ; et ce lieu de passage que vous êtes quelque part.

Je me suis demandé souvent ce que je vous devais le plus : il me semble que le plus important pour moi, ça a été d'apprendre à être libre dans mon désir ; tout simplement ; il faut dire que vous êtes un exemple de liberté ; de grande liberté. C'est une chose très rare dans cette Ecole ; vous osez dire ce que vous avez envie de dire, mettre les mains là où vous avez envie de les mettre, prendre le micro de France-Inter si vous en avez envie parce que vous pensez que ça sert à quelque chose et vous vous fichez pas mal de ce que peuvent en penser X ou Y, c'est cet exemple de liberté qui, pour un analyste, me semble le plus important, être libre dans son désir, c'est la condition pour pouvoir repérer le désir des autres, les aider à trouver le leur, il n'y a pas de miracle de ce côté-là.

(applaudissements)

LAURENT LEVAGUÈRESE : — Je suis très très embêté pour parler parce que j'ai l'impression d'être dans une situation tout à fait fausse. Ici, et c'est vrai, chaque vois qu'on est avec Françoise Dolto il y a un tel plaisir à être avec elle qu'on a une difficulté insurmontable à lui dire des choses qui, au fond, sont ce qu'on se dit quand elle n'est pas là. C'est vrai qu'aller à contre-courant du plaisir qu'elle nous donne d'être ensemble là c'est épouvantablement difficile. Ce n'est pas seulement difficile comme ça mais c'est difficile par exemple dans toute la dimension je dirais de merveilleux que Françoise Dolto transporte ; je parle de situation de merveilleux parce que moi j'ai toujours — quand elle raconte un certain nombre d'histoires — l'impression de me trouver à trois ans et demi à sucer mon pouce dans mon lit et qu'on me raconte des belles histoires merveilleuses qui vont me faire rêver toute la nuit ; c'est évidemment, dans ces conditions, quasiment impossible de pouvoir dire quelque chose qui, comme ça, pourrait être une remarque, une notation d'une certaine interrogation que Françoise Dolto représente en tout cas pour moi.

Car je passe avec elle dans des états

tout à fait contradictoires ; à certains moments je pourrais parfaitement la honnir et l'envoyer absolument à tous les diables, surtout en l'écoutant, de temps en temps, à France-Inter, et quand je suis en contact direct avec elle, elle a une telle manière de vous mettre à l'aise et de vous parler sur un plan personnel et de vous dire les choses comme le faisait remarquer Bernard This, de vous mettre dans une situation absolument incroyable avec elle, qu'on ne sait plus comment lui dire un certain nombre de choses. Et pourtant je crois qu'il y a un certain nombre de choses à dire, ces choses ont été un petit peu abordées tout à l'heure dans cette notion de tout-savoir.

Ce qui me semble c'est que lorsqu'il y a un contact direct avec Françoise Dolto — je n'ai pas assisté malheureusement aux consultations de Trousseau — mais il me semble que lorsqu'il y a ce contact direct en effet, ceux qui y ont assisté ont pu témoigner de cela, Françoise Dolto arrive à faire passer justement une sorte de destruction de cette image de tout-savoir.

Mais mon impression à moi est que si les témoins directs peuvent en effet faire ce passage, les témoins indirects ne le font pas ; et c'est très grave parce qu'en effet vous savez comme moi — et c'est à regretter — que les jeunes analystes se coltinent les enfants, c'est le matériel d'expérience, dans les C.M.P.P. c'est comme ça qu'ils commencent, et généralement quand ils commencent ils ne savent rien et ils aimeraient bien savoir ; qu'est-ce qu'ils vont trouver ? Ils vont trouver essentiellement dans l'École Freudienne, d'abord un corpus théorique vis-à-vis duquel ils vont avoir une très grande difficulté et qui va leur paraître d'emblée extrêmement rébarbatif et ils vont trouver Françoise Dolto qui parle un langage qu'ils peuvent entendre d'emblée, ils vont s'y référer ; c'est la première personne si j'ose dire, pour les jeunes analystes, à laquelle on va s'adresser.

Là il y a un danger parce que justement dans cette vacuité de savoir des jeunes analystes par rapport à la méthode d'exposition que vous avez des cas, que vous faites, par rapport au plaisir intense qu'on a d'être avec vous, par rapport à un certain nombre de choses, il y a une fonction qui là je dirais fait mal parce qu'il y a un certain nombre de jeunes analystes et même beaucoup — les échos que j'en ai me le confirment journellement — qui vont faire effectivement du Dolto et qui vont faire du Dolto de manière absolument épouvantable et en faisant des catastrophes. Je pense que là il y a vraiment quelque chose qui rejoint ensuite la question dès mères qui écoutent France-Inter qui vont exactement faire également du Dolto ; et j'ai entendu combien de fois rapporter ces réponses venant de la part de mères qui vous écoutent, réponses du style : «Ah bien non, on ne peut pas faire cela, Dolto a dit qu'avant quatre ans ce n'était pas ça...»

Il y a quand même ce fait qu'il faut souligner. Pour terminer je voudrais dire qu'il y a pour moi quelque chose qui est essentiel ; c'est qu'il y a au fond dans la position maternelle quelque chose d'un savoir du corps de l'enfant qui est supposé, qui est dans l'imaginaire.

Cette chose qu'on retrouve essentiellement, comme j'ai eu l'occasion de le dire récemment, dans la position médicale de la mère qui sait quelque chose sur le corps de son enfant, le corps de l'enfant qu'elle a porté dans son ventre. Je crois qu'il y a là question, car qu'est-ce que la mère sait ? A mon sens, elle ne sait rien, et il y a par rapport à un vide à combler quelque chose qui justement doit être comblé par un savoir.

Il me semble que, par rapport à cette question-là il y a un problème : c'est que vous, Françoise Dolto, d'une certaine manière, vous assumez par rapport à ces mères, par rapport à ces jeunes analystes, quelque chose de ce savoir supposé sur le corps de l'enfant.

F. DOLTO : — Je crois que tout ce que vous dites vient justement de gens qui

sont dans le mythe avant d'avoir travaillé avec moi ; vous savez que je suis vraiment à la disposition pour aider ceux qui commencent réellement, et pas par les apparences mythiques qu'on me donne.

Maintenant, quand vous dites : savoir sur le corps de l'enfant : non ; ce n'est pas le corps dans sa réalité, c'est image du corps grâce à la quête qu'est une analyse du ça finalement ; c'est une analyse du ça.

UNE INTERVENANTE : — Je voudrais relever un mot, s'il vous plait, avant, il me semble qu'hier le mot de Françoise Dolto c'était : délivrer ; délivrer la castration et non pas recevoir. Délivrer est une métaphore de femme extrêmement importante parce que si nous n'étions pas délivrées du placenta au moment d'un accouchement, qu'est-ce qui se passerait ? Le placenta, lui est muet...

MICHÈLE MONTRELAY : — On n'apprend pas à être analyste, il y a d'autant moins d'analyses didactiques qu'une analyse digne de ce nom peut tout simplement révéler à la fin de l'analyse qu'on n'est pas fait pour être analyste et qu'on n'en a pas envie d'ailleurs.

Si ce que j'avançais ici, il y a deux jours très vite, comme ça, se trouvait avoir une certaine vérité, on pourrait avancer aussi qu'il y a des structures d'analystes, qu'il y a peut-être — peut-être — un certain rapport à l'Autre — au grand Autre — et à l'Inconscient qui est particulier à ceux qui deviennent analystes, rapport à la forclusion, pas seulement au refoulement, rapport au signifiant primaire. La psychanalyse ne s'apprend pas, elle décape, elle rend possible de savoir si l'on peut être analyste ou pas ; en ce sens, il faut, je crois user de plus grandes précautions à l'endroit de ce terme : transmission. A supposer que je sois analyste, je pourrais dire qu'il y a deux lieux où quelque chose de ce décapage s'est produit, c'est mon analyse et la consultation de Trousseau.

Je ne dirais pas : mon contrôle avec Françoise, qui a été, lui, un fantastique tremplin pour ma recherche et mon écriture ; je crois que je n'aurais jamais rien pu écrire sans ce contrôle et sans ce travail avec Françoise. Mais l'hôpital Trousseau c'est autre chose ; ce qu'on y découvre dans le saisissement, au début en tout cas, c'est la façon dont peuvent se pratiquer au plus vif la découverte freudienne, au plus vif du corps et de l'enfant et de Françoise et de soi-même ; d'autres personnes avant moi — Claude This en particulier — ont dit à quel point quand on arrivait en tant que jeune analyste, on en sortait complètement épuisé ; on est là et on ne peut pas au début être vraiment là.

Il y a toutes sortes de points qui ont été avancés tout à l'heure sur lesquels je ne reviendrai pas ; je voudrais simplement, non pas revenir parce que cela n'a pas été telement abordé, mais souligner ce fait — si, tout à l'heure, Claude l'a dit — que quand on est à Trousseau ce qui est extraordinaire dans cette expérience entre autres c'est le fait que Françoise, on la voit faire, et on l'entend faire.

Françoise, tu dis que toute autre personne analyste aurait pu faire ou peut faire le travail que tu as fait à Trousseau. Je sais que tu n'es pas contente si je dis cela, évidemment on peut en discuter ; moi, je crois que non ; mais bien sûr que quelqu'un peut, d'une autre façon, faire ce travail d'analyse, mais toi, tu as fait à ta façon et tu as vécu et tu as apporté, réalisé quelque chose qu'aucun — bien sûr, parce que tu es toi — ne pouvait réaliser.

Quand je parle de ce voir, ce qui est manifeste c'est la façon dont Françoise se collète avec le réel, avec la parole et les pulsions, avec ses propres images du corps, avec sa castration à elle, avec son fantasme à elle, avec son transfert, dont elle nous a dit hier, elle l'a définit son transfert de l'analyste, dont elle a dit : «Le transfert c'est le désir de comprendre.»

Alors on a, entre autres, affaire au corps de Françoise, à un corps je veux dire

hautement symbolisant, en particulier, on a à faire à sa voix. C'est une voix qui n'est ni séductrice, ni narcissique mais il est vrai que j'ai pu entendre comme ça, à titre de boutade effectivement que Françoise quelque part faisait la somme primitive d'une sorte de lieu divin, qu'elle se prenait pour Dieu, c'était bien là sachant tout, qu'elle apportait à titre si je puis dire de prothèse, pour le psychotique qui n'a pas sa scène primitive, une sorte de scène primitive toute faite.

Moi, je ne dirais pas cela, je ne le dirais pas, je dirais que reprenant absolument ce qu'a dit Denis Vasse, hier, que la voix de Françoise est effectivement une voix créatrice, qui porte en elle-même, effectivement, le génie, j'entends par là le désir à venir de l'enfant à qui elle parle, parce que c'est une voix qui détache les mots, qui détache les mots du ça, qui détache les mots de la pulsion et qui donc, en ce sens, coupe et fait loi, qui fait coupure et qui fait loi, c'est la vraie loi, c'est-à-dire la loi qui rend le corps à lui-même, qui le crée.

J'ai dit cela à Françoise de façon beaucoup plus rapide à la réunion préparatoire, qui a eu lieu il y a une semaine, mais ce qui m'a frappé c'est qu'au fond, quand j'ai commencé à parler à Françoise de son corps, de son fantasme, pas à Françoise, devant toutes les personnes qui étaient là, j'ai eu l'impression qu'elle m'entendait et que quelque part elle n'avait pas tellement envie de m'entendre.

Sur le moment, j'en suis restée là, et puis, dans un second temps je me suis dit, en effet : au fond, elle ne voulait pas que je m'y arrête. Elle ne voulait pas qu'on s'arrête là ; d'une certaine façon, elle ne peut pas en parler puisque c'est bien précisément le point aveugle à partir duquel elle travaille ; mais de plus, si l'on veut, là, ce désir, cette nécessité qu'on ne s'arrête pas au fantasme, c'était peut-être cela qui définissait la structure de l'analyste, en tant qu'elle, Françoise, sûrement est analyste : quelque chose de ce non-dit continue d'exister, l'analyste n'est pas un être pur, ce n'est pas un ange, mais en même temps ça continue à circuler dans la transmission de signifiant à signifiant qui s'opère avec l'analysant.

Voilà ce que j'avais à dire.

(Applaudissements)

F. DOLTO : — Je remercie beaucoup toutes les personnes qui ont parlé. Mais je dois dire que combien de fois en voyant de jeunes analystes relater leur façon de travailler, j'ai trouvé qu'ils travaillaient mieux que moi ; je ne vous dis pas cela du tout par modestie, pas du tout, parce que je vois le chemin que j'ai fait, je trouve ça tellement difficile, tellement plus difficile que la psychanalyse d'adultes, je l'ai toujours trouvé, que je trouve qu'il y a tout de même eu transmission à travers les écoles successives ; surtout celle-ci, je dois dire surtout celle-ci, puisqu'il m'est arrivé et il m'arrive encore de faire des contrôles avec des gens des autres écoles. Il y a beaucoup plus de virtualités, de possibilités dans le mode de formation de l'École freudienne à devenir psychanalyste à l'écoute des enfants, il n'y a pas de comparaison de difficulté avec la psychanalyse des adultes, même la psychanalyse des adultes psychotiques qui est très proche de la psychanalyse des enfants, c'est plus facile que la psychanalyse des enfants, quand je dis que je vois des jeunes dont je trouve qu'ils travaillent aussi bien et même mieux que moi, avec des natures tout à fait différentes mais dans leur façon d'interroger et d'être en même temps prêts à la surprise, la surprise qui va faire comprendre que c'est l'inconscient qui s'exprime, moi, je trouve ça épatant et si je peux aider les jeunes analystes, je ne demande que cela, d'autant qu'analyste jeune, cela ne veut pas dire en âge, ça veut dire analystes qui veulent bien s'intéresser aux enfants parce qu'il me semble que c'est le laboratoire de la psychanalyse.

(Applaudissements)

EVELYNE MÉZANGE : — Je voudrais, moi aussi, remercier Françoise Dolto, la remercier de ce qu'elle ne m'a pas transmis, donc de ce qu'elle n'enseigne pas. Qui dit transmission dit transfert, à mon sens, et qui dit transfert, dit sujet supposé savoir. Vous en jugerez quand je vous dirai que si une mienne amie appelle Mme Maud Mannoni «l'ogresse emperlée» j'ai, un temps, dit de Françoise Dolto qu'elle représentait, pour moi, la dame Tartine de l'histoire ; je remercie donc Françoise Dolto de m'avoir introduite à une position que j'ai, un moment, appelée de contre-identification, elle m'a délivrée de l'espoir d'être une analyste idéale et ce n'est pas du désespoir ; alors la question que je voudrais peut-être lancer, si on avait eu le temps, c'était cette question du transfert à Trousseau.

DENIS VASSE : — Je voulais simplement dire que Françoise Dolto n'avait pas parlé de ce que je considère comme une espèce de lettre et qui est «L'ombilic et la voix», car c'est d'une certaine manière une lettre que je lui ai écrite ; je n'aurais pas pu l'écrire sans elle, ce qui m'a fait écrire ce bouquin, c'est que constamment elle dit aux enfants, aux adultes : «Tu as un ombilic, le sais bien, mais après tout, parle.»

MARIA BELO : — Je crois que tout le monde a sa petite histoire avec Dolto, à l'École freudienne ou presque tout le monde, ce que je voudrais ici soulever ce sont les points qui ont été soulevés par un intervenant ici juste avant moi et par Michèle Montrelay, dans le sens de dire que par rapport à la transmission de la psychanalyse il y a un truc dont je crois qu'il reste pas du tout résolu, qu'on ne peut pas résoudre du tout comme ça, vite, qui est que Françoise Dolto a travaillé d'une façon tout à fait différente de celle dont on travaille en général ; c'est justement la question, par exemple, de savoir qu'est-ce que c'est que France-Inter, que sont les réactions des gens à ce qu'elle dit là ; je me dis qu'un des dangers des psychanalystes en général pour la psychanalyse de leur travail, c'est qu'avec la peur de ne pas contrôler tous les effets de leur parole ils arrivent, ils arrivent à ne pas sortir de leur cabinet, des congrès ou des trucs comme ça.

C'est vrai peut-être ce que Françoise Dolto dit partout dans ses bouquins ou à France-Inter, on n'est peut-être pas tout à fait d'accord, on n'a pas à être d'accord ou pas, mais c'est vrai qu'elle ne peut pas contrôler les effets de tout ce qu'elle dit, à France-Inter ; mais il est peut-être également vrai qu'il y a des trucs qui passent pour les gens et qu'on ne peut pas s'empêcher, quand on travaille avec des gens qui se posent des questions, que ceux qui entendent en fassent d'autres choses, des choses bonnes ou des choses mauvaises, parce qu'on ne peut pas parler de la psychanalyse, on ne peut pas parler de l'analyse sans que chacun l'écoute comme il peut, là où il est.

Il y a des gens qui l'écoutent et cela leur fait du bien, il y a des gens que ça fait avancer, il y a des gens qui écoutent et ça les bloque ; on ne peut pas se taire à cause de ça.

(Applaudissements)

FRANÇOISE DOLTO : — Il faut que nous nous arrêtions. Je vous remercie beaucoup ; je signale seulement que depuis que j'ai commencé France-Inter — c'est tout de même important — je n'ai plus jamais pris un cas nouveau et je me refuse à faire la moindre cure depuis, c'est impossible ; mais cependant, à France-Inter je ne fais pas du tout de psychanalyse, il n'avait même pas été annoncé au début que j'étais psychanalyste, ça s'est su peu à peu ; c'était une voix qui parle aux parents qui ont des problèmes, pas à ceux qui n'en ont pas ; et surtout ceux qui n'en ont pas, qu'ils continuent à chercher à mieux élever leurs enfants comme ils le pensent et c'est tout ; mais c'était important de savoir qu'on ne peut pas non plus parler ; évidemment les

effets de sa parole, personne ne sait où ils vont, mais il est certain qu'il faut une certaine réserve quand on est analyste ; c'est parce que j'ai l'âge de la retraite que je peux faire cela, cela prépare des gens qui n'y étaient pas préparés à comprendre, à aller voir un psychanalyste avec leur enfant ; j'en ai des échos venus de toutes les régions : y a maintenant des gens qui comprennent la différence entre une rééducation et un travail vraiment psychanalytique où les parents acceptent de se mettre en question ; alors qu'au début on présentait le symptôme, les observations, les enfants, il n'était jamais question des parents.

Cela commence à se savoir.