

Enseignement du 18 juin 1994

Suite des débats

Compte rendu de Pierre Eyguesier d'après la transcription par Nadine Collin de son enregistrement

Sean Wilder : Grâce aux transcriptions parues dans le courrier, j'ai pu suivre ton enseignement, Jacques Nassif. Mais il y a des articulations que je parviens pas à faire. Tu as dit que croire relevait du savoir... Est-ce la même problématique ?

Jacques Nassif : La croyance est un savoir prétendu, sans preuve : « Je sais qu'il fera beau demain. » Quand il s'agit de deux sujets, cela peut relever de la télépathie aussi bien : « Je crois ou je ne crois pas qu'il sait quelle est l'origine du mal... » Tu vois bien qu'il y a un savoir qui n'a pas de preuve ! C'est de cette façon qu'on surmonte l'incommunicabilité entre sujets. En cela, la croyance est absolument incontournable. Il y a de la croyance parce que nous sommes habillés dans du savoir. Le tissu du savoir doit être coupé. Il est coupé – c'est mon hypothèse – de façon à ce que le clivage passe entre croyance et savoir.

De quel côté est l'inconscient ? Voilà toute la question. On dit du savoir de l'inconscient qu'il est un savoir insu, mais ce savoir est-il lui-même une croyance ? Est-ce que les analystes, qui prétendent avoir un savoir inconscient, qui prétendent même en faire métier, ne sont pas eux-mêmes dans la croyance ? Est-ce que la secte ne les guette pas, pour peu qu'ils veuillent se mettre ensemble et énoncer collectivement ce savoir ?

Ce sont toutes ces questions que j'ai amenées. Je pense qu'elles ont une incidence clinique, dont nos amis du cartel de l'Ouest vont sûrement nous parler cette après-midi. Je pense aussi que cela porte à conséquences sur la relecture que l'on peut faire de Freud.

S. Wilder : Oui, relativement à la prétention de Freud à la scientificité.

J. Nassif : Voilà...

S. Wilder : J'ai été frappé, à une époque, du nombre de personnes qui, à l'occasion d'entretiens préliminaires où ils cherchaient plutôt à tâter le terrain, disaient : « Je ne crois pas à la psychanalyse. » Moi, assez naïvement, je répondais : « Mais il ne s'agit pas de croire », croyant qu'en disant cela je mettais la psychanalyse ailleurs que dans le champ des croyances.

Quand, du côté des scientifiques, on reproche à la psychanalyse d'être une croyance, c'est au nom d'un savoir que les scientifiques croient détenir... Or je pense que la plupart d'entre nous serions portés à considérer, à la lumière de la crise actuelle des fondements de la science, que tout savoir s'avère finalement être fondé sur une croyance.

Cela étant, je ne comprends pas bien la formule que tu viens d'employer : « Il faut couper dans le tissu de la croyance », et je vois mal où se situe la ligne de partage entre croyance et savoir. La savoir est-il un mode du croire ou le croire est-il un mode du savoir ?

J. Nassif : Le moyen de décider est de savoir manier le transfert, car ces histoires de croyance ne veulent rien dire indépendamment d'une relation, d'un rapport entre deux sujets. C'est le transfert qui met en jeu une croyance, qui est aussi une supposition de savoir. C'est de cette façon, grâce au transfert, que l'on peut obtenir un gain de savoir, à travers la croyance, selon une dialectique très fine à étudier, à constater.

Le texte que je viens de vous lire [Le Saint, de V.S. Pritchett] en est un très bon exemple. Il m'est apparu, en le lisant à voix haute, que ce texte portait aussi sur ce que Lacan a isolé chez Clérambault, comme pouvant concerner le travail de la psychanalyse, et qui s'appelle l'automatisme mental. Il se pourrait bien, lorsque la croyance prend le dessus sur le savoir,

lorsqu'elle se déconnecte par rapport au savoir, que ce soit l'automatisme mental qui embraye, laissant un sujet totalement démuni dès lors qu'intervient du nouveau. C'est en tout cas l'hypothèse qui m'est venue en lisant cette histoire.

Françoise Wilder : Ce récit attire l'attention sur le moment où se produit la décroissance. Ce moment de décroissance a lieu lorsque la bretelle du pantalon est rendue visible, lorsque la chemise se dégrafe... C'est de la matérialité qui surgit.

J. Nassif : C'est une perception.

F. Wilder : Qui partage le temps de la croyance de celui où elle n'est plus.

Dans plusieurs cures où il était question d'une foi perdue, j'ai eu l'occasion d'observer des moments comme celui-ci, où survenait une perception, une description matérielle, assez minimale, séparant un avant et un après : on croyait, on ne croit plus.

S. Wilder : Il arrive qu'une croyance soit trouée, mais que pourtant l'on s'y raccroche. A ce moment-là, les choses commencent à flageoler, c'est le moment où l'on sait que l'on a perdu... Je me souviens très bien du moment où j'ai su que j'étais athée. Jusque là, je ne savais pas trop, et puis c'est arrivé d'une façon très ponctuelle : j'ai su que je ne croyais pas du tout à ce qu'un camarade de classe me disait, qui cherchait d'ailleurs à me convertir, et je me dis, rétrospectivement, que ma croyance d'avant était précaire.

Thierry Perlès : Je voudrais faire une mise au point, en me recommandant de la Lettre 78 à Fliess, où Freud apprend à ce dernier ce que peuvent être les mythes endopsychiques, producteurs des illusions qui sont les objets de nos croyances. Il faut s'y reporter.

Il y a du savoir dans les opérations de la langue, dans le refoulement, un savoir qui est Autre que le savoir refoulé, quoiqu'il n'aille pas sans : c'est ce que Freud maintiendra jusqu'au bout.

Il y a du savoir dans le réel, c'est ce que Lacan après Freud a soutenu. Mais on en fait plutôt matière à obscurantisme, même à le qualifier de Lumières.

Freud parle de la production de nos croyances – mythes, fantasmes – en termes d'effets de perceptions endopsychiques. L'identification – peut-être même sexuelle – fera ensuite verrou. Il est donc important en ce sens de s'intéresser à la croyance. Mais viser à la destitution de la croyance, est-ce suffisant au regard de la division du sujet ? Il ne faut en tout cas pas perdre de vue que si un sujet peut s'extraire de la croyance, ce ne sera qu'au titre d'un savoir où il l'aura produite, de ce savoir qui est mis en jeu dans le transfert.

A. Maître : Il me semble qu'on assiste dans ce récit à une certaine destitution du sujet supposé savoir. Cette destitution est effectivement articulée à quelque chose qui tombe au niveau du vêtement, au niveau de l'image. On peut en tirer l'hypothèse que quelque chose peut se déprendre au niveau de la croyance précisément lorsque ce qui était imaginarisé se révèle comme tel. Quelque chose qui avait fait monde est brusquement soumis à l'épreuve du réel, et fait l'objet d'une espèce de déprise.

S'agissant de croyance, on peut aussi s'interroger, à un niveau très général, sur ce qui s'est passé ces dernières années relativement à la chute du communisme dans les pays de l'Est. N'a-t-on pas assisté à la chute d'une croyance érigée dans le champ social ? La question se pose alors de savoir pourquoi ça s'est effondré tout seul, pourquoi cette croyance n'a plus fonctionné. N'est-ce pas en raison du fait que le discours jusqu'alors tenu, et qui faisait monde, s'est heurté à du réel – comme la bretelle du pantalon – de sorte que ce discours a paru ne plus avoir prise et a volé en éclats ?

En ce qui nous concerne, il me semble que la croyance est extrêmement hétérogène, et que si une de ses dimensions concerne le plan imaginaire, comme dans cette nouvelle, une autre se fonde, de manière structurelle, sur le fantasme, et à partir de là sur le manque dans l'Autre. Je pense que la question de la croyance mériterait d'être articulée à ces trois dimensions : d'un réel, du manque dans l'Autre, d'un savoir qui écarte à un moment donné ce réel qui, d'un savoir, fait mythe, religion.

Jean Princé : Il me semble que l'incidence du transfert n'a pas été suffisamment soulignée. Avec le transfert, il ne s'agit pas de savoir, mais en premier lieu de confiance, de la confiance placée en quelqu'un. Et il y a chute quand on s'aperçoit que le roi est nu. Pourquoi est-ce une chute ? Parce qu'on s'aperçoit que ce qu'il a dit n'était pas vrai, qu'il a raconté des blagues. La décroyance passe donc obligatoirement par une chute du transfert, qui est la dimension permettant d'articuler croyance et décroyance.

F. Wilder : Le mot de confiance arrive tout naturellement. D'abord on parle de croyance, puis de savoir, puis de confiance...

S. Wilder : Quand la confiance est déçue, cela entraîne souvent une déception généralisée, une méfiance à l'égard de la parole ou des motivations dans les relations humaines. Les chrétiens faisaient confiance à un maître à penser, ils étaient tenus. Quand certains n'ont plus fait confiance à la parole d'un régime, du régime soviétique, ça n'a pas du tout entamé certaines croyances marxistes. Le philosophe Alain Badiou, par exemple, pense que ce qui a échoué, ce n'est pas la révolution marxiste mais l'entreprise de totalisation du marxisme. Pour lui, quand le marxisme implose, c'est dans l'ordre des choses, parce que des hommes d'appareil ont imposé la croyance marxiste avec les moyens policiers que l'on sait.

Dans le domaine de la psychanalyse, il me semble qu'il y a autre chose. Chacun d'entre nous a fait l'expérience d'accorder sa confiance à quelqu'un et puis a découvert, soit que la personne mentait soit qu'elle disait des choses pas vraies – non pas sur le mode du mensonge, dans l'intention de duper – de sorte qu'à la confiance première succédait une méfiance généralisée. Or je crois que c'est souvent à cela que nous avons affaire lorsque ceux qui viennent nous trouver déclarent ne pas être prêts à croire, mais s'engagent tout de même dans une relation marquée par la confiance en l'interlocuteur, dans sa personne, dans la relation elle-même.

Th. Perlès : Je voudrais simplement dire ceci : la croyance, dont la dimension s'introduit dans la psychanalyse, s'origine d'un savoir tel qu'il est inconcevable de déclarer sans plus y penser que la psychanalyse met un sujet en présence d'un imposteur. Il y a par contre de l'imposteur, comme une figure qui borde en permanence le champ de notre pratique. Octave Mannoni l'a bien évoqué à propos de Casanova.

Mettre le désir de l'analyste en tension emporte cette figure comme une possibilité interne aux variations qui s'en dégagent.

Le seul imposteur, ce serait celui qui se croirait institué à la place idéale qui lui est désignée : et la question est de savoir si l'expérience qui consiste à réfléchir sur les tenants et les aboutissants de ce qu'il avait lui-même institué dans sa propre cure est de nature à le préserver de cette tentation. Étant entendu toutefois qu'en y cédant, il encourrait certains risques, parmi lesquels celui du grotesque.

S. Wilder : Ce que j'ai voulu isoler, c'est que la confiance, qui est nécessaire, n'existe pas a priori, pas toujours du moins, dans une relation analytique, elle se crée dans le cours de l'expérience.

F. Wilder : La confiance a ceci de particulier que toujours elle s'appuie sur un certain nombre de faits, sur un certain nombre de preuves, car ce qu'elle vise c'est à se maintenir comme confiance au-delà même d'une épreuve. Un certain nombre de preuves suffit, et on a confiance : la confiance vise à tenir au-delà d'un lieu où des preuves seraient sans cesse demandées.

André Masson : Qu'est-ce qui va faire preuve ? C'est ce que chacun éprouve dans son corps, quand un appel est entendu, quand le sujet entend que son appel est entendu, qu'est reconnu quelque chose qui le qualifie comme appartenant à l'espèce humaine. Mais qu'il faille des mots du corps n'est peut-être pas suffisant pour parler de preuves matérielles...

J. Nassif : Le narrateur dit bien que, finalement, il cherchait seulement à prouver qu'il était humain, que la seule chose dont il pouvait convaincre, c'est qu'il n'était pas exceptionnel. C'est rare, ce genre de croyance, qui paraît fondée sur un certain négativisme, au sens presque psychiatrique du mot, sur l'hallucination négative à la limite. Fonder une religion là-dessus, je trouve ça assez fort.

S. Wilder : C'est le fond commun des religions de l'Extrême Orient issues du védisme : toute l'expérience humaine est de l'illusion...

J. Nassif : On peut qualifier d'illusion les choses les plus irréfutables...

S. Wilder : La nature de la preuve est magique. Winnicott utilise à ce propos des formules frappantes. Il dit que la tâche essentielle, avec certaines personnes en analyse ou en thérapie, c'est de survivre aux agressions fantasmatisques du patient, qu'elles se manifestent en actes ou en paroles. Survivre, c'est selon lui ne pas répondre par la rétorsion, tout en restant présent, afin que le patient voie que ses pulsions ne détruisent pas l'analyste. Pour rester à sa place, l'analyste a pour sa part besoin de confiance, d'une certaine foi dans les ressources « innées » de l'autre pour opérer les réparations voulues, tout en gardant à l'esprit ce qu'il y a de mortifère en jeu.

[Suit l'exposé d'André Masson, qu'on relira dans le courrier du mois de juillet en rétablissant le § 2 de la page 24 : “ Nous avons sans cesse affaire à ces choses, à identifier ce qui passe dans ce qui se passe dans la relation analytique, il y a ce qui a été identifié, et ce qui reste, sans cesse. ”]

J. Nassif : Tu cites l'Esquisse, sur laquelle j'avais l'intention de m'appuyer pour dire ce qu'il en est de la croyance. Mais je constate que dans ton exposé, tu as ajouté à croire et savoir deux termes qui sont dire et entendre. Et pas pour rien, bien sûr ! Cette rencontre entre le langage et le corps qui passe pour les sujets humains par l'entendre est tout à fait fondamentale. Ça constitue pour moi l'assise de ce à quoi nous avons affaire. J'ai été très intéressé par tout ce que tu as dit.

J. Princé : La confiance, l'identification... Comment cela s'articule-t-il avec tout ce que nous venons de raconter ? Je me demande s'il ne faudrait pas prendre en considération non seulement les phénomènes de structure, qui ont leur importance, qui tiennent debout, mais aussi certains phénomènes de construction qui font que l'action des identités et l'identification, ce n'est pas pareil. L'identité, c'est un état à un moment donné, alors que l'identification est construite. L'identité se rapporte au ça, au S/, à la structure du fantasme, alors que l'identification se rapporte plutôt à une dynamique qui se présente, par exemple, sous forme de stades. Le fait qu'un enfant de deux ans ne dise pas je, mais se nomme par son prénom, ne concerne pas tant l'identité qu'une identification en cours. Il me semble qu'il y a là matière à articuler ce qui se passe au cours des cures, quand quelqu'un dit « je ne sais plus où j'en suis », par exemple, ou dans la psychose.

S. Wilder : Winnicott fait un partage entre le travail psychanalytique et le travail thérapeutique, qui est essentiellement le travail avec les psychotiques, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas inscrits dans le langage et ne peuvent donc faire une analyse selon les critères requis. Avec eux, dit-il, il y a quelque chose à faire qui n'est pas de la psychanalyse mais de la thérapie, de la présence, alors que pour ceux qui ont un complexe d'Œdipe structuré, il n'y a rien de mieux que la psychanalyse.

Th. Perlès : Il y a un côté par lequel d'affirmer que le sujet psychotique est hors langage est un pur non-sens : de quoi est-il sujet ? Qu'est-ce que l'automatisme mental ? Qu'est-ce qu'une construction délirante ? Si cela n'est pas être dans le langage, qu'appellera-t-on y être ?

S. Wilder : Il n'y est pas de la même façon...

Th. Perlès : Mais le psychotique n'a que du langage dans la tête, ça lui pète dans les oreilles, ça lui pète de tous les côtés !

S. Wilder : Le psychotique n'est pas suffisamment dans le langage pour se constituer comme personnage dans une relation œdipienne, dans le complexe d'Œdipe.

J. Nassif : Dans le cours qui accompagnait la traduction de l'Esquisse, que j'ai faite conjointement avec Susan Patton, j'avais émis l'hypothèse que le système y est l'analysant et que le système j est l'analyste, c'est-à-dire que l'analyste est là pour percevoir. Pour percevoir qu'il n'y a rien d'autre à percevoir que des mots, dans les effets qu'ils ont sur le corps. C'était un moyen de déboulonner le scientisme de ce texte et montrer qu'il est entièrement pris dans la pratique de Freud. C'était sans doute une violence très forte faite à ce texte, mais relisez-le en ayant cela à l'esprit, et vous verrez à quel point c'est éclairant.

A. Masson : L'intérêt de La folie Wittgenstein est que F. Davoine n'évoque pas la psychose telle qu'on a l'habitude d'en parler. Prenez le cas de celui qu'elle appelle Casimir, qui vient chez elle après avoir pratiqué je ne sais combien d'analyses. Le moment clef qu'elle a choisi de raconter est celui où son patient lui dit : « Soit vous croyez à la psychanalyse, et dans ce cas-là vous devriez dire pourquoi je ne vais pas mieux, soit vous n'y croyez pas et dans ce cas-là vous êtes un escroc. » Et il part.

Ce patient-là sait parfaitement que le village où sa grand-mère maternelle est née et qu'elle a dû quitter s'appelle Neunfeld. Ça n'empêche pas qu'il reste, depuis des mois, collé à la fenêtre de son appartement à regarder l'immeuble d'en face où il voit des femmes se déshabiller. La semaine d'avant, il avait dit son désir d'être enceint et exigé des interprétations de cela. L'analyste n'avait rien dit.

Donc, après son départ, il téléphone à l'analyste, voulant lui remettre quelque chose qu'il a dans sa poche depuis qu'elle lui avait conseillé de dessiner. Il revient, mais par la porte du bureau restée entrebâillée, il entend son analyste téléphoner sa joie d'être enceinte. Furieux de son amateurisme, il lui remet son griffonnage qui représente pour elle un échiquier et pour lui l'immeuble d'en face. La semaine suivante, elle lui dit avoir compté « neuf cases » ombrées où elle a le sentiment de voir des corps de femmes torturées. Il lui répond alors : « Neuf cases, en allemand ça se dit Neunfeld », et il lui apprend la signification de ce lieu. Elle ne le savait pas. Alors qu'il lui disait habituellement : « J'ai déjà tout raconté aux autres analystes, si vous voulez savoir quelque chose, vous n'avez qu'à leur demander », là, il lui dit. Il lui donne le savoir. Il fabrique le savoir et il peut lui dire : « Si vous vous souvenez bien, l'année dernière je voulais mourir et je suis allé dans un village dont le nom allemand Wiegen veut dire berceau. Ma grand-mère a ramené un seul objet de son exil, c'était le

berceau de sa fille aînée qui était morte. » Il s'arrête là, ajoute : « Avec toute la théorie lacanienne, vous pouvez vous en tirer », et il s'en va.

La question est celle-ci : comment se fait-il que Neunfeld, signifiant que Casimir a à sa disposition, ne fonctionne pas pour lui dans une liberté de vivre, au point que le signifié Neunfeld est collé à la signification telle qu'il la rencontre dans la réalité sous la forme d'images de l'immeuble d'en face ?

La narratrice dit qu'après cela il a pu quitter sa fenêtre, a repris son travail, et a enfin payé toutes les séances qu'il ne voulait pas payer.

Ce qui m'a particulièrement intéressé dans cette lecture, c'est l'importance du croire dans le cas de Casimir. Et j'étais prêt à dire à F. Davoine : Est-ce que vous accepteriez de dire que ce qui est cassé dans l'outil du nom, c'est justement le croire, le croire à je ne sais quoi que Neunfeld ne supporte pas ? » On n'en sait pas plus sur ce savoir qui serait le signe de ce que j'ai appelé l'estime de soi, au sens où cela se passerait dans le devenir du signifiant. On ne peut rien construire de cette question-là, de ce passage, de ce pas, des « effaçons du signe » dont parle Lacan dans le séminaire sur l'Identification. Pourtant, il y aurait quelque chose à avancer pour tenter de saisir pourquoi le nom Neunfeld, même reconnu comme signifiant appartenant à la chaîne signifiante, ne fonctionne pas, ne peut fonctionner qu'avec la réalité de l'image réellement rencontrée.

Th. Perlès : Pourquoi l'estime de soi ?

A. Masson : Parce qu'il y a du moi, et en même temps de l'idéal du moi qui construit le moi dans la relation à l'Autre. Cet idéal du moi a une fonction dans l'identification au sens où il serait, si on pouvait le nommer imaginairement, une signature de la filiation.

Quand on est en analyse, on se pose la question « Qui suis-je ? ». Et la tentative de réponse à cette question passe par la reprise de toutes les identifications qui nous ont construits. Cette reconstruction verbale provoque une déconstruction, une relative désidentification, mais celle-ci ne va pas sans la reconnaissance du lien filial. Aussi incomplète soit l'identification, on est toujours le fils de quelqu'un.

A. Maître : Ce qui apparaît sous les figures de l'immeuble d'en face, n'est-ce pas justement quelque chose de l'ordre de l'identification imaginaire ? Or ce qui faisait signe à Casimir dans l'immeuble d'en face, est repris au lieu de l'Autre, chez l'analyste, de sorte que Casimir peut laisser tomber cette identification imaginaire. Comment nommer l'efficace de cette opération, de cette nomination au lieu de l'Autre ?

A. Masson : Reprenons l'exemple où l'analyste est face au désir d'être enceint de Casimir. Il ne répond pas, et c'est par une sorte de forçage, de hasard, que Casimir peut entendre son analyste dire cette chose-là. Ce qui se passe alors est un peu comme au billard, quand la bille touche, on a un éclair de lumière, un flash. Qu'est-ce que cette inscription-là ? Comment la nommer ? Elle participe du croire et de l'estime du moi, par le fait qu'au lieu de l'autre, humain, quelque chose de soi est reconnu.

J. Nassif. Si je me souviens bien, à la limite Casimir sait que son analyste est enceinte avant qu'elle le sache elle-même. Il y a dans sa croyance une anticipation, ce qui inscrit la dimension du temps dans la relation de savoir entre un analyste et son analysant. En fait, tout se déroulerait dans du savoir s'il n'y avait le temps. Dans cette perspective, l'analyse apparaît comme la mise en jeu du temps comme opérateur du savoir. La « certitude anticipée » dont parle Lacan n'aurait aucun sens si elle n'était formulée dans le cadre analytique. C'est bien parce qu'il y a des règles tout à fait précises et parce qu'on s'interdit de prévoir, qu'on n'est pas censé prévoir, que l'on est dans le passé, dans la mémoire. Le patient se souvient,

essentiellement, mais dans ce cas précis, que fait-il ? Il perçoit, il perçoit quelque chose que l'analyste n'a pas encore perçu dans son corps propre. C'est cette inversion dans la courbe du temps qui pour moi est fondamentale, qui est même le critère que de l'analyse a lieu.

L'analyse fait-elle encore rêver ?

Projet d'intervention aux Journées d'Études Freudiennes (24 et 25 sept., 6, rue Albert de Lapparent 75006 paris)

Patrick Salvain

Qu'est-ce qui singularise l'analyse et de quoi procède-t-elle ? Pour le dire simplement, il s'agit là d'une question d'état d'esprit.

Historiquement, celui-ci a émergé par la voie de la compréhension du rêve. En bref, l'hypothèse est ici qu'on déchiffre le rêve comme un symptôme, pour autant qu'il y a du sens en jeu. Bien entendu l'investigation ainsi engagée ne promet pas de rendement immédiat et n'a d'effet thérapeutique qu'indirect. N'est-ce pas là ce qui suscite une résistance à une époque où domine l'affairement, cependant que l'endurcissement des personnages sociaux se double d'une angoisse du vide, du déracinement ou de l'exclusion ? Et d'ailleurs, en un temps où l'on croit plus que jamais que l'argent fait des petits tout seul, pourquoi se préoccuper de songes irréels, surtout si la science va lever les incertitudes de la vie sexuelle et les psychotropes permettre de tenir ?

Il reste que le rêve compense l'insatisfaction, constitue un lieu d'accueil pour nos folies, petites ou grandes, et se révèle assez souvent incongru, surprenant ou étrange. Impossible dès lors de l'ignorer ou de le réduire à la portion congrue, ne serait-ce que parce qu'il représente la recherche d'une issue par rapport à la misère psychique. Certes la médecine tend à le mésestimer en lui préférant une restauration du sommeil. La psychiatrie même réduit le plus souvent le rêve à un signe fonctionnel, à un indice diagnostique ou à un signal de danger. Sans compter la psychologie qui se cherche dans le langage du cognitif ou de l'action plutôt que dans celui du rêve. Mais la psychanalyse est-elle en meilleur état lorsqu'elle renonce à cet appui et se disperse en méconnaissant son apport ?

Qu'en est-il en effet de la résistance dans le cadre de l'analyse elle-même ? On peut en évoquer nombre de figures symptomatiques, à commencer par l'hystérisation où il s'agit d'en faire voir – séduction affichée, douleur criante, ou encore incarnation de la plainte muette, sinon de la parole accoucheuse – et par la contrainte obsessionnelle qui fait de l'exercice un devoir – rituel obligé, où l'expiation se mêle au sacrilège. Quant aux appareils psychanalytiques, censés protéger du transfert de symptôme, ils n'évitent pas que ce soit toujours à quelque autre qu'il est reproché de mésuser du transfert, de revenir à la suggestion ou de pervertir la situation.

Cependant l'analyse n'est ni un spectacle ni un supplice. Elle ne promet ni la transe où l'effroi se renverse en fascination, ni l'hypervigilance où la conscience se retourne contre le soubassement pulsionnel de la pensée. Mais il reste que la psychanalyse souffre de réminiscences dans la mesure où elle s'expose à des retours d'hypnose. Or ceci a lieu quotidiennement, dans les analyses comme dans les psychothérapies, à l'initiative tant des analystes que des patients : à chaque fois, en théorie comme en pratique, que reconnaissant qu'il y a du transfert, on en fait le transfert. Freud en livre la formule à la fin de son

Introduction à la psychanalyse : il s'agit de la concentration des transferts et investissements sur la personne du médecin ; d'où il attend que la libération par rapport à ce nouvel objet soit en même temps guérison et fin du transfert. Mais voilà, Professeur, vous affirmez vous-même que le transfert n'est pas spécifique de l'analyse : ne vaut-il pas aussi bien dans le « rapport hypnotique », dans l'état amoureux, dans la passion hostile, dans le lien religieux et dans la plupart des formations sociales ?

Telle paraît être la principale difficulté de la psychanalyse dès lors que, du fait des exigences du traitement ou pour les besoins de la cause, on opère en fonction de la concentration sur un objet. Car on renforce alors ce qu'on se propose de délier et l'on compte en quelque sorte guérir le transfert par le transfert. D'autant que cela va de pair avec une relation hiérarchisée puisque l'analyste mise alors sur son autorité tout en sachant, comme l'énonce Freud explicitement, que le transfert a pour base la crédulité infantile. Or si le transfert est un phénomène de croyance, rien n'empêche de considérer que toute une part des résultats en dépende, et cela en y incluant la rupture de ce transfert ou sa continuation interminable. On peut bien doctriner pour masquer cette faille, ou faire de la réclame, voire s'en arranger avec bonhomie ou par cynisme. Mais si la psychanalyse n'apparaît que comme un des destins de l'envie de croire, il ne faut pas trop s'étonner de la précarité de son sort. Après tout, dans le genre on peut souhaiter trouver mieux, par la voie d'une traditionnelle consolation religieuse ou par celle d'une thérapie plus directe. Surtout si les conflits d'autorité entre analystes révèlent que les rivalités narcissiques ne sont pas plus absentes ici qu'ailleurs...

Rien ne change à cet égard lorsque l'on se centre sur la situation analytique prise comme objet et conformément réglementée. Cependant Lacan est passé par là et a changé la donne en mettant en acte sa critique des standards, en se décentrant par rapport aux idéaux de l'être de la personne et en remettant l'analyste à sa place d'objet de fantasme, « objet a » finalement renvoyé au « désêtre ». Oui mais, Docteur, n'est-ce pas un nouveau centre fascinant, même si vous le faites ironiquement miroiter comme perdu ou évidé ? L'histoire d'une certaine École le montre suffisamment, n'est-ce pas ? Las ! Quand on déchanté, chacun va avoir sa version du malentendu...

Arrivé à ce point, il est peut-être temps de se rappeler un autre héritage de la concentration mentale issue de l'hypnotisme : soit la suspension du jugement critique. Aussitôt en effet revient l'idée que la psychanalyse s'annonce comme instauration d'un nouveau rapport à l'inconscient. Et avec Freud, comme il l'indique dans son Autoprésentation, c'est avant tout le rêve qui reprend les fonctions de l'hypnose, particulièrement parce qu'il permet l'accès aux souvenirs et fantasmes. Dans l'actualité de sa perception, le rêve constitue en effet un ensemble disparate de pensées, de sensations et de pulsions où le refoulé peut faire retour en dépit de la censure et où les traces se présentent sous une forme souvent inattendue.

Autrement dit, du transfert se produit ici en divers sens : entre passé et présent, entre virtuel et actuel, avec les fonctions de régression et d'anticipation que cela suppose. Donc des transferts de pensées et de désirs qui peuvent aussi jouer entre les personnes jusque dans leurs liens inconscients, cependant que l'impersonnel trouve occasion d'y prendre figure.

Ainsi les événements récents se conjoignent-ils à ceux de l'enfance, les êtres mythiques aux personnages familiaux, les vivants aux revenants, les dieux tutélaires aux monstres animaux, les porteurs de moralité aux acteurs d'une sexualité inconvenante... Ou encore : les images de paix à celles de la violence historique, les souhaits tendres aux visées cruelles, les constructions idéales aux explosions cosmiques, et le plus esthétique au plus élémentaire – feu, gel, sable... Enfin, indiscernables signes de vie ou de mort, les messages énigmatiques,

les écrits sur le mur, ce qui s'inscrit tout seul au bord de l'insensé, irruption du réel ou masque de l'angoisse... Non sans beauté parfois, mais toujours frayant une voie entre cauchemar et illumination.

Faut-il alors s'enfermer dans ce monde et jouir de l'illusion, ou au contraire revenir à la réalité et ramener le rêve à un état du corps ? Le rêve étant forme de croyance, on peut certes en faire un objet central, le sacraliser en quelque sorte, comme le fait Jung qui y retrouve le divin. Ou bien, à l'inverse, on va court-circuiter le sens du rêve, réduire celui-ci à du matériel et, en fin de compte, le refouler par peur de s'y perdre. Déifié ou réifié, le réel du rêve s'en trouve annulé et dans les deux cas il y a rupture avec la position freudienne selon laquelle l'onirique est « forme de pensée ».

Cela seul nécessite qu'il y ait déchiffrement, soit mise au clair des éléments signifiants ou traduction de ceux qui font allusion au refoulé. C'est dire qu'en dépit de certains traits typiques répétitifs, les pensées du rêve ne se livrent pas immédiatement, ce qui exclut l'usage d'un code unique préétabli. De plus, Freud distingue d'abord son procédé de celui de l'interprétation symbolique, même s'il lui arrive ensuite de s'y rallier pour des raisons de doctrine. Et assurément, la suite le montre, à chaque fois qu'on veut s'épargner le déchiffrement effectif et qu'on lui préfère un discours artificiellement dépourvu d'équivoque, on n'aboutit qu'au stéréotype. Ainsi en va-t-il lorsqu'on use de la théorie comme d'une symbolique directement applicable au rêve manifeste : par exemple tel modèle limité à une seule configuration œdipienne, mais aussi telle façon de repérer encore le « rapport sexuel impossible » (R.S.I. ?). Mais comme les conceptions de l'enfance participent de l'enfantement des interprétations, à chaque théorie sa part de fantasme...

Freud lui-même oriente pourtant le déchiffrement, introduisant sa « solution » avec « l'injection faite à Irma » : le rêve est accomplissement de désir, tentative pour réaliser un souhait. Eh bien, c'est justement ce qui répond aux vœux de notre enfance. Alors, sans nous soucier dans l'instant de la complexité de ce qui est en cause, reconnaissons là ce qui a donné un air de jeunesse à la psychanalyse puis ce qui y déçoit lorsque cette promesse se révèle sans garantie. Mais en même temps apprécions sans réserve la finesse de la preuve apportée par Freud : le chaudron percé. Du sens du rêve, il extrait le souhait insistant de ne pas être responsable. L'élément de vérité est autre : c'est là son souhait et, analysant son rêve, il est responsable de ce désir d'être non responsable. Rien qu'à s'en tenir là, il est manifeste que le rêve ne fait pas autorité et qu'il peut être trompeur, ce qui n'empêche nullement d'y situer le sujet dans le rapport aux pensées qui lui viennent.

Cette analyse est-elle croyable ? Elle n'aurait en tout cas pas existé si Freud avait déclaré que, comme son rêve le prouve, il n'était responsable de rien, ou si, considérant que son rêve le dénonce, il s'était affirmé en tant que responsable de tout : que ce soit pour se défausser ou pour se croire le maître, pas de psychanalyse... Indéniablement, l'idée freudienne correspond donc au rêve en tant qu'activité fantasmatique où le plaisir est recherché. La relativiser s'impose néanmoins car Freud est alors partagé entre l'acceptation et le refus de la culpabilité, du côté de Fliess ou du sien. Aussi cette question va-t-elle revenir au premier plan dans un second temps de l'œuvre freudienne, en liaison avec la fonction de l'angoisse primaire fondée sur la répétition traumatique, l'appréhension du danger et la préparation à la défense. En conséquence, il apparaît encore plus nettement que l'élaboration inconsciente du rêve ne peut relever d'un seul mode d'interprétation puisque le rapport au trauma et la recherche de jouissance ne sont pas assurés de leur compatibilité. D'où l'on découvre que la pensée réussie est celle qui passe l'épreuve de la souffrance sans renoncer au désir qui permet

l'invention et laisse une chance de surmonter le conflit psychique, non pas en l'annulant mais en le civilisant.

De ce point de vue, l'avancée psychanalytique semble plus relever de la possibilité de déchiffrement des pensées, d'une levée des interdits de penser, que de la construction d'un système particulier d'interprétation. Si le savoir acquis n'est pas récusé, il est mis en question car la supposition de non-savoir est la condition du processus d'élucidation. Et ce dernier, bien entendu, ne se limite pas au rêve puisqu'il n'isole pas une forme ou un contenu exclusif. Cela implique toutefois de deviner le refoulé pour mettre à jour ce qui a été vécu ou empêché, accepté ou rejeté, représenté ou dénié, donc aussi les perceptions, croyances et exigences, avec leur part inconsciente. À quel réel atteint-on alors ? À la présence de l'étranger interne, à ce qui n'est ni purement subjectif ni strictement objectif – à la pensée en acte, qu'elle joue avec ou contre le sujet, selon que la voie est ouverte à « l'association libre » ou fermée à l'inattendu.

Nous voilà au carrefour. Or l'expérience ici est loin d'être uniforme. Un débordement d'angoisse, un accès de fureur ou une plongée dans la détresse suffisent à nous égarer. La profusion confuse comme l'obnubilation laborieuse nous détournent aussi de l'analyse qui n'est guère facilitée par la fuite en avant ou le travail à la chaîne. Et si Freud a pu affirmer que la disposition d'esprit requise était le plus souvent obtenue dès le premier essai, sans doute chaque praticien va-t-il être moins assuré aujourd'hui... quand bien même les analysants seraient invités à « s'abandonner », dans une concentration paisible, à la poursuite de leurs idées spontanées (non voulues) (« de palper la surface de leur conscience »), selon les termes du « Petit abrégé de psychanalyse » (Résultats, idées, problèmes II, p.102). Sans oublier les analystes appelés de façon équivalente à suspendre buts et attentes conscients pour répondre par une attention égale, elle aussi échappant donc au vouloir souverain et à la vacuité indifférente.

Certes il n'est pas si facile de penser librement et clairement dans un état de concentration paisible (« Ruhiger Konzentration »). Ce que Freud a présenté comme condition apparaît d'ailleurs plutôt maintenant comme un résultat aléatoire. Mais si c'est là ce qui décide de l'analyse, peut-être pouvons-nous dégager quelques traits caractéristiques de cet état d'esprit, quitte à prendre Freud au mot et à ne pas nous laisser absorber par les soucis thérapeutiques ou les projets didactiques, au risque d'avoir à montrer que le « sans but » n'est pas le futile ni le « sans fin » l'interminable. Que se passe-t-il alors, simplement pour quiconque se trouve capable d'en faire de temps en temps l'expérience ? La proximité de l'hypnose ne mène pas à se centrer sur un objet prédéterminé ou sur du vide indéterminé, ne conduit pas non plus à mettre à l'écart le sens critique. Mais une conscience éveillée, active et réceptive, va à la rencontre de la pensée, l'accompagne et lui permet de se frayer de nouvelles voies. Cela peut-il rester sans conséquences ? Ou bien est-ce trop souhaiter ? Ce ne serait pourtant pas le pire si l'analyse contribuait à réduire le malaise et annonçait la possibilité d'une société de moindre violence...

Voilà qui vaudrait de rêver – et d'y aller de notre sagacité. D'ailleurs, sans hésitation, osons reprendre avec Freud les paroles de l'artisan : « Au cours des événements tout deviendra clair ».

Des embarras inhérents au rapport de la psychanalyse avec les institutions de transmission  
Critique de la dogmatique de la référence

par Thierry Perlès

Le 6 juillet se tenait à l'initiative du Coût Freudien une réunion autour du livre d'Ali Magoudi, *Quand l'homme civilise le temps* (La découverte, Paris, 1992). Idée centrale de ce riche ouvrage : tout comptage du temps est religieux par essence. L'analyse historique plaide largement en sa faveur.

De fait, il s'agit pour tout pouvoir non seulement de marquer le temps – comme il convient de marquer l'espace –, mais aussi de proposer des règles spécifiques pour son comput. Avec en plus ceci, qu'il n'y a que le religieux (pas le laïque) qui ait le moyen de la performance, vu que le comptage du temps, au-delà du simple marquage, c'est clôturer, par une imposture – croyance – la question des origines.

Lecture méritant d'être chaleureusement recommandée : on y apprend ce qu'on découvre avoir d'une certaine façon toujours su – preuve que c'est juste – mais que notre ignorance nous empêchait de connaître.

Délectation des dimanches de la vie (Hegel, Queneau) : le remboursement de cette part de temps qui nous a été allouée le reste de la semaine par l'Éternel. Bricolage, rangements, nettoyage, migraines et crises de foie.

Mais parvenu à ce point, question à Ali Magoudi : le discours de l'Autre, est-ce pour le temps compté, ou pour le temps chômé ? Est-il à chercher, comme il le suggère, du côté des lois des six premiers jours, ou bien n'est-il pas plutôt à l'œuvre dans le rêve de qui somnole le septième ? Qui alors, rêvé par Dieu, chercherait à interpréter ce rêve divin et les siens, ne devrait pas oublier que dans le rêve de Dieu aussi, il y a un ombilic.

Le sujet paye dimanche à l'Autre d'avoir vécu la semaine sur une autorisation instituée. Fera-t-on valoir que c'est précisément sur un calendrier religieux que le terme échoit ? C'est que la religion est ce qui s'inscrit à la place de l'Autre : truquage. Mais les rituels défont, et nos dimanches sont aujourd'hui moins ceux de la religion, que de l'Administration.

La pertinence de l'approche de Magoudi se signale de ce que les bonnes questions se déduisent d'elles-mêmes.

Une loi ?

Et ces questions sont de grande importance. Pour Magoudi, il semble aller de soi que l'Autre est côté social, discours, sinon pouvoir du politique – pour dire juste, côté institution.

Quelques citations :

– « Le petit d'homme sera divisé grâce à des procédures sociales, juridiques, symboliques, ou il ne sera pas. » (p. 19)

– « Le lieu Autre, d'où s'énonce la loi exogamique [...] » (p. 18)

– « [...] ce Pouvoir de diviser dépend d'un tiers social absolu [...] » (p. 20)

– « [...] l'Absolu social qui structure, à un moment donné, tout un chacun par l'introjection du discours de l'Autre. » (p.184)

– « Nul doute que le Tiers social délègue à tout va l'impensable travail nécessaire pour juguler la folie. » (p. 107)

Mais qui délègue à qui ? N'est-ce pas plutôt le sujet, le parlêtre qui délègue la charge et la gestion de sa division au collectif et à ses institutions ? L'Autre, ici, n'est pas à sa place. Par le langage qui l'anime, le parlêtre produit des mythes, dont il aura ensuite à "S"extraire. Ce qu'énonce le lieu Autre, ce n'est sûrement pas « la loi exogamique », sauf dans la perspective en trompe-l'œil d'un structuralisme dogmatique un peu trop confiant.

Croyance

Sommeil dogmatique de l'analyste. Je cite à nouveau Ali Magoudi, lui-même disant reprendre les termes de Claude Lévi-Strauss : « L'espèce humaine a inventé l'exogamie, ce principe antinaturel qui précipite l'homme dans la culture. (p. 18) » Et du coup, plus loin (p. 201) : « Mais si l'homme a, un jour, créé l'institution de la prohibition de l'inceste, il ne s'en souvient pas. Et cette amnésie l'angoisse au point de rendre l'invention de multiples divinités indispensable. »

La référence à Claude Lévi-Strauss nous égare : l'homme a sans doute créé l'institution de la prohibition de l'inceste. Mais il n'a certainement pas inventé l'exogamie. S'il a « inventé » quelque chose, c'est bien l'endogamie. Prétention pré-copernicienne de cet anthropomorphisme.

Sommeil dogmatique équivaut à croyance, que l'homme est capable d'inventer la socialisation par la grandeur de ses sacrifices pulsionnels (allusion obligée à la digne et fière élévation de l'homme par la sublimation de ses instincts : la conquête). Une farce.

Boris Cyrulnik : « Le recensement des espèces qui ne réalisent pas l'inceste et la description des processus qui composent cet évitement montrent que les espèces à fort taux d'endogamie n'existent pratiquement pas. Les seuls animaux qui pratiquent régulièrement l'inceste sont les animaux à taux de reproduction élevé, les animaux domestiques soumis aux décisions de l'éleveur, et les animaux de zoo contraints par de graves amputations écologiques. Autant dire un très petit nombre d'animaux dénaturés parmi toutes les espèces naturelles. » (Sous le signe du lien, p. 239).

Aufklärung revisited : pour un nouveau départ entre l'humain de l'homme et les lois de la nature. Du canard au chimpanzé, de la poule au macaque, une seule loi, l'exogamie, selon la conjonction contraignante de deux thèmes : l'empreinte maternelle précoce oriente le choix sexuel ; l'attachement inhibe le désir.

L'endogamie, l'inceste sont dans les mythes : ce sont les fantasmes de l'humanité : voilà les inventions de l'espèce humaine.

Inventer une Loi, à partir de ces fantasmes, inventer des institutions, certes : efforts auxquels s'exerce l'obsessionnel, et occasion, depuis Octave Mannoni (Clefs pour l'imaginaire), de lui rendre ses titres de noblesse, lui dont on apprend que l'Autre ne désigne rien que ce lieu d'où lui vient ce discours dont il ne peut se dire l'auteur. Lui aussi qui nous introduit à la temporalité du sujet : la contrainte de répétition, tentative de nouage entre le continu de l'entropie – la pulsion de mort – et de la pulsion partielle. Lui dont on apprendra ainsi que la division du sujet, saut dans le vide des discontinuités de la temporalité, se donne à lire dans la dimension signifiante du mythe ou du fantasme. Lui qui, last but not least, du vertige de ses sauts, témoigne des difficultés qui se présentent quand il s'agit de prendre de la hauteur : refoulement, renoncement et sublimation. Mais alors, à quel désir correspondrait l'idée de verrouiller la question de l'auctoritas – de l'hauteurisation, comme on devrait l'écrire chez les psychanalystes – quand il s'agit de laisser la chance au signifiant d'advenir du mythe ?

La division du sujet comme parlêtre est dans sa parole, elle n'est pas, on en conviendra, la marque attendue de l'effectuation des rituels d'un tiers social, vite identifié à un Signifiant Absolu – ou bien nous proposera-t-on bientôt une réécriture du schéma optique de Lacan, où soient confondues les places de l'Autre et de l'Idéal du moi ?

Le psychanalyste et la division

Définir le parlêtre comme l'être parlant en tant qu'« il est parlé par le discours des institutions, le discours dogmaticien », comme l'écrit Pierre Legendre à la page 75 de L'Inestimable objet de la transmission, c'est « compléter » le ça parle freudien et lacanien «

par une contrepartie institutionnelle » qui mérite certainement les recherches qu'elle suscite, mais certainement pas le glissement qu'elle provoque, si le parlêtre s'en trouvait réduit à la figure d'une application institutionnelle. Concéderait-on même que le parlêtre est parlé par le discours des institutions, ça ne dirait rien de ce qu'il est pour être ainsi parlé.

Pour donner un ordre d'idée, Freud (*L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 196-8, Gallimard, 1986) ne disait pas avoir trouvé l'héritage archaïque – sous sa forme de traces mnésiques dont peu importe, ajoutait-il, qu'on les appréhende par l'individuel ou par le collectif – dans les textes religieux. Mais que la trouvaille s'en fait à partir des « manifestations résiduelles du travail analytique », et manifestement dans l'après-coup du refoulement : citant Schiller : « Was unsterblich im Gesang soll leben, muss im leben untergehen » (« Ce qui doit vivre éternellement dans le chant, doit disparaître – faire naufrage, sombrer, être englouti – dans la vie »). Dans le refoulement, c'est-à-dire dans une pratique singulière de la langue.

Mais peut-être vaudrait-il de considérer pour elles-mêmes les thèses de Legendre – que Magoudi recommande d'ailleurs très tôt dans son livre, à la page 16, dans une note rédigée en ces termes : « Les travaux de Pierre Legendre ont provoqué une avancée considérable pour l'analyse du pouvoir politique en termes psychanalytiques. Cf. en particulier sa théorie de sa division du sujet dans *L'Inestimable Objet de la transmission*, Fayard, Paris, 1985. » Car tout laisse à penser qu'il y a ici la nécessité d'un débat de fond, comme on dit, si s'avérait que sur la base de présupposés considérés comme communs, aient pu naître des interprétations franchement divergentes.

De la dogmatique institutionnelle...

Par exemple, s'agissant de définir ce qu'il est en fonction de ce qui lui manque, peut-on se satisfaire de formulations telles que : « Ce qui manque aux humains, c'est le tout, le parfait, la toute-puissance, l'absolu. (p. 44) » Peut-être est-ce là ce qui manque aux Dieux ? À l'homme, il manque de symboliser ce qui lui manque, prétendrait-il en produire le symbole au terme de ses plus sulfureux mystères (1). Concernant l'inceste, il lui manque le symbole de ce qu'il n'est qu'un mythe, un fantasme, avant que d'être la jouissance aboutie ou affligeante, voire rituelle du passage à l'acte – ainsi en viendra-t-on à dire plus justement que ce qui manque, ce qui fait véritablement défaut à l'homme, c'est sa mort.

La spéculation qui, exportant des concepts de l'intension où ils ont leur place, à l'extension où elle s'élanche, n'en vient-elle pas à revêtir les allures d'une résistance à la psychanalyse, lorsqu'au retour d'une campagne certes enrichissante, réapparaissant un jour en revendiquant une position hégémonique, c'est au moyen d'un discours qui semble s'être émancipé de la psychanalyse effective qu'elle le fait ?

Il ne manque pas de formulations de Legendre qui puissent faire signe à un analyste : « S'ils sont vraiment cliniciens, ils [les psychanalystes] soutiennent un travail de questionnement sophistiqué, où le sujet doit trouver son passage, les moyens de passer, c'est-à-dire d'entendre ses propres paroles pour apprendre à savoir non pas tant ce qu'il veut que la place de l'impossible dans ce qu'il veut (p. 362). » Encore : « Le renoncement s'adresse à la Souveraineté comme paternité (p. 61) » : il y a là une intuition essentielle. Étageons la fonction paternelle en distinguant le « Père, comme maître des images », de la fonction paternelle en général, reste que celle-ci s'articule au symbolique de la manière que Freud pointait en utilisant Lichtenberg dans la note fameuse de *L'homme aux rats*.

Il est plaisant de noter au passage le soin rhétorique avec lequel Legendre prétend inclure par avance la pensée anti-juridique, anti-dogmatique, dans le mouvement même de la pensée

généalogique : celle-ci trouverait dans celle-là son plus sûr ferment : « L'anti-juridisme est au cœur du système juridique occidental, parce que c'est la manière inventée en Occident pour intégrer cette normativité comme procédure sociale de la parole (p. 365). »

De même Legendre paraît conscient du risque que l'automatisme législatif qui gagne la société fait courir au juridique, le dévalorisant d'autant. Il peut craindre que son souci ne soit perverti au travers d'un bartolisme contemporain (p. 371), autrement dit de l'avènement d'une pensée experte en sentiers battus.

Sa proposition fondamentale de « repenser la pensée critique sur l'ordre dogmatique et la subjectivité en Occident » est en elle-même tout à fait recevable, et c'est à quoi je m'efforce ici à mon tour, mais je ne peux le faire dans les termes qu'il suggère : à toute cette belle pensée me paraît manquer radicalement l'enracinement dans l'Autre de la parole, qui ne se réduit pas à la représentation qui s'en projette dans le social (p. 363) et « dont procède la normativité ». « La dissymétrie des places (p. 373) » dont il s'agit, c'est bien dans la parole qu'elle se dévoile, ce n'est pas comme norme qu'elle se présente d'abord au sujet qui parle. De même que la question du refoulement ne saurait être réduite au « refoulement de la généalogie dans le système industriel », que la dissymétrie des places, identifiée purement et simplement à « ce qui se trouve refoulé », doit s'assurer d'ailleurs que de la catégorie, souvent burlesque ou terrorisante, du performatif social, de même l'analytique ne peut-il pas se ramener au juridique.

...à ses conséquences idéologiques

Entre le juridique et l'analytique, entre l'espèce et l'individu, apparaît donc un conflit qui évoque celui des facultés dont Kant faisait si grand cas : et comme alors, c'est sur une question d'arbitrage que nous débouçons, arbitrage où les articulations de Freud et de Lacan, bien sûr, tiendront la plus grande place, mais surtout débat sur le lieu qui rend possible la pensée de l'arbitrage : la question, pour nous, de cet arbitrage étant équivalente à celle de savoir d'où s'appréhende le décentrement de l'homme, cette hétéronomie du symbolique par rapport à l'homme qui est, disait Lacan en 1956, la notion même d'inconscient.

Tout pourrait n'être au bout du compte qu'une simple question de méthode. Mais j'aimerais croire qu'ici comme souvent, la méthode ne dissimule pas des enjeux d'une autre gravité, et voilà qui ne m'aide pas à m'en persuader : « Les procédures généalogiques nous entraînent d'abord à considérer les choses d'un point de vue non pas antagoniste à l'égard de l'esprit scientifique, mais autre : du point de vue de la débâcle d'une inconsistance première de l'être, à travers laquelle le sujet livré à la parole est institué sujet social différencié, grâce au réseau juridique d'interprétations imposant la vie pour le compte du genre humain, au nom de l'espèce (p. 10) [je souligne]. » Comment peut-on oser, aujourd'hui, préférer de telles affirmations quant à cette sorte de finalité biologique du « réseau juridique d'interprétations » ? Non seulement c'est peu de dire que le minimum exigible d'appareil critique fait ici défaut. Mais encore notons à quel point une telle réflexion, la tiendrait-on pour légitime, aborde les choses à l'opposé de ce à quoi la psychanalyse conduit, s'il est vrai que celle-ci, souhaiterait-elle le contraire, est le plus souvent amenée, dans la suite de Freud, au constat que c'est autour du signifiant que se consomme toujours davantage le divorce de l'espèce et de l'individu.

Legendre paraît savoir que son discours côtoie l'ambigu : « Instituer implique la normativité. Sur ce terrain, il importe de ne pas confondre une réflexion sur la normativité avec le déploiement d'une pensée normative. » Certes. Mais quelques lignes plus loin, on lit : « Aucune société humaine ne saurait se dispenser de mettre à l'équerre ses sujets. L'entreprise

de normalisation s'est réalisée jusqu'ici à travers certaines données, qui peuvent être bousculées ou bouleversées de fond en comble. Mais à moins de promouvoir la folie ou l'annulation subjective, une exigence ne peut être effacée : l'existence d'un cadre de légalité qui garantisse la conservation de l'espèce selon les contraintes indépassables de la différenciation humaine . Éclairer ces contraintes, tel est mon propos. [je souligne] (p. 11) » Qu'est-ce donc, sinon verser dans la confusion évoquée plus haut, que de supposer au discours juridique la valeur intrinsèque, immanente, d'œuvrer à la conservation de l'espèce ? Comment ne pas se refuser à l'utilisation proprement idéologique qui est faite de cette catégorie biologique, au profit d'un juridisme auquel est conférée une portée téléologique, au travers d'une affirmation pour le moins pré-critique, sinon carrément scandaleuse au regard de l'histoire ?

Qu'importe au sujet de savoir que les institutions lui proposent du prêt-à-penser, par exemple celui d'un comptage du temps, pour le conforter dans sa passion de l'ignorance, s'il n'a pas fait l'expérience dans le transfert de ce que sa division donne lieu à temporalité ? La maladie, le pourrissement, l'abject en tant que marques du désir : ce en quoi son objet est passé. D'où il conviendrait sans doute de s'attacher à la date de péremption figurant sur nos produits périssables. Qu'on dise d'un enfant qu'il est gâté-pourri, qu'une relation intersubjective puisse aboutir à ce que l'un puisse penser avoir pourri l'autre sur place – ou inversement, à la forme passive, pur jeu d'instances comme il s'entend dans le mot d'esprit – : fine dialectique entre désir et narcissisme, que la Référence généalogique situera sans doute du côté de ces « questions dangereuses et impossibles »(p. 362). Cependant ces questions sont-elles en vérité autre chose que le sujet lui-même, sujet d'une parole où se manie la langue, seule « institution » qui importe, de donner accès au signifiant comme présence de l'absence. Autrement dit, ne faut-il pas soupçonner que c'est par la mise à mort, la mise en défaut de l'autre à sa place que le sujet tire, via le fantasme, le savoir dont il fait fond pour supporter son existence ?

Non que de l'Autre du parlêtre (la mante religieuse, pour qui se souvient de cette page, d'une ironie toute kafkaïenne, du séminaire sur L'acte analytique) au pouvoir politique, il n'y ait pas de rapport : bien au contraire. Mais c'est s'interdire de mettre les deux temps en tension que de les confondre tout bonnement.

Confusion qui est un autre versant de cette résistance à la psychanalyse, lorsque le désir-de-l'analyste n'est nulle part ailleurs que dans cette béance.

Une hétérogénéité qui peut s'aborder dans l'ordre de la fonction paternelle évoquée plus haut, laquelle n'atteint pas, c'est le moins qu'on puisse dire, le niveau d'élaboration systématique qu'elle connaît dans ses reprises institutionnelles. La fonction paternelle, s'il s'agit de la rapporter comme il est légitime au sujet, apparaît indissociable du fantasme, lequel propose des articulations signifiantes au nombre desquelles la fameuse dritte Person – car qu'est-ce d'autre, en définitive, que ce refoulé incontournable du fantasme mon père me bat, moi, sinon la place d'une essentielle indétermination quant à la personne, qui est bien cette troisième personne en tant que par elle, la subjectivation s'effectue par ricochet : indétermination essentielle à dégager, en ce qu'elle se conjugue au mieux avec la détermination essentielle du je. D'où le contresens complet qu'il y aurait à s'autoriser des élaborations institutionnelles pour fabriquer de la division (contresens du point de vue de la psychanalyse s'entend). Les territoires de légitimité de ce qui s'extrait des croyances individuelles (sous la forme de la décroissance) non seulement ne recouvrent pas ni ne sont recouvert par la légitimité

institutionnelle, il n'y a pas d'effet de sommation d'où habilitier l'institutionnel, mais encore ils lui sont hétérogènes.

L'Autre, le temps

Si on y regarde de près, l'emploi que Legendre fait du concept de refoulement à de quoi laisser insatisfait (question essentiellement abordée p. 373). On pourra m'adresser le reproche de regarder de trop près quelque chose qui ne mérite pas qu'on l'isole, d'autant moins que ce n'est pas le concept essentiel dans l'édifice. Il est vrai. Reste que c'est un point crucial de la psychanalyse.

Le refoulement, qui est le temps du sujet chez Freud, qui est véritablement son Autre, est chez Legendre, du côté de ce qui est refoulé, lisible comme généalogie, et pour ce qu'il en est du motif, Legendre n'évoque, pour la lecture de cette seule page il est vrai, que la responsabilité de l'ère normative industrielle.

Le refoulement conçu comme refoulement de la généalogie est assurément une approche intéressante, mais elle est déconcertante au regard de ce à quoi prépare l'écoute freudienne de la parole, des lapsus et autres formations de l'inconscient : refoulement d'un désir inconscient, ou du moins de ce qui vaut comme son représentant. Il y a là une difficulté de taille, même s'il apparaît facilement que le refoulement de la généalogie puisse être une bonne aubaine pour le désir de l'Autre, qui sans doute trouve là terrain plus dégagé pour des farces d'un goût plus ou moins atroce. Mais est-ce bien de refoulement qu'il s'agit, et n'eut-il pas mieux fallu rapporter ceci à quelque opération d'une autre nature, entre la mise entre parenthèse plus ou moins perverse, et les conséquences d'une pure catastrophe ? Étant entendu que là où la dogmatique de Legendre trouve son plus sûr fondement, c'est me semble-t-il en ce que pour mettre une fonction en question (fréquemment au travers de qui l'occupe), encore faut-il avoir repéré l'existence de ladite fonction.

Mais surtout, comment ne pas apercevoir l'ambiguïté profonde qui serait créée dans cette conception du refoulement entre ce qui est refoulé et ce qui refoule ? Comment se sortir de ce mauvais pas ?

On sait depuis un certain temps que la question de la représentance emporte avec elle des enjeux éthiques, qui font par exemple qu'il y a grande importance à distinguer in fine la censure du refoulement. Ces enjeux peuvent en évoquer d'autres, auxquels ils sont très liés, politiques, comme le suggérerait Lacan en évoquant l'ambassadeur au sujet du représentant, ce qu'aussi bien tous les emplois de ce mot dans le vocabulaire de la démocratie soulignent avec force : la question est de savoir si représentation et délégation, institution et démission s'équivalent ou pas.

Que le juridique se propose comme système représentant pour les opérations du refoulement, que le sujet vienne à s'y confier pour qu'il les effectue, laisse entière la question des motifs du refoulement. Il n'y a pas dans le système d'interprétation considéré comme représentant de quoi épuiser, serait-ce sur ses propres apories, la question de la représentation. Et il me semble d'ailleurs que c'est là ce que le propos de Magoudi entrevoit, lorsqu'il nous dit que les formes dans lesquelles le temps est civilisé constituent « des machines à calibrer le désir qui, avec d'autres bricolages humains, truquent la question du temps des origines », ce à quoi j'ajouterais que le truquage est à la mesure même de la prétention de répondre à la question. Dit d'une autre façon : de ce que le comptage s'introduise dans le temps n'en appelle à aucun temps-origine du comptage, mais simplement à ceci que le temps m'est compté. Ce temps se compte à rebours, selon un événement par essence toujours à venir, dont le discours singulier n'est que l'anticipation : qui c'est qui compte ? qui sait compter ? Je ne parle que depuis la

mort à venir, la Grande Créancière, la seule sur qui tirer des traites, la seule qui laisse le temps de vivre en se faisant attendre. Le truquage étant ici de surdéterminer la question, celle de la culpabilité, pour la rendre traitable, ce qu'elle n'est pas, en termes de faute et de chute. Sur les conseils de Mannoni, allons revoir la partie du Chevalier contre la Mort que nous conte Ingmar Bergman dans *Le Septième Sceau*. Il n'y a pas d'Autre de l'Autre, énonçait-on plaisamment : et je souscris : c'est soit psychanalyse avec cette temporalité de la mort, telle que le gel du refoulement la traverse, soit psychothérapie – fut-elle généalogique – sans elle. La question freudienne du sujet n'est pas indifférente à celle de la mort du sujet, quand le désir est écrasé sur cette anticipation de la mort qu'est le traumatisme. Contre cet écrasement, la psychanalyse promeut le jeu des instances dans la parole. Est-ce là ce que vise Legendre dans les termes de cette dissymétrie des places (p. 373) qui serait objet du refoulement ? Mais alors, pourquoi n'en précise-t-il pas les coordonnées autrement qu'institutionnelles ? En d'autres termes encore, le traumatisme est le concept qui introduit à la dimension de la sujétion temporelle (sous-titre du livre d'Ali Magoudi). Or le traumatisme est en tant que point de nouage de l'histoire du sujet, inconcevable sans que la division du sujet par le langage ne s'y trouve déjà impliquée : c'est l'insistance de Freud puis de Lacan sur la théorie de l'après-coup. Dès lors, l'Autre n'a pas à être introduit depuis un extérieur institutionnel qui ferait défaut au sujet : le défaut est dans la structure, elle-même déjà là, où l'institutionnel risque de venir masquer ce point d'où la psychanalyse fait le pari du sujet.

On connaît par ailleurs l'insistance de Freud, si on peut dire, à hésiter sur les motifs du refoulement : c'est un mystère, c'est biologique, c'est comme ça, c'est de grandir, c'est de perdre le contact. C'est biologique, mais pas le biologique en tant que sexuel, souligne-t-il avec force : « Les motifs du refoulement ne doivent pas être sexualisés » – entendez, la division sexuelle, version Fliess comme version Adler. Que chez Legendre, la biologie ne trouve pas sa place dans l'élaboration de ce qu'est le refoulement, n'est-ce pas ce qui la fait apparaître ailleurs, dans ce traitement dogmatique et pour tout dire idéologique, par où il est dit que c'est l'espèce qui impose la vie, comme réseau juridique, au sujet ?

Pour une problématique de l'objet de la transmission

Que nous apprend la compulsion de répétition ? Pourquoi ce qui insiste, c'est l'inachevé ? Il n'y a pas que pour le coïtus interruptus que la fin est manquée, qu'elle ne soit pas là ou qu'elle soit là comme un ratage, en trop ou à côté – à réécrire. On verrait très vite que l'inachevé de la rencontre avec l'autre, outre que des variations de ses modalités suivent celles de la clinique des névroses, indique à soi seul qu'il y a là de la loi. Sans ce vis-à-vis de réel, qui, du désir, provoque à la loi, que peut-il en être de la réflexion sur la portée du symbolique en psychanalyse ?

Ce mot de réel que j'emploie, je ne le mets pas là seulement par convenance, je ne me contente pas non plus de rappeler que c'est ce qui revient toujours à la même place, mais je l'emprunte, comme on va le voir, à un texte de Lacan dont notre association en un temps fit grand cas.

S'il est vrai que le propos de Legendre soutient, au regard de la psychanalyse, une vérité partielle, considérons cependant que ce n'en est pas moins une vérité, le seul tort étant de tenir le partiel pour de l'absolu. La rhétorique du discours de Legendre, à laquelle celle de Magoudi me paraît comparable, est la suivante : il s'agit de fonder une distinction entre un corpus de vérité d'une part, et ce qui d'autre part tente, comme truquage, de l'occulter en s'y substituant. La bataille est de nature en effet à en évoquer une autre, celle que la psychanalyse a circonscrite autour du refoulement. On a déjà vu que le rapprochement était plus

problématique qu'assuré, dans la mesure où on ne perçoit pas clairement ce qui permet d'identifier, comme le suggère Legendre, la généalogie avec les désirs inconscients. Mais laissons ça de côté, et suivons de plus près les propos de Magoudi et de Legendre. Là où celui-là distingue le discours religieux, truquant les origines, du discours social, identifié au discours de l'Autre, celui-ci distingue le discours normatif industriel du discours juridique, auquel il confère le titre de Référence absolue.

Dans les deux cas, nous constatons une même affirmation, celle d'identifier une Loi, au travers de formules ou de textes : là où Magoudi place la référence sociale, connotée du côté du structuralisme par une référence essentielle à l'exogamie, Legendre fait figurer le juridique, qui ne représente rien de moins que l'intérêt biologique, les intérêts de l'espèce en ce qu'ils s'opposent aux intérêts particuliers.

Nous constatons aussi une même impasse faite sur le caractère ségrégatif propre à la Loi, un peu comme si, me semble-t-il, on pouvait concevoir que la violence symbolique qui trouve à s'y employer pouvait s'exercer depuis un lieu de pouvoir qui ne soit que de contre-pouvoir. Un tel pouvoir, cependant, s'est-il jamais passé de son bouc émissaire, de son barbare, de son juif, de son infidèle, de son prolétaire ou de son tiers-monde ? La ségrégation n'est-elle le fait que d'un détournement du sens de la Loi, ou bien lui est-elle consubstantielle ?

Nous constatons enfin une même absence, celle d'une problématique d'un objet cause, ou condition de possibilité, de la transmission, au sens où un tel objet soit appelé à rendre compte de ce qu'on pourrait appeler un désir de transmission chez celui qui est à la tâche de transmettre. Ceci vaut bien sûr essentiellement pour le livre de Pierre Legendre, dont le titre présente à cet égard quelque chose de surprenant. À n'en point douter, ce qu'il identifie comme « L'ineestimable objet de la transmission » n'a pas grand-chose à voir avec cet objet dont nous parlons : l'objet de Legendre est on l'a vu la vie même de l'espèce : outre ce que le propos a d'idéologiquement critiquable, on n'a somme toute affaire qu'à l'objet en tant que c'est ce qui se transmet, et non pas l'objet en tant que c'est ce qui permet, conditionne un désir de transmission. Il est bien évident qu'à tous égards, c'est à ce dernier objet qu'est intéressée la psychanalyse.

Inestimable en effet, mais les deux approches n'ont pas la même visée. Sous un mot identique, deux conceptions, peut-être complémentaires, en tout cas non exclusives, en théorie du moins, l'une de l'autre, mais nullement équivalentes, l'une étant à l'autre un peu comme ce que l'agalma du Platon du Banquet est à l'agalma dont traite Louis Gernet dans son étude de mythologie sur L'origine de la valeur en Grèce.

Legendre prend donc de sérieuses distances avec l'idée – freudienne, quoique ça ne veut évidemment pas dire divine –, que c'est le désir individuel qui impose sa loi au sujet, et qu'il y a là sinon le point de départ, du moins un départ obligé – car encore une fois, gageons qu'il y en a plusieurs, nécessairement. Nous trouvons à ce sujet des lignes vraiment remarquables, ainsi le dernier paragraphe de la page 321-322 : « [...] La mère n'est pas seulement l'objet premier de l'enfant, l'objet sur lequel insiste à juste titre la clinique de la psychanalyse, non sans témérité d'ailleurs si la fabrication généalogique de cet objet, sujet lui-même des filiations – l'Ego des lignes –, est insuffisamment repérée. Car comment ne pas promouvoir, dans certaines pratiques cliniciennes peu critiques, la mère comme objet partiel dans l'absolu – en langage ordinaire, comme simple objet matrice (ce qui n'est que l'envers du cliché de la mère toute-puissante) –, si la mère n'est pas comprise dans son lien de ligne, tel que nous l'avons étudié ? En d'autres termes, la mère doit être située comme catégorie non seulement familiale (au sens œdipien), mais subjectivement rattachée à la Référence absolue dont

procède le principe de division ; faute de cela la mère reste encore écrasée en tant que sujet et nous est indéfiniment présentée comme la matrice qui ,si j'ose dire, crache le morceau ; la mère serait dans ces conditions, elle aussi, un morceau, n'ayant pas accès au statut fondateur de la maternité, c'est-à-dire aux montages institutionnels de la fiction. Voilà pourquoi, les impasses actuelles des pratiques « psy » étant ce qu'elles sont, il est essentiel de regarder, avec l'aide de la meilleure historiographie, les petites choses de la vie, l'infinitésimal de la naissance. »

Je me suis permis de citer ce paragraphe en entier, parce qu'il est exemplaire, et mériterait à lui seul un commentaire détaillé, qu'on ne fera pas ici, faute de place mais aussi parce que ce qui appelle critique de notre part a déjà été abordé : ainsi cette façon de référer – avec ou sans majuscule – à l'institutionnel ce thème, essentiel à notre pratique, de la fiction.

Deux remarques au passage : Legendre ne paraît pas, ici, faire de véritable distinction entre la psychanalyse et les pratiques « psy », eu égard aux mêmes errements de leur fondement.

Pourquoi n'arrive-t-il pas à mieux séparer ?

La deuxième, c'est que de considérer la mère non pas seulement comme objet premier de l'enfant (pour ajouter que ce qui est refoulé, c'est la généalogie de la femme qui enfante), mais aussi autour de ce que la psychanalyse, dans cette relation, a dégagé comme désir de la mère, aurait sans doute mené à d'autres considérations. Doit-on imputer à la démarche générale de Legendre, à sa conception de l'Autre, de ne pas permettre une telle approche ? Laquelle, soit dit en passant, aurait également l'avantage de souligner, pour le coup, une division sur laquelle on ne passe pas si aisément, entre la position de mère et la situation généalogique de la fille (pour donner suite, si on veut bien me permettre, à un mot de qui évoquait la difficulté qu'il y a à

(1) Prétention « qui donne la forme logique de toute assimilation « humaine » en tant précisément qu'elle se pose comme assimilatrice d'une barbarie, et qui pourtant réserve cette détermination essentielle du « je »... » : paraphrase de Jacques Lacan, dernière page de : « Le temps logique ». Jusqu'où peut-on réécrire tout le structuralisme, tout Lacan, tout Freud, en laissant de côté la question du sujet

Le 6 juillet se tenait à l'initiative du Coût Freudien une réunion autour du livre d'Ali Magoudi, Quand l'homme civilise le temps (La découverte, Paris, 1992). Idée centrale de ce riche ouvrage : tout comptage du temps est religieux par essence. L'analyse historique plaide largement en sa faveur.

De fait, il s'agit pour tout pouvoir non seulement de marquer le temps – comme il convient de marquer l'espace –, mais aussi de proposer des règles spécifiques pour son comput. Avec en plus ceci, qu'il n'y a que le religieux (pas le laïque) qui ait le moyen de la performance, vu que le comptage du temps, au-delà du simple marquage, c'est clôturer, par une imposture – croyance – la question des origines.

Lecture méritant d'être chaleureusement recommandée : on y apprend ce qu'on découvre avoir d'une certaine façon toujours su – preuve que c'est juste – mais que notre ignorance nous empêchait de connaître.

Délectation des dimanches de la vie (Hegel, Queneau) : le remboursement de cette part de temps qui nous a été allouée le reste de la semaine par l'Éternel. Bricolage, rangements, nettoyage, migraines et crises de foie.

Mais parvenu à ce point, question à Ali Magoudi : le discours de l'Autre, est-ce pour le temps compté, ou pour le temps chômé ? Est-il à chercher, comme il le suggère, du côté des lois des six premiers jours, ou bien n'est-il pas plutôt à l'œuvre dans le rêve de qui somnole le septième ? Qui alors, rêvé par Dieu, chercherait à interpréter ce rêve divin et les siens, ne devrait pas oublier que dans le rêve de Dieu aussi, il y a un ombilic.

Le sujet paye dimanche à l'Autre d'avoir vécu la semaine sur une autorisation instituée. Fera-t-on valoir que c'est précisément sur un calendrier religieux que le terme échoit ? C'est que la religion est ce qui s'inscrit à la place de l'Autre : truquage. Mais les rituels défont, et nos dimanches sont aujourd'hui moins ceux de la religion, que de l'Administration.

La pertinence de l'approche de Magoudi se signale de ce que les bonnes questions se déduisent d'elles-mêmes.

Une loi ?

Et ces questions sont de grande importance. Pour Magoudi, il semble aller de soi que l'Autre est côté social, discours, sinon pouvoir du politique – pour dire juste, côté institution.

Quelques citations :

– « Le petit d'homme sera divisé grâce à des procédures sociales, juridiques, symboliques, ou il ne sera pas. » (p. 19)

– « Le lieu Autre, d'où s'énonce la loi exogamique [...] » (p. 18)

– « [...] ce Pouvoir de diviser dépend d'un tiers social absolu [...] » (p. 20)

– « [...] l'Absolu social qui structure, à un moment donné, tout un chacun par l'introjection du discours de l'Autre. » (p.184)

– « Nul doute que le Tiers social délègue à tout va l'impensable travail nécessaire pour juguler la folie. » (p. 107)

Mais qui délègue à qui ? N'est-ce pas plutôt le sujet, le parlêtre qui délègue la charge et la gestion de sa division au collectif et à ses institutions ? L'Autre, ici, n'est pas à sa place.

Par le langage qui l'anime, le parlêtre produit des mythes, dont il aura ensuite à "S"extraire.

Ce qu'énonce le lieu Autre, ce n'est sûrement pas « la loi exogamique », sauf dans la perspective en trompe-l'œil d'un structuralisme dogmatique un peu trop confiant.

Croyance

Sommeil dogmatique de l'analyste. Je cite à nouveau Ali Magoudi, lui-même disant reprendre les termes de Claude Lévi-Strauss : « L'espèce humaine a inventé l'exogamie, ce principe antinaturel qui précipite l'homme dans la culture. (p. 18) » Et du coup, plus loin (p. 201) : « Mais si l'homme a, un jour, créé l'institution de la prohibition de l'inceste, il ne s'en souvient pas. Et cette amnésie l'angoisse au point de rendre l'invention de multiples divinités indispensable. »

La référence à Claude Lévi-Strauss nous égare : l'homme a sans doute créé l'institution de la prohibition de l'inceste. Mais il n'a certainement pas inventé l'exogamie. S'il a « inventé » quelque chose, c'est bien l'endogamie. Prétention pré-copernicienne de cet anthropomorphisme.

Sommeil dogmatique équivaut à croyance, que l'homme est capable d'inventer la socialisation par la grandeur de ses sacrifices pulsionnels (allusion obligée à la digne et fière élévation de l'homme par la sublimation de ses instincts : la conquête). Une farce.

Boris Cyrulnik : « Le recensement des espèces qui ne réalisent pas l'inceste et la description des processus qui composent cet évitement montrent que les espèces à fort taux d'endogamie n'existent pratiquement pas. Les seuls animaux qui pratiquent régulièrement l'inceste sont les animaux à taux de reproduction élevé, les animaux domestiques soumis aux décisions de l'éleveur, et les animaux de zoo contraints par de graves amputations écologiques. Autant dire un très petit nombre d'animaux dénaturés parmi toutes les espèces naturelles. » (Sous le signe du lien, p. 239).

Aufklärung revisited : pour un nouveau départ entre l'humain de l'homme et les lois de la nature. Du canard au chimpanzé, de la poule au macaque, une seule loi, l'exogamie, selon la conjonction contraignante de deux thèmes : l'empreinte maternelle précoce oriente le choix sexuel ; l'attachement inhibe le désir.

L'endogamie, l'inceste sont dans les mythes : ce sont les fantasmes de l'humanité : voilà les inventions de l'espèce humaine.

Inventer une Loi, à partir de ces fantasmes, inventer des institutions, certes : efforts auxquels s'exerce l'obsessionnel, et occasion, depuis Octave Mannoni (Clefs pour l'imaginaire), de lui rendre ses titres de noblesse, lui dont on apprend que l'Autre ne désigne rien que ce lieu d'où lui vient ce discours dont il ne peut se dire l'auteur. Lui aussi qui nous introduit à la temporalité du sujet : la contrainte de répétition, tentative de nouage entre le continu de l'entropie – la pulsion de mort – et de la pulsion partielle. Lui dont on apprendra ainsi que la division du sujet, saut dans le vide des discontinuités de la temporalité, se donne à lire dans la dimension signifiante du mythe ou du fantasme. Lui qui, last but not least, du vertige de ses sauts, témoigne des difficultés qui se présentent quand il s'agit de prendre de la hauteur : refoulement, renoncement et sublimation. Mais alors, à quel désir correspondrait l'idée de verrouiller la question de l'auctoritas – de l'hauteurisation, comme on devrait l'écrire chez les psychanalystes – quand il s'agit de laisser la chance au signifiant d'advenir du mythe ?

La division du sujet comme parlêtre est dans sa parole, elle n'est pas, on en conviendra, la marque attendue de l'effectuation des rituels d'un tiers social, vite identifié à un Signifiant Absolu – ou bien nous proposera-t-on bientôt une réécriture du schéma optique de Lacan, où soient confondues les places de l'Autre et de l'Idéal du moi ?

Le psychanalyste et la division

Définir le parlêtre comme l'être parlant en tant qu'« il est parlé par le discours des institutions, le discours dogmatique », comme l'écrit Pierre Legendre à la page 75 de L'Inestimable objet de la transmission, c'est « compléter » le ça parle freudien et lacanien « par une contrepartie institutionnelle » qui mérite certainement les recherches qu'elle suscite, mais certainement pas le glissement qu'elle provoque, si le parlêtre s'en trouvait réduit à la figure d'une application institutionnelle. Concéderait-on même que le parlêtre est parlé par le discours des institutions, ça ne dirait rien de ce qu'il est pour être ainsi parlé.

Pour donner un ordre d'idée, Freud (L'homme Moïse et la religion monothéiste, p. 196-8, Gallimard, 1986) ne disait pas avoir trouvé l'héritage archaïque – sous sa forme de traces mnésiques dont peu importe, ajoutait-il, qu'on les appréhende par l'individuel ou par le collectif – dans les textes religieux. Mais que la trouvaille s'en fait à partir des « manifestations résiduelles du travail analytique », et manifestement dans l'après-coup du refoulement : citant Schiller : « Was unsterblich im Gesang soll leben, muss im leben

untergehen » (« Ce qui doit vivre éternellement dans le chant, doit disparaître – faire naufrage, sombrer, être englouti – dans la vie »). Dans le refoulement, c'est-à-dire dans une pratique singulière de la langue.

Mais peut-être vaudrait-il de considérer pour elles-mêmes les thèses de Legendre – que Magoudi recommande d'ailleurs très tôt dans son livre, à la page 16, dans une note rédigée en ces termes : « Les travaux de Pierre Legendre ont provoqué une avancée considérable pour l'analyse du pouvoir politique en termes psychanalytiques. Cf. en particulier sa théorie de sa division du sujet dans *L'Inestimable Objet de la transmission*, Fayard, Paris, 1985. » Car tout laisse à penser qu'il y a ici la nécessité d'un débat de fond, comme on dit, si s'avérait que sur la base de présupposés considérés comme communs, aient pu naître des interprétations franchement divergentes.

De la dogmatique institutionnelle...

Par exemple, s'agissant de définir ce qu'il est en fonction de ce qui lui manque, peut-on se satisfaire de formulations telles que : « Ce qui manque aux humains, c'est le tout, le parfait, la toute-puissance, l'absolu. (p. 44) » Peut-être est-ce là ce qui manque aux Dieux ? À l'homme, il manque de symboliser ce qui lui manque, prétendrait-il en produire le symbole au terme de ses plus sulfureux mystères (1). Concernant l'inceste, il lui manque le symbole de ce qu'il n'est qu'un mythe, un fantasme, avant que d'être la jouissance aboutie ou affligeante, voire rituelle du passage à l'acte – ainsi en viendra-t-on à dire plus justement que ce qui manque, ce qui fait véritablement défaut à l'homme, c'est sa mort.

La spéculation qui, exportant des concepts de l'intension où ils ont leur place, à l'extension où elle s'élanche, n'en vient-elle pas à revêtir les allures d'une résistance à la psychanalyse, lorsqu'au retour d'une campagne certes enrichissante, réapparaissant un jour en revendiquant une position hégémonique, c'est au moyen d'un discours qui semble s'être émancipé de la psychanalyse effective qu'elle le fait ?

Il ne manque pas de formulations de Legendre qui puissent faire signe à un analyste : « S'ils sont vraiment cliniciens, ils [les psychanalystes] soutiennent un travail de questionnement sophistique, où le sujet doit trouver son passage, les moyens de passer, c'est-à-dire d'entendre ses propres paroles pour apprendre à savoir non pas tant ce qu'il veut que la place de l'impossible dans ce qu'il veut (p. 362). » Encore : « Le renoncement s'adresse à la Souveraineté comme paternité (p. 61) » : il y a là une intuition essentielle. Étageons la fonction paternelle en distinguant le « Père, comme maître des images », de la fonction paternelle en général, reste que celle-ci s'articule au symbolique de la manière que Freud pointait en utilisant Lichtenberg dans la note fameuse de *L'homme aux rats*.

Il est plaisant de noter au passage le soin rhétorique avec lequel Legendre prétend inclure par avance la pensée anti-juridique, anti-dogmatique, dans le mouvement même de la pensée généalogique : celle-ci trouverait dans celle-là son plus sûr ferment : « L'anti-juridisme est au cœur du système juridique occidental, parce que c'est la manière inventée en Occident pour intégrer cette normativité comme procédure sociale de la parole (p. 365). »

De même Legendre paraît conscient du risque que l'automatisme législatif qui gagne la société fait courir au juridique, le dévalorisant d'autant. Il peut craindre que son souci ne soit perverti au travers d'un bartolisme contemporain (p. 371), autrement dit de l'avènement d'une pensée experte en sentiers battus.

Sa proposition fondamentale de « repenser la pensée critique sur l'ordre dogmatique et la subjectivité en Occident » est en elle-même tout à fait recevable, et c'est à quoi je m'efforce ici à mon tour, mais je ne peux le faire dans les termes qu'il suggère : à toute cette belle

pensée me paraît manquer radicalement l'enracinement dans l'Autre de la parole, qui ne se réduit pas à la représentation qui s'en projette dans le social (p. 363) et « dont procède la normativité ». « La dissymétrie des places (p. 373) » dont il s'agit, c'est bien dans la parole qu'elle se dévoile, ce n'est pas comme norme qu'elle se présente d'abord au sujet qui parle. De même que la question du refoulement ne saurait être réduite au « refoulement de la généalogie dans le système industriel », que la dissymétrie des places, identifiée purement et simplement à « ce qui se trouve refoulé », doit s'assurer d'ailleurs que de la catégorie, souvent burlesque ou terrorisante, du performatif social, de même l'analytique ne peut-il pas se ramener au juridique.

...à ses conséquences idéologiques

Entre le juridique et l'analytique, entre l'espèce et l'individu, apparaît donc un conflit qui évoque celui des facultés dont Kant faisait si grand cas : et comme alors, c'est sur une question d'arbitrage que nous débouchons, arbitrage où les articulations de Freud et de Lacan, bien sûr, tiendront la plus grande place, mais surtout débat sur le lieu qui rend possible la pensée de l'arbitrage : la question, pour nous, de cet arbitrage étant équivalente à celle de savoir d'où s'appréhende le décentrement de l'homme, cette hétéronomie du symbolique par rapport à l'homme qui est, disait Lacan en 1956, la notion même d'inconscient.

Tout pourrait n'être au bout du compte qu'une simple question de méthode. Mais j'aimerais croire qu'ici comme souvent, la méthode ne dissimule pas des enjeux d'une autre gravité, et voilà qui ne m'aide pas à m'en persuader : « Les procédures généalogiques nous entraînent d'abord à considérer les choses d'un point de vue non pas antagoniste à l'égard de l'esprit scientifique, mais autre : du point de vue de la débâcle d'une inconsistance première de l'être, à travers laquelle le sujet livré à la parole est institué sujet social différencié, grâce au réseau juridique d'interprétations imposant la vie pour le compte du genre humain, au nom de l'espèce (p. 10) [je souligne]. » Comment peut-on oser, aujourd'hui, proférer de telles affirmations quant à cette sorte de finalité biologique du « réseau juridique d'interprétations » ? Non seulement c'est peu de dire que le minimum exigible d'appareil critique fait ici défaut. Mais encore notons à quel point une telle réflexion, la tiendrait-on pour légitime, aborde les choses à l'opposé de ce à quoi la psychanalyse conduit, s'il est vrai que celle-ci, souhaiterait-elle le contraire, est le plus souvent amenée, dans la suite de Freud, au constat que c'est autour du signifiant que se consomme toujours davantage le divorce de l'espèce et de l'individu.

Legendre paraît savoir que son discours côtoie l'ambigu : « Instituer implique la normativité. Sur ce terrain, il importe de ne pas confondre une réflexion sur la normativité avec le déploiement d'une pensée normative. » Certes. Mais quelques lignes plus loin, on lit : « Aucune société humaine ne saurait se dispenser de mettre à l'équerre ses sujets. L'entreprise de normalisation s'est réalisée jusqu'ici à travers certaines données, qui peuvent être bousculées ou bouleversées de fond en comble. Mais à moins de promouvoir la folie ou l'annulation subjective, une exigence ne peut être effacée : l'existence d'un cadre de légalité qui garantisse la conservation de l'espèce selon les contraintes indépassables de la différenciation humaine. Éclairer ces contraintes, tel est mon propos. [je souligne] (p. 11) » Qu'est-ce donc, sinon verser dans la confusion évoquée plus haut, que de supposer au discours juridique la valeur intrinsèque, immanente, d'œuvrer à la conservation de l'espèce ? Comment ne pas se refuser à l'utilisation proprement idéologique qui est faite de cette catégorie biologique, au profit d'un juridisme auquel est conférée une portée téléologique, au

travers d'une affirmation pour le moins pré-critique, sinon carrément scandaleuse au regard de l'histoire ?

Qu'importe au sujet de savoir que les institutions lui proposent du prêt-à-penser, par exemple celui d'un comptage du temps, pour le conforter dans sa passion de l'ignorance, s'il n'a pas fait l'expérience dans le transfert de ce que sa division donne lieu à temporalité ? La maladie, le pourrissement, l'abject en tant que marques du désir : ce en quoi son objet est passé. D'où il conviendrait sans doute de s'attacher à la date de péremption figurant sur nos produits périssables. Qu'on dise d'un enfant qu'il est gâté-pourri, qu'une relation intersubjective puisse aboutir à ce que l'un puisse penser avoir pourri l'autre sur place – ou inversement, à la forme passive, pur jeu d'instances comme il s'entend dans le mot d'esprit – : fine dialectique entre désir et narcissisme, que la Référence généalogique situera sans doute du côté de ces « questions dangereuses et impossibles » (p. 362). Cependant ces questions sont-elles en vérité autre chose que le sujet lui-même, sujet d'une parole où se manie la langue, seule « institution » qui importe, de donner accès au signifiant comme présence de l'absence.

Autrement dit, ne faut-il pas soupçonner que c'est par la mise à mort, la mise en défaut de l'autre à sa place que le sujet tire, via le fantasme, le savoir dont il fait fond pour supporter son existence ?

Non que de l'Autre du parlêtre (la mante religieuse, pour qui se souvient de cette page, d'une ironie toute kafkaïenne, du séminaire sur L'acte analytique) au pouvoir politique, il n'y ait pas de rapport : bien au contraire. Mais c'est s'interdire de mettre les deux temps en tension que de les confondre tout bonnement.

Confusion qui est un autre versant de cette résistance à la psychanalyse, lorsque le désir-de-l'analyste n'est nulle part ailleurs que dans cette béance.

Une hétérogénéité qui peut s'aborder dans l'ordre de la fonction paternelle évoquée plus haut, laquelle n'atteint pas, c'est le moins qu'on puisse dire, le niveau d'élaboration systématique qu'elle connaît dans ses reprises institutionnelles. La fonction paternelle, s'il s'agit de la rapporter comme il est légitime au sujet, apparaît indissociable du fantasme, lequel propose des articulations signifiantes au nombre desquelles la fameuse dritte Person – car qu'est-ce d'autre, en définitive, que ce refoulé incontournable du fantasme mon père me bat, moi, sinon la place d'une essentielle indétermination quant à la personne, qui est bien cette troisième personne en tant que par elle, la subjectivation s'effectue par ricochet : indétermination essentielle à dégager, en ce qu'elle se conjugue au mieux avec la détermination essentielle du je. D'où le contresens complet qu'il y aurait à s'autoriser des élaborations institutionnelles pour fabriquer de la division (contresens du point de vue de la psychanalyse s'entend).

Les territoires de légitimité de ce qui s'extrait des croyances individuelles (sous la forme de la décroyance) non seulement ne recouvrent pas ni ne sont recouverts par la légitimité institutionnelle, il n'y a pas d'effet de sommation d'où habiliter l'institutionnel, mais encore ils lui sont hétérogènes.

L'Autre, le temps

Si on y regarde de près, l'emploi que Legendre fait du concept de refoulement à de quoi laisser insatisfait (question essentiellement abordée p. 373). On pourra m'adresser le reproche de regarder de trop près quelque chose qui ne mérite pas qu'on l'isole, d'autant moins que ce n'est pas le concept essentiel dans l'édifice. Il est vrai. Reste que c'est un point crucial de la psychanalyse.

Le refoulement, qui est le temps du sujet chez Freud, qui est véritablement son Autre, est chez Legendre, du côté de ce qui est refoulé, lisible comme généalogie, et pour ce qu'il en est

du motif, Legendre n'évoque, pour la lecture de cette seule page il est vrai, que la responsabilité de l'ère normative industrielle.

Le refoulement conçu comme refoulement de la généalogie est assurément une approche intéressante, mais elle est déconcertante au regard de ce à quoi prépare l'écoute freudienne de la parole, des lapsus et autres formations de l'inconscient : refoulement d'un désir inconscient, ou du moins de ce qui vaut comme son représentant. Il y a là une difficulté de taille, même s'il apparaît facilement que le refoulement de la généalogie puisse être une bonne aubaine pour le désir de l'Autre, qui sans doute trouve là terrain plus dégagé pour des farces d'un goût plus ou moins atroce. Mais est-ce bien de refoulement qu'il s'agit, et n'eut-il pas mieux fallu rapporter ceci à quelque opération d'une autre nature, entre la mise entre parenthèse plus ou moins perverse, et les conséquences d'une pure catastrophe ? Étant entendu que là où la dogmatique de Legendre trouve son plus sûr fondement, c'est me semble-t-il en ce que pour mettre une fonction en question (fréquemment au travers de qui l'occupe), encore faut-il avoir repéré l'existence de ladite fonction.

Mais surtout, comment ne pas apercevoir l'ambiguïté profonde qui serait créée dans cette conception du refoulement entre ce qui est refoulé et ce qui refoule ? Comment se sortir de ce mauvais pas ?

On sait depuis un certain temps que la question de la représentance emporte avec elle des enjeux éthiques, qui font par exemple qu'il y a grande importance à distinguer in fine la censure du refoulement. Ces enjeux peuvent en évoquer d'autres, auxquels ils sont très liés, politiques, comme le suggérait Lacan en évoquant l'ambassadeur au sujet du représentant, ce qu'aussi bien tous les emplois de ce mot dans le vocabulaire de la démocratie soulignent avec force : la question est de savoir si représentation et délégation, institution et démission s'équivalent ou pas.

Que le juridique se propose comme système représentant pour les opérations du refoulement, que le sujet vienne à s'y confier pour qu'il les effectue, laisse entière la question des motifs du refoulement. Il n'y a pas dans le système d'interprétation considéré comme représentant de quoi épuiser, serait-ce sur ses propres apories, la question de la représentation. Et il me semble d'ailleurs que c'est là ce que le propos de Magoudi entrevoit, lorsqu'il nous dit que les formes dans lesquelles le temps est civilisé constituent « des machines à calibrer le désir qui, avec d'autres bricolages humains, truquent la question du temps des origines », ce à quoi j'ajouterais que le truquage est à la mesure même de la prétention de répondre à la question. Dit d'une autre façon : de ce que le comptage s'introduise dans le temps n'en appelle à aucun temps-origine du comptage, mais simplement à ceci que le temps m'est compté. Ce temps se compte à rebours, selon un événement par essence toujours à venir, dont le discours singulier n'est que l'anticipation : qui c'est qui compte ? qui sait compter ? Je ne parle que depuis la mort à venir, la Grande Créancière, la seule sur qui tirer des traites, la seule qui laisse le temps de vivre en se faisant attendre. Le truquage étant ici de surdéterminer la question, celle de la culpabilité, pour la rendre traitable, ce qu'elle n'est pas, en termes de faute et de chute. Sur les conseils de Mannoni, allons revoir la partie du Chevalier contre la Mort que nous conte Ingmar Bergman dans Le Septième Sceau. Il n'y a pas d'Autre de l'Autre, énonçait-on plaisamment : et je souscris : c'est soit psychanalyse avec cette temporalité de la mort, telle que le gel du refoulement la traverse, soit psychothérapie – fut-elle généalogique – sans elle. La question freudienne du sujet n'est pas indifférente à celle de la mort du sujet, quand le désir est écrasé sur cette anticipation de la mort qu'est le traumatisme. Contre cet écrasement, la psychanalyse promeut le jeu des instances dans la parole. Est-ce là ce que vise Legendre

dans les termes de cette dissymétrie des places (p. 373) qui serait objet du refoulement ? Mais alors, pourquoi n'en précise-t-il pas les coordonnées autrement qu'institutionnelles ?

En d'autres termes encore, le traumatisme est le concept qui introduit à la dimension de la sujétion temporelle (sous-titre du livre d'Ali Magoudi). Or le traumatisme est en tant que point de nouage de l'histoire du sujet, inconcevable sans que la division du sujet par le langage ne s'y trouve déjà impliquée : c'est l'insistance de Freud puis de Lacan sur la théorie de l'après-coup. Dès lors, l'Autre n'a pas à être introduit depuis un extérieur institutionnel qui ferait défaut au sujet : le défaut est dans la structure, elle-même déjà là, où l'institutionnel risque de venir masquer ce point d'où la psychanalyse fait le pari du sujet.

On connaît par ailleurs l'insistance de Freud, si on peut dire, à hésiter sur les motifs du refoulement : c'est un mystère, c'est biologique, c'est comme ça, c'est de grandir, c'est de perdre le contact. C'est biologique, mais pas le biologique en tant que sexuel, souligne-t-il avec force : « Les motifs du refoulement ne doivent pas être sexualisés » – entendez, la division sexuelle, version Fliess comme version Adler. Que chez Legendre, la biologie ne trouve pas sa place dans l'élaboration de ce qu'est le refoulement, n'est-ce pas ce qui la fait apparaître ailleurs, dans ce traitement dogmatique et pour tout dire idéologique, par où il est dit que c'est l'espèce qui impose la vie, comme réseau juridique, au sujet ?

Pour une problématique de l'objet de la transmission

Que nous apprend la compulsion de répétition ? Pourquoi ce qui insiste, c'est l'inachevé ? Il n'y a pas que pour le coïtus interruptus que la fin est manquée, qu'elle ne soit pas là ou qu'elle soit là comme un ratage, en trop ou à côté – à réécrire. On verrait très vite que l'inachevé de la rencontre avec l'autre, outre que des variations de ses modalités suivent celles de la clinique des névroses, indique à soi seul qu'il y a là de la loi. Sans ce vis-à-vis de réel, qui, du désir, provoque à la loi, que peut-il en être de la réflexion sur la portée du symbolique en psychanalyse ?

Ce mot de réel que j'emploie, je ne le mets pas là seulement par convenance, je ne me contente pas non plus de rappeler que c'est ce qui revient toujours à la même place, mais je l'emprunte, comme on va le voir, à un texte de Lacan dont notre association en un temps fit grand cas.

S'il est vrai que le propos de Legendre soutient, au regard de la psychanalyse, une vérité partielle, considérons cependant que ce n'en est pas moins une vérité, le seul tort étant de tenir le partiel pour de l'absolu. La rhétorique du discours de Legendre, à laquelle celle de Magoudi me paraît comparable, est la suivante : il s'agit de fonder une distinction entre un corpus de vérité d'une part, et ce qui d'autre part tente, comme truquage, de l'occulter en s'y substituant. La bataille est de nature en effet à en évoquer une autre, celle que la psychanalyse a circonscrite autour du refoulement. On a déjà vu que le rapprochement était plus problématique qu'assuré, dans la mesure où on ne perçoit pas clairement ce qui permet d'identifier, comme le suggère Legendre, la généalogie avec les désirs inconscients. Mais laissons ça de côté, et suivons de plus près les propos de Magoudi et de Legendre. Là où celui-là distingue le discours religieux, truquant les origines, du discours social, identifié au discours de l'Autre, celui-ci distingue le discours normatif industriel du discours juridique, auquel il confère le titre de Référence absolue.

Dans les deux cas, nous constatons une même affirmation, celle d'identifier une Loi, au travers de formules ou de textes : là où Magoudi place la référence sociale, connotée du côté du structuralisme par une référence essentielle à l'exogamie, Legendre fait figurer le

juridique, qui ne représente rien de moins que l'intérêt biologique, les intérêts de l'espèce en ce qu'ils s'opposent aux intérêts particuliers.

Nous constatons aussi une même impasse faite sur le caractère ségrégatif propre à la Loi, un peu comme si, me semble-t-il, on pouvait concevoir que la violence symbolique qui trouve à s'y employer pouvait s'exercer depuis un lieu de pouvoir qui ne soit que de contre-pouvoir.

Un tel pouvoir, cependant, s'est-il jamais passé de son bouc émissaire, de son barbare, de son juif, de son infidèle, de son prolétaire ou de son tiers-monde ? La ségrégation n'est-elle le fait que d'un détournement du sens de la Loi, ou bien lui est-elle consubstantielle ?

Nous constatons enfin une même absence, celle d'une problématique d'un objet cause, ou condition de possibilité, de la transmission, au sens où un tel objet soit appelé à rendre compte de ce qu'on pourrait appeler un désir de transmission chez celui qui est à la tâche de transmettre. Ceci vaut bien sûr essentiellement pour le livre de Pierre Legendre, dont le titre présente à cet égard quelque chose de surprenant. À n'en point douter, ce qu'il identifie comme « L'Inestimable objet de la transmission » n'a pas grand-chose à voir avec cet objet dont nous parlons : l'objet de Legendre est on l'a vu la vie même de l'espèce : outre ce que le propos a d'idéologiquement critiquable, on n'a somme toute affaire qu'à l'objet en tant que c'est ce qui se transmet, et non pas l'objet en tant que c'est ce qui permet, conditionne un désir de transmission. Il est bien évident qu'à tous égards, c'est à ce dernier objet qu'est intéressée la psychanalyse.

Inestimable en effet, mais les deux approches n'ont pas la même visée. Sous un mot identique, deux conceptions, peut-être complémentaires, en tout cas non exclusives, en théorie du moins, l'une de l'autre, mais nullement équivalentes, l'une étant à l'autre un peu comme ce que l'agalma du Platon du Banquet est à l'agalma dont traite Louis Gernet dans son étude de mythologie sur L'origine de la valeur en Grèce.

Legendre prend donc de sérieuses distances avec l'idée – freudienne, quoique ça ne veut évidemment pas dire divine –, que c'est le désir individuel qui impose sa loi au sujet, et qu'il y a là sinon le point de départ, du moins un départ obligé – car encore une fois, gageons qu'il y en a plusieurs, nécessairement. Nous trouvons à ce sujet des lignes vraiment remarquables, ainsi le dernier paragraphe de la page 321-322 : « [...] La mère n'est pas seulement l'objet premier de l'enfant, l'objet sur lequel insiste à juste titre la clinique de la psychanalyse, non sans témérité d'ailleurs si la fabrication généalogique de cet objet, sujet lui-même des filiations – l'Ego des lignes –, est insuffisamment repérée. Car comment ne pas promouvoir, dans certaines pratiques cliniciennes peu critiques, la mère comme objet partiel dans l'absolu – en langage ordinaire, comme simple objet matrice (ce qui n'est que l'envers du cliché de la mère toute-puissante) –, si la mère n'est pas comprise dans son lien de ligne, tel que nous l'avons étudié ? En d'autres termes, la mère doit être située comme catégorie non seulement familiale (au sens œdipien), mais subjectivement rattachée à la Référence absolue dont procède le principe de division ; faute de cela la mère reste encore écrasée en tant que sujet et nous est indéfiniment présentée comme la matrice qui, si j'ose dire, crache le morceau ; la mère serait dans ces conditions, elle aussi, un morceau, n'ayant pas accès au statut fondateur de la maternité, c'est-à-dire aux montages institutionnels de la fiction. Voilà pourquoi, les impasses actuelles des pratiques « psy » étant ce qu'elles sont, il est essentiel de regarder, avec l'aide de la meilleure historiographie, les petites choses de la vie, l'infinitésimal de la naissance. »

Je me suis permis de citer ce paragraphe en entier, parce qu'il est exemplaire, et mériterait à lui seul un commentaire détaillé, qu'on ne fera pas ici, faute de place mais aussi parce que ce

qui appelle critique de notre part a déjà été abordé : ainsi cette façon de référer – avec ou sans majuscule – à l’institutionnel ce thème, essentiel à notre pratique, de la fiction.

Deux remarques au passage : Legendre ne paraît pas, ici, faire de véritable distinction entre la psychanalyse et les pratiques « psy », eu égard aux mêmes errements de leur fondement.

Pourquoi n’arrive-t-il pas à mieux séparer ?

La deuxième, c’est que de considérer la mère non pas seulement comme objet premier de l’enfant (pour ajouter que ce qui est refoulé, c’est la généalogie de la femme qui enfante), mais aussi autour de ce que la psychanalyse, dans cette relation, a dégagé comme désir de la mère, aurait sans doute mené à d’autres considérations. Doit-on imputer à la démarche générale de Legendre, à sa conception de l’Autre, de ne pas permettre une telle approche ? Laquelle, soit dit en passant, aurait également l’avantage de souligner, pour le coup, une division sur laquelle on ne passe pas si aisément, entre la position de mère et la situation généalogique de la fille (pour donner suite, si on veut bien me permettre, à un mot de qui évoquait la difficulté qu’il y a à

Un auteur en attente de la psychanalyse : Heinrich von Kleist

Projet d’enseignement de J. Nassif au Collège International de Philosophie

« En attente de la psychanalyse » est une notion que j’ai déjà lancée dans un livre collectif sur J. Verne à paraître prochainement chez Minard.

Cette notion permet à mon sens de contourner deux écueils : celui de la psycho-biographie plus ou moins inspirée de la clinique psychanalytique, tout comme celui d’une herméneutique du « texte qui rêve » auquel la grille psychanalytique viendrait apporter l’interprétation la plus conséquente.

Il faut justement souligner que cette notion permet tout aussi bien de rendre inopérante la distinction traditionnelle entre l’œuvre écrite et la vie de celui qui la signe, qu’elle soit rêvée et retranscrite ou retracée par des tiers.

On l’aura deviné, l’être en attente concerne évidemment un sujet, qu’il serait certes risible de considérer comme le « précurseur » d’une discipline non encore venue au jour, mais qu’il faut reconnaître, dans l’après-coup de sa fondation, comme le demandeur d’une lecture dont la possibilité se révèle à nos yeux comme appelée en creux dans son texte, bien qu’encore absente effectivement à son époque.

Il apparaît ainsi que le principe d’une telle lecture est tacitement réclamé, voire explicitement invoqué par certains auteurs et qu’il apparaît que sa mise en acte aujourd’hui permettrait de réunifier la démarche du sujet en question, en tant qu’elle relève d’un symptôme, qu’il ne faudrait pas caractériser dans les termes d’une clinique, mais qu’il suffit déjà de repérer comme étant celui de n’avoir pas pu s’empêcher d’écrire.

« J’écris uniquement parce que je ne peux pas faire autrement », avoue précisément Kleist à son ami Ruhl. Et c’est donc sur cette nécessité que je ferai porter ma recherche, non sans la référer à mon hypothèse que ce type d’écriture tient lieu à ce sujet de praticable dans lequel sa parole pourra se faire entendre d’un psychanalyste à venir.

Ce n'est pas, en effet, un hasard si l'écriture de Kleist se coule, dès son premier texte, dans le moule du théâtre : il lui faut trouver le moyen de faire entendre une voix, même si c'est dans le silence de la page sur laquelle il écrit.

Mais c'est d'emblée (dans *La famille Schroffenstein*, donc) pour faire entendre que la parole est entièrement circonvenue par la croyance, surtout lorsque c'est sur le corps d'un enfant mort que cette croyance prélève le fétiche qui soutient un désir, celui, en l'occurrence, non d'aimer, mais de tuer.

On l'aura compris, ne serait-ce qu'avec ces allusions brèves (déjà un peu développées par mes soins dans un article paru dans le n°2 de la revue *Io* en 1992), Kleist, loin d'être un avant-coureur pour la psychanalyse, se situe plutôt dans l'avenir de son discours et sur les terres qu'il lui reste encore à défricher.

Mais n'est-ce pas toujours le cas, lorsqu'un analysant construit le praticable où il convoque le discours de la psychanalyse pour lui faire admettre le singulier de sa parole ?

On sera encore davantage frappé de l'actualité de Kleist, en étudiant la pièce qu'il intitule modestement « une comédie d'après Molière » et qui n'est autre que la reprise du mythe d'Amphitryon, tel qu'il se réfracte dans la tradition théâtrale depuis que Plaute l'y a introduit, en l'enrichissant de l'invention du personnage de Sosie, dont on sait, depuis la lecture qu'en a faite Lacan, qu'il a tout à nous apprendre sur la théorie du moi dans le freudisme.

On s'apercevra, en bref, que, si l'on compare la pièce de Kleist à celle de Molière, c'est tout simplement l'événement symbolique de la mort du Roi qui se donne à appréhender, avec pour conséquence ultime que ce n'est plus tellement Amphitryon qui est au centre de la comédie, mais Alcmène et son désir, qui a enfin droit de cité.

Mais il nous apparaîtra aussi bien indispensable de faire retour au mythe lui-même ; car le drame est à bien des égards le produit d'un refoulement de toutes les impasses du désir d'Amphitryon que le mythe déploie. On sera ainsi à même de constater qu'elles resurgissent dans le drame sous la forme du double et de ses multiples avatars.

Nous tenterons à cette occasion de démontrer en quoi le mythe d'Amphitryon offre autant de possibilités que le mythe d'Œdipe pour ce qui est d'offrir un soubassement à la structuration du sujet, surtout quand ce sujet est placé à l'enseigne du féminin.

On se souvient pour le moins du vers de Molière : « Le véritable Amphitryon est l'amphitryon où l'on dîne » qui a marqué la langue, transformant ce nom en une appellation désignant l'hôte, quand il est un faiseur de bonne cuisine et donnant à penser que l'ultime preuve d'amour est moins dans les mots que dans les mets.

Je me pencherai dans la suite de cette trouvaille sur ce qui fait dire à Penthésilée : « adorer, dévorer, cela rime ». Cette autre pièce de Kleist ouvre, en effet, toutes grandes les portes qui mènent à l'inscription de la psychose dans le champ des lettres modernes.

Mais c'est surtout avec Michael Kohlhaas que Kleist fait véritablement œuvre de clinicien en ce domaine, décrivant pour la première fois de l'intérieur ce que peuvent être chez un sujet l'éclosion et le développement d'une psychose paranoïaque, avec la nécessaire interaction qu'elle provoque entre le champ du signifiant et celui du pouvoir politique.

Mais il y a aussi dans l'œuvre de Kleist des sujets qui se refusent explicitement la solution du délire et qui sont tout aussi intéressants : je pense évidemment à *La Marquise d'O.*, qu'on voit un moment tentée par une immaculée conception qui ne serait en fait que la réplique adéquate à l'atmosphère incestueuse dans laquelle elle baigne, et qui se résout plutôt à la folie raisonnable d'une petite annonce, comme si l'écriture et son médium, la presse, pouvaient

servir de praticable pour l'expression et la mise en scène d'une demande qui est la requête ultime : celle d'un père.

Je pense surtout au danseur du texte Sur le théâtre de marionnettes qui parvient à susciter un dialogue paradoxal avec un interlocuteur qui lui évite de délirer sur les chiffres et les courbes, dans la mesure où il lui fait sentir quelle peut être la portée, ravageante ou salvatrice, d'une parole et de son écoute, surtout lorsqu'une lettre est en souffrance et que son texte s'est rendu illisible.

Or la lettre en question n'est pas seulement quelque secret de famille ou je ne sais quel « Rosebud » fonctionnant erratiquement pour le sujet comme un mot de passe irrémédiablement perdu ; il s'agit véritablement avec Kleist de la fin d'une vision du monde, celle des « Lumières », dont la philosophie kantienne marque, à ses yeux très sensibles, l'effondrement.

Nous n'éviterons donc pas la confrontation, rendue indispensable par le cas Kleist, entre philosophie et psychanalyse, tout se passant chez lui comme si la décision d'écrire et l'entrée dans la fiction lui étaient apparues comme la réponse adéquate à apporter à l'immense instigation à penser qu'a représenté pour lui la philosophie kantienne.

Je serai amené dans cette optique à reprendre les thèses sur la « raison pratique », telles qu'elles se réfractent dans les mises en scènes de Kleist sur le mode comique dans La cruche cassée, ou tragique, avec Le Prince de Hombourg.

Je pense cependant que Kleist a très précisément repéré le défaut de la cuirasse d'un tel système de pensée : il se situe dans son inaptitude à comprendre quelle peut être la fonction du rêve, auquel la psychanalyse accorde, elle, la place que l'on sait, mais, oserai-je affirmer, dans le sillage de Kleist, puisque ce sont précisément les rêves – que ce soit dans Le Prince de Hombourg ou plus nettement encore dans La petite Catherine de Heilbronn – qui accomplissent le désir avec une précision inéluctable.

De telles avancées méritent assurément aujourd'hui d'être appréciées à leur juste mesure, même si l'attente – de psychanalyse ou d'amour – ne se nourrit pas de l'atteinte, mais encore de l'attente.

Aperçu du Plan de cet enseignement séance par séance

I. Pour entrer dans la subjectivité de l'auteur

- a. Lecture de quelques lettres.
- b. La crise kantienne et la décision d'écrire.
- c. Pensée et langage (lecture de : De l'élaboration progressive des idées dans le discours.)

II. Croyance et savoir.

- a. Lecture de La famille Schroffenstein.
- b. Enseignements pour la psychanalyse.
- c. Repenser la théorie du clivage du sujet.

III. Le mythe d'Amphitryon

- a. Les sources et la structure.
- b. Le couple et le double.
- c. Du mythe à la scène : Plaute et l'invention de Sosie.

IV. L'Amphitryon de Kleist

- a. Retour à Molière.
- b. Le ridicule de Giraudoux.
- c. La mort du Roi et la naissance de la Lettre.
- d. Le désir d'une femme ou l'« Hélas » d'Alcmène.

V. « Adorer, dévorer, cela rime. »

- a. Le mythe des amazones.
- b. La Lucinde de Schlegel en contrepoint.
- c. Penthésilée ou l'horreur ordinaire dont est fait le cœur humain.

VI. La paranoïa entre dans le discours

- a. Qu'est-ce qu'une faute ?
- b. Qu'est-ce que la Loi ?
- c. De la réparation à la persécution.
- d. Pourquoi M. Kohlhaas rencontre-t-il Luther ?

VII. Le recours à l'écriture.

- a. La Marquise d'O. et son père.
- b. Kleist et le journalisme.
- c. Comment refuser la solution du délire ?

VIII. A qui la faute ?

- a. La raison pratique mise en scène.
- b. Kleist chez Goethe.
- c. Comment lire La cruche cassée ?
- d. Avant Kafka...

IX. Rêve et politique

- a. Le Prince de Hombourg et son Roi.
- b. Le rêve et l'amour.
- c. Être sujet de la loi.

X. Le retour de la grâce.

- a. La marionnette et le danseur.
- b. L'éphèbe et la statue.
- c. Le regard de l'ours.
- d. « Le Chérub est derrière nous ».

## BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Kleist

Édition allemande

Heinrich von Kleist, Sämliche Werke und Briefe, 2 vol., Herausgegeben von Helmut Sembder, DTV Klassik, Munich, 1987.

Traductions françaises

1) nouvelles

1976, La Marquise d'O. et autres nouvelles (Le Tremblement de terre au Chili, Fiançailles à Saint-Domingue, L'Enfant trouvé), trad. Armel Guerne, Phébus, Paris.

1983, Michael Kohlhaas et autres nouvelles (La Mendiante de Locarno, La Sainte Cécile, le Duel), trad. Armel Guerne, Jane et Robert Sctrick, Phébus, Paris.

1992, La marquise d'O., Le Duel, trad. Martin Ziegler, Folio, Paris.

2) théâtre

1990, La famille Schroffenstein, trad. Eloi Recoing et Ruth Orthmann, Actes Sud Papiers, Arles.

1984, Robert Guiscard, duc des Normands, trad. Jean Ruffet, Théâtre Public, 57, mai-Juin

1984, p. 23-27

1986, Amphitryon, trad. Henri-Alexis Baatsch, Paris.

1961, La Cruche cassée, trad. Roger Ayrault, Aubier, Paris.

1954, Penthésilée, trad. J. Gracq, José Corti, Paris.  
 1963, Kätchen von Heilbronn, trad. René Jaudon, in Les Romantiques allemands, présentés par Armel Guerne, Desclée de Brouwer, p. 512-597.  
 1931, Hermannschlacht, trad. Jean Ruffet, Payot, Paris.  
 1968, Le Prince de Hombourg, trad. André Robert, Aubier, Paris.  
 3) autres écrits  
 1981, Anecdotes et petits écrits, trad. Jean Ruffet, Payot, Paris.  
 1976, Correspondance complète, 1793-1811, trad. Jean-Claude Schneider, Gallimard, Paris.  
 Ouvrages de référence utilisés  
 J.C. Bailly, La légende dispersée, Anthologie du romantisme allemand, UGE 10-18, 1976.  
 Albert Béguin, L'âme romantique et le rêve, José Corti, Paris, 1939.  
 Malcel Brion, L'Allemagne romantique, 2 vol., Albin Michel, Paris.  
 F. Cixous, Prénoms de personne, Seuil, Paris, 1974, p. 127-152.  
 F. Davoine, La folie Wittgenstein, Epel, Paris, 1992.  
 Goethe, Conversations avec Eckermann, trad. Chuzeville, Gallimard, Paris.  
 M. Robert, 1981, Un homme inexprimable, essai sur l'œuvre d'Heinrich von Kleist, L'arche, Paris.  
 P. Szondi, 1975, « L'Amphitryon de Kleist, une comédie d'après Molière », in Poésie et poétique de l'idéalisme allemand, Minuit, Paris, chap. IV, p.145-162.  
 E. Terray, 1994, Une passion allemande, La librairie du XX<sup>e</sup> siècle, Seuil, Paris, Kleist, p. 297-393.  
 S. Zweig, 1983, Le Combat avec le démon, trad. Alzir Hella, Belfond, Paris.  
 Textes publiés de J. Nassif  
 Par les marionnettes parler, Le Coq Héron, 1981 (avec une traduction originale du texte de Kleist Sur le théâtre de marionnettes faite avec J.M. Rey).  
 Mourir de Croire, Io, revue de psychanalyse, n° 2, 1992, Érès, Toulouse.(article sur La famille Schroffenstein).  
 Le Bon Mariage, Sur l'appareil de la psychanalyse, Aubier, 1991, Paris.  
 Martin l'archange, correspondance avec Ph. Boutry, Gallimard, 1987, Paris.  
 Voir du feu, figures du regard chez J. Verne, Minard, Paris, 1994, (à paraître) par P. Avrane, C. Chelebourg, J. Nassif et F. Raymond.

Colloque Inter-Associatif :

Programme

Vendredi 30 septembre après-midi, samedi 1er octobre, dimanche 2 octobre

Grand amphithéâtre de l'Asiem, 6, rue Albert de Lapparent, 75007 Paris

On s'y inscrira en envoyant un chèque de 800 F à Denise Sainte Fare Garnot, 18, rue Descartes, 75005 Paris

Vendredi 30 septembre après-midi

Modérateur : O. Grignon

14 h 30 Ouverture

14 h 15 La psychanalyse et le social : l'inter-dit à penser (1)

C. Barbier, F. de Rivoyre, A. Magoudi  
15 h 15 le psychanalyste enseignable par sa pratique  
F. Petitot, S. Sésé-Léger, J.-P. Winter

pause

Modérateur : Nora Markman

16h 45 A quel rapport au savoir une analyse peut-elle conduire ?  
Chemama, A. Galbiati, C. Muller-Pasi

17h 45 Lo que hace falta  
E. Appiani, M. Edwards, L. Esmerado

Samedi 1er octobre matin

Modérateur : C. Azouri

09h 30 Leci communes

F. Baldini, S. Dalto, L. Lizier

10h 30 Il ne suffit pas de savoir

J. Florence, N. Strycman, Z. Veress

11h 30 La part non institutionnalisable de l'analyste

A. Didier-Weill, N. Markman, J. Szpirko

Samedi 1er octobre après-midi

Salle R A

Modérateur : J. Nassif

14h 00 La formation d'une langue à l'autre : « dannelse » et « undannelse »

J.-C. Delay, L. Lauritsen, M. NØrring

15h 00 Lien social, langues, enseignement de la psychanalyse

L. BalestriÈre, J. Florence, C. Poncelet

pause

Modérateur : D. Sainte Fare Garnot

16h 30 La formation entre transmissible et intransmissible

O. Grignon, C. Kolko, J. Pasmentier

17h 30 Le transfert à l'œuvre au-delà de la cure analytique

D. Créatin-Maitenaz, T. Sauze, H. Zysman

Salle R. B

Modérateur : J. Szpirko

14h 00 Combien de cité(s) ?

R. Colombo, G. Contri, M. Contri

15h 00 La pratique entre transfert et théorie

E. Rauchs-Isola, M. Seutin, C. Thévenin

pause

Modérateur : L. Zolty

16h 30 L'infantile dans la formation du psychanalyste

M. Glicenstein, N. Jacquot, M. Landau

17h 30 Malaise dans le social

D. Banetti, M. Petras, B. Weyergans

Salle RC

Modérateur : D. le VaguerÈse

14h 00 Passe dedans, passe dehors

P. Garnier, J.-J. Moscovitz

15h 00 De l'enthousiasme de l'analyste vingt ans après

F. Cohen, T. Perlès

pause

Modérateur : J.-J. Moscovitz

16h 30 La psychanalyse et le social : l'inter-dit à penser (2)

M. Dollin, J.-M. Pré-Laverrière, C. Rouy

Dimanche 2 octobre matin

Modérateur : H. Bernard

09h 30 : Transfert et fin de l'analyse

C. Landman, J. Mouchonnat, D. Simonney

10h 30 Destin du transfert et lien social entre psychanalystes

J. Charmoille, B. Mouray, M. Tricot

11h 30 Le partage du lien social

P. Guyomard, P. Landman, C. Rabant

Dimanche 2 octobre après-midi

Modérateurs : C. Azouri, O. Grignon, J. Nassif

14h 30 Débat avec la salle sur 3 thèmes

Enseignement et pratique de la lettre

Les enjeux de la formation face au juridique

Hétérogénéité dans la formation