

LES INTERPRÉTATIONS DE LA SOLITUDE

Le texte qui suit reprend pour l'essentiel le propos tenu à Paris le 21 mai 1995, au titre de l'enseignement, « collectif et itinérant », des CCAF.

C'est la troisième réunion d'enseignement de l'année, seule la première n'ayant pas donnée lieu à un compte rendu dans le courrier (celui de la réunion qui s'est tenue à Lille figure dans le précédent).

Au cours de la discussion, il a été arrêté que le thème de l'enseignement resterait le même l'année prochaine. Décision qui s'est faite en fonction de diverses considérations, parmi lesquelles le souhait de davantage de continuité, en souvenir de ce qu'a pu avoir de dommageable, selon certains, l'interruption jugée prématurée de l'enseignement sur l'inceste, qui avait mis au travail un certain nombre d'entre nous, dans une dynamique qui a paru manquer de soutien par la suite. Le désir a également été exprimé de voir l'enseignement davantage en prise avec la vie institutionnelle, ce que la formulation de l'"incestition" résume assez bien : il s'agit de se donner les moyens d'une véritable élaboration théorique de nos questions, qui ne soit pas sans effets de retour sur la vie institutionnelle, centrée qu'elle est par le dispositif sur les pratiques, la passe et l'Inter-associatif.

Une autre remarque, que cet enseignement tendait à s'adresser à un public exclusivement formé de psychanalystes, pour le regretter, allait dans le sens de demander à ce que son cours, si je puis dire, bénéficie d'une organisation programmée. Non seulement un thème, mais un texte développant le thème, afin que chacun puisse, à sa convenance – développement d'un point, déplacement des perspectives, relance, éventuellement contradictoire, d'une interrogation par d'autres voies, voire approche franchement polémique – en argumenter à sa façon un aspect particulier devant un public volontiers élargi.

La psychanalyse que nous pratiquons produit des concepts, des idées voire des rumeurs dont des gens d'autres pratiques s'emparent. À l'inverse il n'est pas rare que les psychanalystes alimentent leur réflexions d'emprunts à des champs différents du leur – juridiques, politiques, sociologiques, littéraires...

La psychanalyse, c'est la mise effectuée sur l'acte de parole qui divise le sujet, au plus près des moments de production de cette division : entre l'intension et l'extension, entre le privé et le public, entre ce qui se dit et ce qui s'entend. De par ce qui la spécifie, notre association est au cœur de ces questions, auprès desquelles il faut que la parole des uns et des autres, tour à tour, serve de relais. Telle est l'ambition de cet "enseignement".

Dans ce texte sont donc reprises les questions abordées cette année. Il les interprète et propose, dans son fil, une application contributive au colloque inter-associatif de Copenhague.

L'année prochaine – on aura compris : après les grandes vacances – nous nous efforcerons à un rythme plus soutenu, pour lequel la mise en place dès septembre d'un calendrier sera nécessaire. Il vous sera communiqué aussitôt que possible.

Notez déjà que le prochain rendez-vous de l'enseignement est fixé à septembre, soit le 16, soit le 23.

Thierry Perlès

«DIVAN n.m. (1558 ; turc diouan, mot persan. V. Douane). 1° Hist. Salle garnie de coussins où se réunissait le Conseil du sultan. – Le conseil lui-même. [...]» Petit Robert. Le Littré précise que “le grand vizir est le chef du divan” Les deux dictionnaires donnent ensuite la même citation de Voltaire : «Le sultan, indigné, fit assembler un divan extraordinaire, et y parla lui-même, ce qu’il ne fait que très rarement.»

Le sujet moderne se spécifie d’une croyance : la croyance au bonheur. Cette croyance n’est pas une cause première, mais elle exprime quelque chose, un certain réel. Une telle croyance n’est pas non plus première en un autre sens, chronologique (diachronique) : il y en a probablement d’autres qui l’ont, à cette place, précédée. À quelle place? Le définir paraît ardu, sauf qu’on pressent que de telles croyances expriment quelque chose de fondamental d’un type historique, particulier, de lien social.

Si la croyance comme phénomène psychique paraît bien constitutionnelle de l’être humain, ce que Freud explicitait tôt, dans la forcément fameuse Lettre à Fliess n°78, on peut dire de la croyance au bonheur qu’elle est aussi constitutionnelle mais dans un tout autre sens : celui qui fait qu’on la trouve inscrite dans les constitutions démocratiques, du pursuit of happiness américain, au bonheur public d’un Condorcet. Et c’est peut être davantage ce bonheur qui la spécifie dans la modernité que la croyance elle-même qui va nous retenir : tel est en effet le socle des demandes qui nous sont adressées. C’est aussi le levier qui leur est supposé, ne serait-ce que sous la forme: «Je sais bien que je vivrais mieux si je parvenais à me dégager des voies par lesquelles j’entretiens mon malheur.» Cette croyance au bonheur condense et dépasse les autres croyances en un bien tel que de la connaître et de s’y attacher à sa recherche constitue la voie de mon salut. Y a-t-il assez de bonheur pour tout le monde? Qui en prive qui? Où est le mien? De qui pourrais-je l’être?

Aujourd’hui, le Bien, indexé du pluriel qui le connote dans le monde marchand, a enfin trouvé son emploi, de mesure du bonheur qu’il procure.

Mais pourquoi nous faut-il, pour traiter de la question du sujet, en passer par des notions aussi complexes, en ce sens qu’elles introduisent à une pensée du collectif? Pourquoi ne pas s’efforcer à un langage apparemment plus adéquat à la matière envisagée? Pourquoi va-t-on parler de bonheur, et non pas, usant des termes d’une psychologie élémentaire, de la satisfaction? Cette question à elle seule vaudrait comme introduction à une théorie psychanalytique du sujet.

Le terme de solitude est de la même farine que celui de bonheur. Cette notion est d’ailleurs à elle seule tout un programme, puisqu’elle désigne le sujet en ce qu’il est dépourvu de compagnie, de soutien, en ce qu’il est, d’un mot, réduit à ce qui sinon l’exclut, du moins le situe comme étranger vis-à-vis d’un monde de relation et d’échange.

On peut évoquer à son propos l’exemple du sujet kafkaïen, avec l’accent, la charge du pouvoir d’une administration absurde, avec les mesquineries burlesques qui dans cet espace se déploient, au bout de quoi il y a une «la loi» impénétrable. À ceci près, qui n’est pas rien, que chez Kafka la pensée de la segmentation extrême des individus produit un humour qui ne trouve plus sa place dès lors que le processus est repéré comme ayant miné, truqué dès avant l’origine de toute vie sociale, toute possibilité de s’assurer pour soi-même d’avoir un jour connu un état originaire d’inhérence en ce qu’il a pu avoir de privilégié.

Les liens, les attaches qui assuraient la cohésion des individus dans le groupe, les sentiments de confiance, d'appartenance, de reconnaissance sont maintenant frappés de désuétude, relativisés alors qu'on les croyaient absolus. Le système de référence naturel est totalement dépassé par des sciences, des techniques, une réalité socio-politique qui en discrédite les termes, comme par malin plaisir. Ces termes n'en disparaissent pas pour autant : ils sont simplement repris dans des systèmes de signification, de références qui les vide de leur valeur, les chahute, les tord, les pervertit. Ces nouveaux systèmes en usent comme des marchandises assimilables à d'autres. Ce que le sujet pouvait tenir pour du prix le plus élevé, peut ainsi n'être plus autrement présent, dans cette réalité sociale où il est projeté, que sous la forme dérisoire et blessante du gadget, offert comme tel à toutes les manipulations économiques, scientifiques et politiques.

On pressent déjà à quel point l'Œdipe et la politique sont dimensions inextricablement liées chacune à la même tâche d'interpréter la condition du sujet moderne, ce que Lacan d'ailleurs exprime très explicitement : «Observons la place que tient l'idéologie œdipienne pour dispenser en quelque sorte la sociologie depuis un siècle de prendre parti, comme elle dut le faire avant, sur la valeur de la famille, de la famille existante, de la famille petite-bourgeoise dans la civilisation – soit dans la société véhiculée par la science. Bénéficiions-nous ou pas de ce que là nous couvrons à notre insu?1»

Crises des valeurs, dit-on, dont la permanence en appelle pour le psychanalyste d'une part à une réflexion sur la fonction de la crise dans l'agencement contemporain des jouissances – une réflexion sur la solitude doit intégrer les incidences pulsionnelles, les contraintes inhérentes au système individu/masse. Ça en appelle d'autre part à s'intéresser, du point de vue d'une certaine clinique qui est le nôtre, à ce qu'il en est de la notion de valeur, autrement dit de ce qui peut avoir force, ou non, de loi.

Alle streben doch nach dem Gesetz, écrivait Kafka

Ce que cette question de «la loi» soumet à notre réflexion, c'est qu'il en faut, et qu'elle échappe. Du moins est-ce une façon de dire qu'on ne trouve pas, et de moins en moins, le contenu concret qui vienne en remplir l'intuition, intuition qui reste cependant chose sensible, et disons même qui le devient de plus en plus, au fur et à mesure que le manque de ce côté se fait sentir. Place incontestable pour une philosophie pratique transcendante.

En suivant Freud, nous devons déjà noter l'acquis, que la loi est conçu pour nous comme loi pour le désir. Face à la dimension évoquée du désir inconscient, la loi, fut-il prétendu, trouvait assise dans le mythe. Celui-ci nous paraît d'abord comme une mise en forme réussie, sous la forme du déjà-là, de quelque chose qui pourtant menace toujours d'échapper à sa forme. Réussie? C'est donc un peu vite dit. La mise en forme serait au moins anachronique par rapport à des enjeux qui se présentent sans doute différemment aujourd'hui, où la problématique du lien social s'aborde en des termes renouvelés, déplacés, différents, de ceux qui faisaient référence pour la valeur de la pensée mythique, si une telle pensée a jamais existé.

Notons également que le recours à la pensée mythique, qui n'est pas pour étonner en ces temps évolutionnistes, était une tarte à la crème d'un goût souvent douteux. Précisons enfin que ce que la référence freudienne à Œdipe doit, bien davantage qu'au mythe, à l'art de Sophocle et à ce qu'il a su, grâce au dispositif dramatique de la tragédie grecque, représenter du questionnement du héros tragique, ce qui est tout autre chose.

En quoi la question de la loi est-elle de nature à nous aider à traiter la question actuelle du sujet? Quelle est la formulation générale de cette question?

DU RENONCEMENT ou : Considérations sur le sens d'un vecteur

Cette formulation générale, c'est que la civilisation non seulement exige des renoncements pulsionnels considérables, mais encore que cette exigence n'a cette énormité qu'en regard des jouissances que la dite civilisation sollicite. Les deux aspects ne vont pas l'un sans l'autre, et le dernier cité mérite quant à lui un développement important et relativement autonome par rapport au premier, le plus classiquement freudien. Cette sollicitation de jouissance est quant à elle corrélative d'une dimension collective, qui implique un passage à la quantification, autrement dit aux gestions d'énergies, aux principes de leur répartition, leur distribution...N'est-ce pas là finalement l'essentiel de ce facteur quantitatif dont Freud disait régulièrement 2 qu'il était à lui seul la clé du mystère? Question dont l'approche dans la clinique s'est souvent limitée au registre, volontiers psychologisé, de l'affect voire de l'affectif.

En d'autres termes, n'est-ce pas parce que le collectif est corrélatif d'un certain nombre d'exigences non pas seulement de renoncement, mais de gestion pulsionnelle par agencement des jouissances, en ce que ces exigences tiennent non pas de la «civilisation» mais du caractère collectivisé de la société moderne – ce que Lacan a appelé la science, c'est à dire une anthropologie, une sociologie scientifique – , que ça fait malaise dans la civilisation, s'entend : un malaise du côté de la barbarie ?

Avant de poser la question de savoir si le sujet de la science renonce ou non, il convient de savoir à quoi il est question de renoncer : on verra que paradoxalement il serait question de renoncer à des renoncements. C'est ce que les jouissances sont par rapport aux exigences pulsionnelles : le fruit d'un renoncement.

Une deuxième question serait à cet égard: comment faire pour organiser la jouissance de la servitude, lorsqu'il n'y a plus de maître?

La réponse qui vient, c'est : en inventer un.

Cependant qu'on peut alors retrouver des raisonnements qui partent de là pour conclure à l'opium du peuple, à sa grégarité, à son état d'enfance, c'est-à-dire à toutes sortes de situations qui supposeraient possible de retrouver, dans sa naïveté première, la dimension du maître.

Ce à quoi la sociologie objecte, comme Freud l'a considéré en commentant, en post-darwinien qu'il était, Gustave le Bon 3 . Le registre des «petites différences» y eût-il connu un développement plus conséquent, que cela n'eût d'ailleurs pas nui à l'équilibre de l'ouvrage. La science ici objecte : la dimension du père imaginaire, sans doute, n'est plus à même de réguler les jouissances collectives, qui s'introduisent à la question de la maîtrise au travers du manque qui irrémédiablement l'affecte, ce qui a pour effet de lui substituer, dans le registre de la frustration, celle de la mère symbolique, pour continuer avec les termes lacaniens.

La dimension du maître dans la modalité du défaut qui l'affecte, c'est dans l'accident du déicide qu'elle s'incarne le mieux : c'est-à-dire d'une évocation qui d'emblée en appelle à la haine devant l'absence, à une figure de l'autre qui frustre le sujet de l'accès à la jouissance. On irait sans doute bien trop vite à conclure à la ressemblance entre un tel état de fait, et le simple déni, avec la culpabilité qui l'accompagne, du meurtre du père : la mise en abîme du déni, dans des formations psychiques et sociales qui mettent en place le déni du déni, expose

à d'autres conséquences, fabrique certaines identifications meurtrières, à la fois de l'autre et de soi, qui méritent d'être analysées pour elles-mêmes.

Mais d'autre part, l'accusation de déicide ne date pas d'aujourd'hui. On peut penser à l'accusation portée à l'encontre de Socrate, et plus près de nous, de façon sans doute plus parlante ici, à saint Augustin accusateur: avec l'invention de l'amour chrétien – selon la formule ramassée qu'en donnait Lacan : donner ce qu'on n'a pas – Augustin inventait déjà cette instance susceptible, lorsqu'elle est ainsi nantie, de confisquer, détourner. Avec le temps de la science, un pas de plus devait être atteint dans cette projection : l'autre imaginaire non pas tire les ficelles, mais a commerce de jouissances avec cet Autre symbolique qui tire les ficelles. Par un tel commerce, nous abordons à un degré élevé d'abstraction. La valeur d'échange, dans son opposition à la valeur «naturelle», d'usage, Marx, dans les glissantes ambiguïtés de cette même logique, ne la situait-il pas dans le registre du fétichisme ? Celui qui, dans ce temps abstrait des échanges, peut jouir de ce qui s'y passe, quel peut-il être, sinon abstracteur lui-même, c'est-à-dire pur négateur de l'être concret . Figure du mal et de la perversion telle que liée au désir, et au-delà pur négateur de la possibilité de la référence elle-même, jouissance totalisée de celles qu'il retranche par destruction de l'inhérence, etc... D'une formule lapidaire, on définira les deux attitudes qui s'opposent vis-à-vis de l'idéal d'une part, du désir de l'autre : la première attitude consiste à ne pas dire non au renoncement, la seconde, l'inverse. L'idéal est congruent au renoncement, il en donne la raison, au sens géométrique.

En d'autres termes, le renoncement, réel, en appelle à une figure devant laquelle déposer ses renoncements : figures de l'idéal avide de telles jouissances.

Le renoncement dit que si je renonce, un autre, lui, ne renonce pas, car cet autre, lui, peut jouir dans le faux, le fétiche, l'abstrait, l'échange. Un tel autre a substitué «les lois de l'or aux lois du sang». Déicide. Un idéal moral prend mon manque en charge, et m'en défait.

Du renoncement, on peut donc dire qu'il est l'antithèse du manque: celui qui aspire au renoncement – et quelle qu'en soit, sans doute, la figure culturelle, de renoncement aux biens de ce monde, au désir, aspiration à l'égalisation des tensions, à la sagesse, la sérénité, au nirvana – aspire à se défaire de la condition de n'être que métaphore d'un manque.

Les étymologies latines sont ici instructives. Renuntiare vient de nuntio : annoncer, et paraît d'abord avoir le même sens que lui, au préfixe re près, qui vient dire qu'il s'agit cette fois de mettre fin à une espèce de modalité transitive de l'annonce – du type «fais passer à ton voisin», «fais savoir» – par un passage au registre public, une proclamation officielle au terme de quoi la chose est réputée connue, en quelque sorte, écrite. Du côté de cette insistance de l'annonce se situe à l'évidence notre éthique. Dans un deuxième temps, donc, la renunciatio en est venue à marquer l'échec de ce passage au public : l'annonce fait retour à l'envoyeur, elle n'est pas proclamée. Son rapport ne passe pas le pas, et fait retour : prélude à la dénonciation. Il s'agit du pas qui consiste à s'engager, sur la place publique, en son nom. Ira, ira pas? Renoncement ou reniement?

D'une certaine façon, le groupe de ceux qui organisent leur passion du renoncement dans le second sens prend vite les allures d'une société secrète, en quoi se manifeste une haine toute particulière à l'égard de la transmission.

Les agencements collectifs sont passés du stade de moyens en vue de conquérir un bien convoité, à celui d'une fin en soi. Ceci, c'est la marque propre, irrémédiable, introduite

au titre du quantitatif par la science. Le Bien ne se définit plus autrement qu'en tant qu'il est collectivisant, communautaire, en un sens où il viendrait offrir à un collectif l'occasion de générer des rites communautaires, des procédures d'appropriation et de destruction particulières du bien en question, véritable fétiche autour duquel des procédures d'identification, de soumission, d'agencement divers pourront s'élaborer. Cet appel du communautaire autour de la destruction devait notamment alimenter, dans la France intellectuelle et anticonformiste de l'entre-deux-guerres, les réflexions et les productions d'un certain Collège de Sociologie, dont la postérité, quelque honteuse qu'elle soit, est toujours notre lot, qu'il convient de considérer tant que faire se peut en se gardant de toute passion, mais surtout de toute espèce de complaisance. De Mauss et de Durkheim, les héritiers ont-ils été fidèles à l'héritage? De quelle espèce est-il, ce glissement produit par la torsion du discours sociologique des aînés en un paganisme moderne, ou disons plutôt en une idéologie gnostique contemporaine, au nom de la condamnation sans appel du Règne de la quantité (Hervé Guénon)?

AVEC FREUD

La psychanalyse ne peut faire l'économie de considérer son écart fondateur avec l'Idée du Bien. La psychanalyse ne s'inscrit pas davantage dans une rationalité du Bien, qu'elle ne s'inscrivait dans la rationalité des biens. Mais c'est aussi la rationalité, le caractère rationalisable de cette gestion que la psychanalyse interroge. Que la rationalité soit de part en part complice de ce qui, selon ses propres termes, n'est qualifiable que comme crimes contre l'humanité, contre la possibilité même de l'idée de l'humanité, la psychanalyse ne peut l'écarter de son champ de préoccupation, au risque de la plus complète vanité. Il s'agit d'une fracture de la civilisation sur le point crucial de ce regard qu'elle s'est donnée, sous lequel elle s'est placée, dont elle tire sa fierté et qui porte le nom de rationalité.

Est-ce à dire que la psychanalyse doit chercher à se situer résolument dans l'irrationnel? Nous verrons qu'il n'en est rien, mais que bien au contraire, c'est pas sans cette rationalité, mais un pas de plus – et de côté : celui de l'interrogation du «sujet» de l'inconscient – que va la psychanalyse.

DÉTERMINISME ET RESPONSABILITÉ

Ce que la psychanalyse amène, c'est à la fois la confirmation du caractère opératoire de l'épistémologie post-darwinienne, exemplaire des désordres de ce dernier siècle, et à la fois une découverte, selon laquelle la transmission de cet héritage archaïque qui dépasse largement l'individu ne se fait pourtant qu'à partir d'un nouage singulier, ce dont la trace est à découvrir – et plus encore, à construire – en chacun quelque part, en un inconscient qui n'est pas le même que l'inconscient scientifique, darwinien – ou bien qui interroge radicalement cet inconscient darwinien en l'annexant sur la responsabilité du sujet malgré tout. C'est en quoi la découverte de Freud est irremplaçable, laquelle introduit à une pratique de la transmission où se trouve mis en question le caractère collectif de ce qui est transmis par la singularité de ce qui transmet – la question du sujet dans les formations du transfert. D'où se comprend l'insistance et la rigueur de l'appel à la réflexion éthique : la psychanalyse aborde du fait de

tels fondements au plus dangereux. Qu'on médite pour s'en convaincre ces propos d'un Jules Soury, dont Barrès faisait son maître, tandis que Maurras saluait en lui un prophète : «Mais qu'est-ce que ce moi conscient au regard de cet autre moi, impersonnel en quelque sorte, que le physiologiste Exner, après le philosophe Lichtenberg, désigne par le pronom indéterminé «il» dans cette phrase *Es denkt in mir* [Ça pense en moi]? C'est ce «il pense» inconnu au «Je pense» qui détermine la nature de nos sentiments et de nos idées, et prédestine nos vocations 4.»

L'inconscient et le collectif, la question du sujet, S, Es, vis-à-vis de l'archaïque, ici (et là), de la race, des origines : avouez qu'il y a de quoi semer la confusion chez celui qui pensait que la psychanalyse est une affaire libérale.

Et pour qui a gardé en tête le *Wo Es war, soll Ich werden* freudien? Pour celui-ci, il y a à la fois un trouble, et une lumière. Une lumière en effet, sur la nature de ce qui est en question dans la psychanalyse. *Übertragung*, transfert, mais plus que jamais questionnement sur la transmission. Sur le passage. Évoquons le moyen terme de traduction, pour en venir à la question de l'interprétation, puisque c'est autour d'elle qu'on peut préciser, différencier davantage les enjeux.

Comme on le voit, c'est toute la pensée issue du darwinisme social – l'héritage archaïque – qui est concernée par la question de l'interprétation. Jung, par exemple, trouve ici sa place tout naturellement. Freud, lui aussi, s'inscrit dans cette pensée. Mais la question est de savoir s'il s'y inscrit, quant à lui, aussi simplement. Et si non, quel est le décalage qu'il introduit, en quoi un tel décalage détermine-t-il une ligne de partage franche entre deux orientations, fondamentalement divergentes, et concrètement opposées dans leur conséquences? Ce darwinisme social dans lequel encore une fois Freud explicitement s'inscrit, sur le mode d'une appartenance, d'une filiation qu'il revendique, a eu les conséquences qu'on sait, continue d'en avoir de telles, il est le socle, plus encore épistémologique qu'idéologique, des barbaries modernes. De telle sorte qu'à bien des égards, il pourrait paraître que pour tout un côté, disons naïf, de la pensée freudienne, de telles conséquences, le pire, puissent apparaître comme son après-coup, sa *Nachträglichkeit*. Quel est le côté de la psychanalyse freudienne qui a pu déjouer cette naïveté, qui a permis un décalage qu'on souhaiterait décisif? Qu'est-ce que la psychanalyse en tant qu'elle est freudienne?

À cette question, je ne trouve qu'une réponse, même si elle est de taille : la pratique de l'interprétation qu'elle promet, c'est une interprétation moins de l'inconscient que du désir, c'est-à-dire du manque qui se révèle dans la pratique de cet inconscient.

M. Castoriadis écrivait quelque chose qui devait bien plaire à quelque bon philosophe, un article sur les rapports entre psychanalyse et politique. Reprenant le *Wo Es war, soll Ich werden*, M. Castoriadis notait finement que l'inverse aussi était vrai : là où Je se trouve, Ça doit apparaître. La pensée, qui paraît merveilleuse, passe en fait entièrement à côté de la question. Ce n'est pas que l'idée ne soit pas bonne, au contraire, mais elle n'est que triviale. Car précisément, ce ça, il est déjà là, en tout moi-je qui parle, péroré, pavane, déprime ou ce qu'on voudra de sa situation. M. Castoriadis ne sait pas différencier ce moi tout plein du ça d'avec le sujet freudien, qui est bien Ich dans la formule, mais tout autre chose qu'un moi qui serait justiciable de ce qu'on y fasse apparaître un ça. Sans quoi en effet, M. Castoriadis aurait raison, il faudrait à son tour, expliciter d'un tel moi les pré-supposés pulsionnels. Qu'est-ce que c'est que ce sujet freudien qui, s'il ne donne pas l'occasion d'une éthique, n'est tout simplement rien? Qu'est-il, sinon le sujet qui se dégage d'un certain type d'interprétation

comme sujet divisé? Ce dont il s'agit, c'est : comment effectuer et à quel titre assumer ce passage à la division?

Régulièrement on entend tel collègue, ou bien on se surprend soi-même à dire ou même penser, avec ravissement, devant tel lapsus, tel surgissement de l'être des profondeurs, que «décidément, l'inconscient, ça existe!» Elle est bien bonne! Il n'y avait pas besoin de Freud pour ça! Cette charmante mystique est pourtant bien de nature à être proposée comme fondement d'un lien social : ça a été le cas, et ce qui se fait depuis donne parfois l'impression de n'être pas beaucoup mieux dans le genre. Ce lien social, avec son je ne sais quoi d'océanique, n'a certainement rien à voir avec l'éthique de la psychanalyse, il en est même très exactement l'opposé. Ce à quoi la pratique freudienne nous introduit, c'est à l'interprétation en tant que rien ne peut y prétendre assurer la totalisation d'aucun sens, d'aucun «ça existe». Rien non plus, en matière de vérité, de la réalité d'un rapport intersubjectif, établi autour d'un bien réel. Rien d'autre que la vérité du jeu et de la tromperie. La pratique freudienne, en tant qu'elle est une éthique, c'est bien d'une certaine façon d'armer les sujets contre la bévue de l'inconscient. Or c'est difficile et complexe d'interpréter la trace en terme d'illusion, ne serait-ce qu'à cause de l'insistance de sa présentation.

Si la psychanalyse est bien une pratique problématisant le rapport entre ce qui transmet – celui qui transmet, mais plus encore l'opération de la transmission – , et ce qui est transmis, elle renoue avec la possibilité contemporaine d'une responsabilité. Elle annexe la transmission à cette marque singulière de la trace qui constitue le champ du désir individuel, dans sa rupture avec l'ordre des jouissances collectives. Elle indexe le registre de la privation de jouissance à celui du manque singulier, dénommé castration. Ce faisant, la psychanalyse ne réalise pas tant une tradition institutionnelle, qu'elle ne s'inscrit d'un pas en avant dans un champ épistémologique en rupture avec ladite tradition. Rupture que nous repérons pour l'instant grâce au paradigme évolutionniste du déterminisme. La psychanalyse, loin de cultiver une nostalgie, s'inscrit en conséquence dans ce temps de la rupture épistémologique radicale que constitue l'avènement d'un tel déterminisme, avec ses conséquences dans le jeu politique contemporain, d'introduire à la politique de masses. Cette politique, pour la présenter d'un mot, répond à la question de savoir «qui jouit?» : question posée à chacun des individus de la masse, lorsque chacun de ceux-ci est défini comme d'un déracinement dont la première conséquence ne peut être que la culpabilité. En d'autres termes, la politique de masse, une fois établie sur les fondements d'un déterminisme évolutionniste qui jette chacun, loin de son «milieu naturel» et des valeurs – de la morale – qui aurait pu s'y développer, sur la scène du monde des échanges fétichisés, consiste à viser le jouisseur pour soulager la culpabilité de chacun de ceux qui ne peuvent pas jouir. Maigre compensation que cette seule voie proposée, d'élaboration agressive de la culpabilité.

La question de la solitude, telle que nous l'avons abordée au début de cette année, avec sa connotation politique, comme désolation, c'est, il faut y insister, à cette dimension de la masse qu'elle s'articule.

C'est d'être individu de la masse, c'est cette masse même qui rend insoutenable le poids de cette solitude, c'est la cause du fardeau de la culpabilité. Ce statut de la masse n'est pas quelque chose qui s'est constitué progressivement : la science modifie le réel, disait quelque part, à juste titre, on le voit ici, Lacan. C'est à la faveur, pour le dire autrement, d'un saut épistémologique à l'avènement duquel diverses révolutions ont concouru, la copernicienne, l'industrielle, la darwinienne (la freudienne?) qu'elle s'est constituée. Et ceci rappelle une certaine critique que Lacan adressait à Freud quant à son génétisme – critique

qu'il me semble par ailleurs impossible à recevoir si elle doit aller jusqu'à évincer ce que le refoulement doit à un support biologique. Reste qu'en faisant dépendre l'insoutenable d'un procès cumulatif et continu depuis une origine lointaine, Freud d'une part cède quelque chose à la fiction des dites origines, et d'autre part il s'interdit de pointer que sa réflexion n'est pertinente que pour autant qu'elle s'appuie sur un socle épistémologique, en fait politique – la politique de masse et les conceptions scientifiques du déterminisme qui l'accompagnent – qui, loin de se présenter sur fond de continuité, en appelle plutôt aux repérages de ruptures.

Cette question du déterminisme, en elle-même, devrait nous arrêter un moment. Avec la fable ulysséenne des Sirènes, nous avons voulu illustrer le rapport du sujet à ce foyer de langage dont il fait transmission par sa parole. Il faut lire les développements qu'en a donné Grimault dans le dernier courrier. On sait que contrairement aux rameurs qui doivent se boucher les oreilles, il est d'abord question de s'enchaîner au mât pour celui qui veut participer à l'aventure. Cette transmission des pulsions depuis ce foyer de langage par la parole, c'est à quoi vise la règle fondamentale : la méthode d'une association qui est dite libre, alors qu'on a depuis le début insisté pour faire valoir de quel déterminisme il s'agit en fait. On y est cependant revenu depuis pour insister sur le fait que le hasard y avait un rôle essentiel, laissant la question dans un flou complexe.

La question du déterminisme, telle qu'elle est traitée par la science, semble in fine aboutir à la promotion hallucinée de la notion (spencerienne) de la survie du plus apte, radicalisant ainsi, en visées de meurtre, les enjeux de jouissance qui portent sur les biens reconnus tels par la société contemporaine et égalitaire. Le spolieur devient aussitôt l'«ennemi vital».

Dans le procès de la psychanalyse, le déterminisme voit sa dimension promue par l'après-coup qui vient frapper telle séquence qui s'est produite sous ce régime de liberté. De fait, on y regardera à deux fois avant d'affirmer que la liberté soit une notion passible d'une définition naïve : dans l'après-coup du désir de l'Autre, il apparaîtra toujours que le sujet, pour l'avoir trouvé, devait s'être mis à sa recherche... Ce faisant, il est constant que pour qu'une telle expérience se mène, elle doive être assortie de règles qui, à certains égards, sont comme des chaînes qui prohibent la dimension du passage à l'acte, dans l'énoncé si nécessaire des modalités appropriées d'une règle d'abstinence valant pour chacune des deux personnes présentes, l'une vis-à-vis de l'autre, et dans une certaine mesure de l'analysant à l'égard de ce qui constitue l'organisation concrète de son existence sociale. Au fond, la psychanalyse apporte une double contribution essentielle à la question de la liberté. D'abord en précisant que celle-ci est la question qui se pose au sujet lorsqu'il est mis en échec par une réalité, externe ou interne, dans sa quête : la liberté c'est, face à la destinée incontournable de l'échec, de choisir la forme qu'on donnera à son néant. C'est quelque chose d'analogue à une interprétation du manque. Et l'apport de la psychanalyse se redouble ici de ce que, dégageant le sujet de ses réticences narcissiques, elle tend à faire valoir qu'un tel choix a déjà été fait, tandis qu'il reste à le découvrir – construire – dans le transfert.

On pressent ce que le déterminisme doit à une dimension imaginaire aux effets trop réels, à l'œuvre tant dans la vie politique telle que la science – je préférerais dire la rationalité politique «moderne» – l'organise, que dans le cours même de chaque psychanalyse, comme désir de l'Autre, où la question se pose cependant des raisons pour lesquelles Lacan a promu, avec son sophisme des trois prisonniers, les termes d'une logique collective – articulations

logiques parmi lesquelles celle de la fin de l'analyse n'est sans doute pas des moindres à considérer, quant à la position subjective où elle laisse le sujet vis-à-vis de ses prétentions à la jouissance.

HISTOIRES DE PRISONNIERS

À propos du sophisme en question, il y a quelque chose à remarquer, c'est sa connotation politique, sur laquelle Éric Porge, par exemple, attirait l'attention, en le situant dans le contexte de l'immédiat après-guerre : la libération y connote très certainement la liberté, et la valeur républicaine de celle-ci se trouve de la sorte convoquée de façon appropriée dans le champ de la psychanalyse. Et on peut remarquer que ce n'est pas tout : dans la veine des nombreuses blagues de prisonniers qui ont circulé depuis, en 1950, soit cinq années après que Lacan ait produit son sophisme, M. A.W. Tucker, à Stanford, introduisait quant à lui le «dilemme du prisonnier». M Tucker, nous dit Jean-Pierre Dupuy, est un célèbre mathématicien d'outre-Atlantique qui, pour initier ses étudiants à la théorie des jeux, inventa cette parabole : elle concerne deux complices inculpés d'un méfait. Chacun se dit : «Ou bien, pour éviter d'être dénoncé par lui, je dénonce le premier mon complice pour obtenir l'indulgence du juge, ou bien je suppose que l'autre ne va pas me dénoncer, et je m'abstiens aussi de le dénoncer» : le juge leur a en effet fait savoir que celui des deux qui le premier confesserait le larcin bénéficierait de sa clémence. Il paraît, selon M. Dupuy, qui enseigne les subtilités du cognitivisme aux élèves à bicornes, auteur d'un ouvrage Sacrifice et envie, grand lecteur de Hobbes et de Tocqueville, que ce dilemme permet de prendre la mesure de ce qui sépare la démocratie aux États-Unis et en France. En d'autres termes, la démocratie là-bas se caractérise par la confiance réciproque et la coopération, ici par l'individualisme forcené qui fera choisir la solution dite agressive, de dénonciation anticipée, de crainte que l'autre, dont on n'est jamais sûr, n'y précède le prisonnier. Qu'on imagine, comme c'est le cas dans les histoires qui se racontent, qu'un prisonnier soit américain et l'autre français : à cause du Français, les deux prisonniers ne seront pas libérés comme c'eût été le cas, faute de preuves, s'il s'était agit de deux Américains, et l'Américain sera puni, non de ce qu'il ait commis un forfait – cela est tout à fait secondaire dans le dilemme – , mais de l'absence de coopération inhérente au caractère français.

Lacan, c'est cinq ans plus tôt, on l'a dit, qu'il produit quelque chose qui d'une certaine façon paraît donner raison à la râlerie de M. Dupuy.

Les histoires de prisonniers ne sont pas que du folklore : ceci, au moins, peut se conclure. En douterait-on encore, qu'il n'y aurait qu'à ouvrir le journal du jour où j'écris, pour en être informé : le président Mitterrand y est allé de la sienne, à Berlin. Une histoire de réconciliation, où l'Histoire vaut bien moins que l'entreprise d'exaltation d'un sentiment communautaire viril et guerrier. Pour ce point, on peut sans doute se donner rendez-vous au séminaire inter-associatif qui se tient le 24 juin, sur le thème : le langage de Vichy. Curieusement, c'est dans une culture où l'individualisme tient une telle place si problématique dans la philosophie politique la plus diffuse, que la psychanalyse a pu prospérer. C'est sur fond de cette pensée de l'antagonisme du collectif et de l'individuel (et

non pas du particulier et de l'universel) qu'une pratique concrète, celle promue par Lacan, a su rouvrir le champ freudien.

LE SUJET, ENTRE INDIVIDUALISME ET DÉSHÉRENCE

Une fois terminé avec ces quelques remarques auxquelles m'ont invité l'actualité journalistique, revenons-en à notre question du socle politique fondamental de la pratique de la psychanalyse, aspect qui inclut une épistémologie et une sociologie. Pour l'épistémologie, nous disons, après Freud, à la fois copernicienne et post-darwinienne. Pour l'aspect sociologique, nous pourrions parler de la déshérence, celle qui fait errer, loin de toute inhérence, dans un premier temps aussi bien les dupes que les non-dupes.

La déshérence : ce mot, bien sûr, reprend la notion de solitude, que nous avons radicalisée en désolation, mais il la précise à sa façon. Car au-delà du jeu de mots avec l'errance, c'est, par l'étymologie, à la jurisprudence de l'héritage que la notion renvoie. Stricto sensu, il n'y a pas d'individu en déshérence, il n'y a que des biens qui le soient, lorsqu'ils appartiennent à quiconque se trouve en défaut d'héritiers. Ce qui peut se métaphoriser, comme transmission impossible, faute ...de faute? de malédiction? refus d'endosser quoi que ce soit d'un tel héritage pour l'héritier présumé? Gageons que dans les ruptures de transmission, quelque chose de la déshérence se produit.

À elle seule, cette notion devrait nous introduire à une autre, tout aussi juridique d'ailleurs dans son acception, de frustration. Voici un mot formidable, mais si peu et si mal utilisé! Voyons : nous nous intéressons à définir la situation du sujet politique contemporain, en suivant l'hypothèse qu'il serait très improbable que ce qui caractérise cette situation soit sans incidence sur la pratique de la psychanalyse, jusque dans les conditions de possibilité de celle-ci. Et nous tombons, avec ce terme de frustration, sur un mot dont la psychanalyse a fait, de plusieurs manières, un concept clé de sa théorie, et dont une des acceptions, la plus usitée, évoque l'action de priver quelqu'un d'un bien sur lequel il a pourtant des droits, comme par exemple d'un héritage. Je me permets d'insister pour souligner qu'il s'agit dans cette lecture d'abord d'une action, et non d'un état.

Lacan, reprenant une tradition chrétienne, en a accentué l'emploi du côté de la demande d'un sujet, et de son attente. Le Littré donne l'exemple suivant : «Vous lui avez accordé le désir de son cœur, et vous ne l'avez point frustré de la demande de ses lèvres.» Saci, Bible, Psaume XX, 3.

Ce qu'il ne faut cependant pas perdre de vue, c'est l'autre sens de frustration, peut-être premier dans l'étymologie, de tromper : «J'espère que je ne serais pas frustré dans mon attente», Bossuet, lettre 126 : l'échec de la revendication implique la dimension de L'Autre, en ce qu'il est trompeur – donc pour le moins joueur.

LE LIEN SOCIAL, DE LA PRIVATION À LA FRUSTRATION

On sait la critique que Lacan a faite de l'emploi de ce terme de frustration, dans son couplage avec la gratification. Il en a proposé, quant à lui, la définition suivante : dam imaginaire d'un objet symbolique. Par ce terme de frustration (Versagung), Freud, dans

l'Avenir d'une illusion, spécifie quant à lui le destin du névrosé dans le procès de la civilisation, par rapport à tous les autres que la simple privation (entbehrung) oblige à la vie en société. Relief que ne dément pas la définition lacanienne, qui le précise même en définissant la privation comme une opération réelle, «en tant qu'elle représente précisément ce trou dans l'être que figure l'ex-sistence du réel», ainsi que le commente un Pierre Kaufmann.

Pour définir en quoi la psychanalyse s'articule à un réel, nous avons posé l'hypothèse que devait être pris en compte le champ du politique, comme on dit aujourd'hui. On commence à pressentir que ça n'est qu'à la condition que le politique ait préalablement interprété ce réel à sa façon, imaginaire, que la psychanalyse peut intervenir pour proposer une autre interprétation, sur un autre registre, qui n'est de fait concevable que par une interrogation, disons après coup en un sens large, du registre imaginaire par le registre du réel, lequel s'y trouve, excusez l'aspect langue de bois, (ré)introduit par le biais du symbolique. On perçoit du moins que cette question de l'articulation du psychanalytique par le politique est passage offert à qui veut se donner les moyens de distinguer les registres du réel et de l'imaginaire. Encore cette formule est-elle bien trop abstraite, et il faut préciser que ce dont il s'agit, c'est bien de distinguer les registres pour faire valoir la possibilité de différentes interprétations possibles du rapport originel et singulier au manque réel, celui de la solitude de l'être dans le monde, cette inclusion cachant mal l'angoisse immanente à la situation d'être hors de soi.

La psychanalyse est là pour créer un nouveau lien, dit-on de toutes parts. Et il paraît qu'il y a quelque chose d'une bévue, lorsqu'on précise, comme c'est le cas général, qu'il s'agit d'un nouveau lien social. Non que ce soit faux, mais il manque, c'est le cas de le dire, une articulation sans laquelle la proposition, et l'attente qu'elle suscite, tombent à plat. La psychanalyse est là pour créer un nouveau rapport au manque, et ce manque doit à son tour se trouver précisé comme manque de biens, d'un certain bien, celui qui assurerait l'expérience de la satisfaction. C'est en ce sens que la psychanalyse peut – et doit – être créditée de modifier le rapport au collectif, ou du moins de contribuer à dépasser une conception du lien social fondée en termes de frustration, d'appropriations abusives, de vol, de spoliation, de mensonge et de tromperie avec leur cortège de sentiments : injustice, humiliation, revanche et vengeance.

À ce sujet je trouve difficilement compréhensible que dans le séminaire sur l'Éthique Lacan rapporte à la privation le lien social promu par la politique des pays industrialisés. Sur deux pages (269-70), Lacan se livre, en référence à l'utilitarisme de Bentham, à l'analyse suivante de la répartition des richesses dans la société utilitariste : celle-ci, nous dit-il, cache mal l'utilisation de jouissance qui y est faite des biens. Jusque-là, nous sommes tout à fait d'accord. Et, ajoute-t-il : «Disposer de ses biens, c'est avoir le pouvoir d'en priver les autres.» Que le terme de «priver» ne vienne pas là par hasard, c'est ce qu'il s'emploie à souligner dans la suite du chapitre, en insistant bien sur la fonction imaginaire du privateur. C'est pour moi difficilement compréhensible pour deux raisons. D'abord, parce qu'on n'atteint, avec cette affaire de «se défendre à soi-même d'en jouir», non pas au manque réel et primordial, mais à une première interprétation de cette condition. Ensuite, parce qu'il me semble que ce qu'on entend, en tout cas aujourd'hui, c'est la revendication de ceux qui peu ou prou se définissent volontiers comme des exclus de la jouissance, plaçant volontiers l'autre, que Lacan interprète comme l'autre imaginaire du miroir, en figure de celui qui, loin de ne jouir que de la seule restriction qu'il impose à la jouissance du sujet, jouit, quant à lui,

effectivement : un pervers, à l'égard duquel les ostracismes prennent volontiers la figure de la morale religieuse et du nationalisme. Je signale cette difficulté pour moi – qui du reste en était peut-être une pour l'auteur des lignes qu'on trouve à la page 270 : «C'est le petit autre, le semblable, celui qui est donné dans ce rapport à demi enraciné dans le naturel qu'est le stade du miroir, mais tel qu'il se présente à nous là où les choses s'articulent au niveau du symbolique» –, et j'en chercherais peut-être la raison du côté de ce qui a pu se modifier du statut et des états d'âmes des petits possédants au cours des 35 dernières années qui se sont écoulées – et du genre de représentation positive de la vie sociale qui paraît s'être du même coup écroulée. Quelque chose, c'est sûr, de l'équilibre social s'est trouvé depuis modifié dans le sens d'un chaos (même si cette barbarie ordinaire qui s'en trouve installée dans les esprits n'est pas quelque chose de nouveau, ce serait même plutôt la règle en «démocratie» : l'antisémitisme n'en est-il pas sa figure de toujours?)

De plus l'individualisme, dans son rapport à la masse («Tocqueville a tout dit», affirmait justement M. Dupuy) s'avère produire autre chose que cette «privation» mise en place par un système où les petits maîtres seraient juxtaposés, comme le sont les petits pavillons des villes anglaises qui sont la plus parfaite illustration de l'utilitarisme : le plus grand bien pour le plus grand nombre.

L'agent en cause dans ce qui constitue le manque dans son expression sociale courante et actuelle, du moins dans la représentation qui prévaut du républicain en France – mais n'a-t-elle pas d'une certaine façon le délicat privilège d'une précocité de la pensée moderne? –, il faudrait plutôt l'aller chercher du côté de cette mère symbolique dont Lacan fait l'agent de la frustration, celle dont le pouvoir est d'accorder ou de refuser – pour laisser à un autre, au prix d'un mensonge, la joie d'y accéder – l'accès à l'expérience de la satisfaction, dans la suite de la demande.

Si de plus, la société se constitue sur le pacte de la privation, faut-il en conclure que la psychanalyse doit résoudre l'alternative qui consiste à ou bien faire elle aussi du social, ou bien jouer à la frustration, dans le style de ne pas répondre à la demande d'amour – ou d'y répondre?

J'ajouterai, avant d'arrêter sur ce point, qu'il y a peut-être, à l'occasion de cette difficulté qui n'est pas académique mais qui tient peut-être à une ambiguïté structurale et difficile à saisir, plusieurs conceptions du transfert qui peut-être s'opposent, entre la mère symbolique et le père imaginaire, celui qui, tout-puissant, aux marges du symbolique, organise les jeux d'identifications, ce qui ne va pas sans problèmes que Lacan lui-même identifiait d'ailleurs clairement dans ses conséquences au niveau du groupe analytique. Par ailleurs, le propos de Lacan se centre sur l'utilitarisme, qui n'est pas, loin s'en faut, la même chose que l'idéologie républicaine telle qu'elle s'élabore dans les institutions françaises depuis cette articulation symbolique qu'est la Révolution. Il n'est donc pas étonnant qu'on tombe sur des interprétations différentes du lien social. Mais j'aurai beau me faire violence et concéder que l'autre imaginaire comme agent est bien en cause dans cette organisation sociale du manque – sorte de version officielle de la démocratie, particulièrement républicaine : la volonté générale, version à laquelle Lacan paraît vouloir s'en tenir, en confusion avec l'utilitarisme –, il resterait quelque chose qui insiste à faire valoir que la psychologie des groupes, telle qu'un Le Bon en met l'étude en chantier, c'est d'une politique des masses et des ostracismes qu'elle ressortit, et que le principe sur lequel se fondent de tels ostracismes n'est pas correctement décrit à partir d'une représentation de la jouissance telle qu'il ne s'agirait que du pouvoir d'en priver les autres. Si d'ailleurs Lacan dans ce même

séminaire évoque, à propos de Sade, la transgression comme jouissance, c'est bien qu'il en a quelque idée.

POUR QUE LA PSYCHANALYSE PRÉCISE ENCORE MIEUX QUE NE L'A FAIT DESCARTES LA POSITION DE LA VÉRITÉ VIS-À-VIS DE LA TROMPERIE

Nous essayons de tenir ferme à ce point de vue selon lequel la situation de détresse intéressante, c'est celle de la déshérence réelle – expression que nous préférons au terme de renoncement –, celle devant laquelle la loi se trouve mise en défaut dans ses repères, celle de l'angoisse originelle du sujet jeté là dans le monde. Nous l'appelons aussi bien privation, et nous considérons que la société organise le champ pulsionnel né de cette détresse en mettant en place une structure qui interprète ce manque fondamental, originaire de l'homme, en terme de frustration.

La frustration, c'est de cette privation l'interprétation sociale et contemporaine. Ce qui veut dire à l'heure de la science, c'est-à-dire de cette «pratique» qui se donne la masse à la fois comme sujet – sous cette forme paradoxale du sujet-souverain, dans la démocratie – et comme objet, quantifiable.

Dans cette structure, nous sommes amenés à spécifier la psychanalyse. La détermination de celle-ci, d'être une pratique de la transmission du signifiant, par la parole de l'analysant, est à confronter, et à articuler avec la frustration comme première interprétation du manque réel, de cette détresse : par où la dimension de cette frustration est nécessairement présente dans la cure. Mais elle n'y est pas présente seule : la dimension qui provient de l'usage du signifiant suspend la qualité réelle de l'objet, du bien revendiqué. Ce faisant, ce bien prend tour à tour les fonctions imaginaires et symboliques. Mais une telle présentation reste bien sûr tout à fait formelle.

Toujours est-il que par le jeu du signifiant, le sujet est introduit à l'idée que le bien en question puisse n'être pas réel, ce qui rend difficile de soutenir que quelqu'un l'en frustrer. Ce qui dès lors se met à valoir, c'est la situation respective des protagonistes, vis-à-vis d'un bien qui n'existe pas. Cette situation respective n'en reste pas moins quelque chose de tout à fait concret, je dirais même que la psychanalyse est cette situation qui, ça s'appelle le transfert, donne toute sa concrétude à cette situation. C'est elle qui maintenant, essentiellement, existe. C'est à symboliser ceci que l'analysant maintenant s'emploie. Il s'y emploie du fait de ce que la pratique du signifiant à laquelle il s'est introduit lui permet de décliner la notion de bien autrement que désignant du réel. Seul, maintenant, le manque est réel, ce qui autorise à parler, toujours sous le chef du signifiant qui révoque comme imaginaire ce manque d'un bien réel, d'un état de privation partagé.

Cette «privation» d'un nouveau genre, cette nouvelle interprétation du manque qui est comme un état commun aux protagonistes soumis à la loi du signifiant, à la loi dite du désir et de son objet, ne s'instaure que dans le temps de la cure. Elle est un temps suspensif qu'une psychanalyse produit dans son cours. (Quant à savoir si elle est de nature à évoquer la structure sociale de l'utilitarisme, c'est possible, c'est même assez amusant de l'évoquer, preuve que ce n'est pas sans pertinence. Mais sont-ce ces petits maîtres, réels, de la société utilitariste, tout aussi réelle, qui feront des analysants? Le rapport au manque qui fonde la demande de l'analysant – serait-il d'ailleurs un petit maître réel – c'est dans le registre de la frustration qu'il s'effectue).

Le moment est donc maintenant venu de préciser ces vertus propres à cette transmission de signifiants que l'analysant effectue dans sa parole, et d'où s'origine l'efficace d'une psychanalyse.

Si nous tenons tellement à supposer que c'est dans un état socialisé de frustration que le sujet fait sa demande, c'est aussi parce que ça permet de décrire naturellement ce temps fondamental auquel la parole introduit, et que le transfert va permettre de problématiser, de la tromperie et du mensonge.

De ce point de vue, Jacques Nassif, l'année dernière, nous a frayé la voie, quand il a centré sa réflexion sur le thème de la croyance. Dans une référence sur laquelle on ne saurait trop insister⁵, Octave Mannoni articule cette question de la croyance à celle du déni pervers, ainsi qu'à la problématique de l'imposteur abusé.

Paul Auster, dans ce livre au titre suggestif pour nous : *L'invention de la solitude*, distingue entre le vouloir faire croire, et le vouloir y croire. En notant d'ailleurs que si cette répartition paraît rendre compte de l'opposition entre l'imposteur et celui qui est abusé, en vérité elle la transcende, c'est-à-dire que l'imposteur lui-même est concerné par le vouloir y croire, qu'il peut y céder comme à une tentation, ou s'y trouver pris comme à un piège, par une situation inhérente aux variations possibles de ce qu'il instaure par ce jeu autour de la croyance. Tel Casanova dans l'exemple de Mannoni, il peut fort bien se mettre à y croire à son tour. L'imposteur, usurpateur du lieu de l'Autre, peut tout à coup croire qu'il usurpe effectivement, et qu'On vient le vider de la place. La distance entre le faire croire et le s'y croire est à interroger, elle n'est sans doute pas si grande : le deuxième n'est que le premier lorsque c'est l'imposteur qui est concerné, lorsque celui-ci est à deux doigts, cette fois comme usurpateur, de faire surgir une figure de rétorsion pour l'abus qu'il commet. S'installe alors un climat de transgression, par lequel se trouve dépassée la dimension ludique propre au jeu de l'imposteur, pour le confronter à une figure tout Autre que celle de la personne qui se propose à se laisser abuser.

On sent qu'une autre distinction est à introduire, du côté de l'imposteur, selon que le défi qui sous-tend plus ou moins secrètement son jeu s'adresse à un autre comme lui, éventuellement autre imposteur, ou selon qu'il s'adresse au supposé Maître absolu, une adresse qui le place cette fois non plus dans la position du rival, mais de l'usurpateur, comme nous l'avons vu. Et tout laisse à penser qu'il y a un intérêt particulier à susciter la présentation de cette figure, à y parvenir, non seulement pour la galerie, mais pour soi-même : il y a quelque chose de ça aussi dans *Le diable amoureux* de Gazotte.

La question pourrait être tout bonnement en effet de se donner le moyen d'aller y voir du côté d'un Maître, d'en vérifier la présence, fût-ce avec toute la superbe d'un don Juan. Comme si cette question d'un fondement à toutes nos règles, normes et coutumes, question de la pertinence ultime de toutes les lois, de la Loi dans son principe même, de ce qui divise, répartit, ordonne et paraît ainsi comme la condition de la pensée claire et distincte, de toute séparation possible, entre ce qui a été et ce qui est et sera, entre le pur et l'impur, comme si cette question était toujours sujette à inquiétude, et disons-le, comme si elle était au fondement de l'angoisse de l'homme.

LA MARIÉE MISE À NU PAR SES CÉLIBATAIRES

Une solitude qui se fait célibataire, bachelor, parce que la psychanalyse, qui a pour fonction de dégager l'accès à la loi du désir, notre mariée, propose bien quelque chose comme un bon mariage, pour reprendre un titre de Jacques Nassif.

Le héraut de ce questionnement voudrait de quelque manière s'assurer de ce qu'une telle pertinence de ce principe de la loi, de ce que le caractère absolument certain de son efficace ne soit pas sujet à contestation. Et il s'en assure ici au moyen de ce qui se repère assez simplement comme un fétiche : voici en effet le défi en vérité lancé à la loi, à tout principe de division, à Dieu lui-même : c'est de s'équivaloir à rien d'autre qu'à un fétiche. Ce qui se transposerait facilement en d'autre domaine, puisqu'il s'agit de faire illustration: ainsi de l'argent, élu fétiche par Marx, en ce qu'il reconnaissait qu'il était utilisé comme principe de division universelle. Aussi bien est-il un lien social, notait-il, et l'un dans la mesure exacte de l'autre. C'est comme fétiche, ou si on préfère c'est sur fond d'une remise en question toujours vive, parce que fond de l'angoisse humaine, de la pertinence du principe de la loi, que vient à fonctionner ce diviseur.

Ce qui se dégage de la clinique comme l'autre incidence fondamentale du signifiant dans la structure de la cure, c'est-à-dire dans la gestion qui s'y introduit, sous le chef de la transmission du signifiant dans la parole, du rapport au manque, se connote d'un rapport à la psychose.

On a souligné, dans le compte rendu de la dernière séance de l'enseignement des Cartels à Lille, l'heureux hasard par lequel deux exposés, celui de Claude Lecomte d'abord, puis celui de Claude Masclef ensuite, ont abordé la question de l'énonciation dans le transfert sous l'angle saisissant de la structure psychotique sous-jacente à toute nomination un tant soit peu conséquente. La référence à la réflexion de Freud sur la transmission de pensée à l'œuvre dans le transfert avec l'homme aux loups tombait ici à pic. Le transfert dans cette perspective n'échappe pas à une certaine conception de la «folie à deux», voire de la «folie simultanée» de Régis, dans laquelle le psychanalyste ne peut, je devrais même peut-être dire – on y reviendra – ne doit pas se refuser à un jeu de dupes. Sauf qu'au contraire de la conception «classique» – le mot est trop fort, la «folie à deux» n'a pas réussi à se faire admettre dans l'enseignement de la psychiatrie classique, sinon comme une curiosité d'un autre siècle, ce qui à soi seul est l'indice d'un embarras certain – , l'élément inducteur, ce n'est pas la mère, ce n'est pas la fille, c'est le signifiant dans son rapport au manque, c'est-à-dire dans son rapport à la structure et à la jouissance, aux jouissances qui circulent, plus ou moins repérables, dans la cure.

L'ÉCRITURE NÉCESSITE LA RÉSISTANCE DU SUPPORT POUR QUE ÇA S'ÉCRIVE

C'est dans ce champ de la folie simultanée, c'est là que se noue différemment la solitude, dans un rapport qui n'est pas sans évoquer celui de l'écriture à l'écrit.

En écoutant il y a peu Nicole Jaquot développer l'hypothèse que les troubles d'adaptation scolaire à type de blocage devant l'apprentissage de la lecture et de l'écriture devaient avoir une contrepartie transférentielle, ce que la thérapie psychanalytique de ces enfants vient justement confirmer, j'entendais développer là, à partir de l'opposition de l'écrit et de l'écriture, une autre approche de ce que nous avons travaillé à Lille.

Solitude de l'écriture, solitude face à l'écrit : quand la folie de l'écriture rencontre la folie d'entendre, soit d'assumer la règle fondamentale qui est du côté du psychanalyste de laisser s'inscrire, de laisser advenir ce qui s'inscrit, ce qui est proprement le transfert.

Si le transfert est de se prêter à un jeu d'écriture (de donner corps à la lettre, de lui donner un statut d'écrit = de signifiant), alors : folie d'entendre du psychanalyste (folie structurale de la fonction psychanalytique si du moins elle se prête au transfert).

Pour ces enfants, il faut jouer l'écriture contre l'écrit, si l'écrit n'est que la trace morte du geste de l'écriture : ce qui fait que ça s'écrit d'autant moins que c'est déjà écrit, par d'autres, en un code où prendrait figure l'aliénation non pas du sujet (en tout cas pas du je), mais de la personne assujettie.

Fonction du transfert revisited : le transfert est, dit Freud, ce qui se produit devant les noyaux de l'inconscient : il a partie liée avec la résistance, dont il est l'effet. D'où Lacan, logiquement : il n'y a de résistance que du psychanalyste. Soit. Analyser le transfert, dans ces conditions, ne peut vouloir dire que ceci : instaurer les conditions pour que le transfert, accusé de réception de l'écriture, s'effectue. Il y a une part de travail, pour le psychanalyste, qui consiste – c'est sa propre psychanalyse qui est en question, ou bien les procédures concernant l'analyse de sa pratique – à se dégager de ce qui chez lui résiste à accuser réception. On serait même tenté de dire : qui résiste à la résistance, en retrouvant un énoncé qui prendrait un tout autre sens : non plus l'analyse des résistances, mais la psychanalyse en ce qu'il n'y a de psychanalyste que de ce qui provient de la résistance. Le psychanalyste ne doit pas résister à la résistance, si celle-ci est bien l'accusé de réception de l'écriture : ce faisant, il rouvre le champ auparavant clos de la mise en perspective du sujet dans l'acte même de l'écriture. Prise de champ dont la possibilité tient au décalage réintroduit sur l'écrit – dont le psychanalyste est, comme résistances à son insu, le débris, la chute – par l'écriture.

Ce faisant – accusant réception – le psychanalyste lève l'hypothèque de l'écrit qui leste la parole. Ce processus d'écriture – qui est à proprement parler de naître à la dimension de la métaphore – produit l'écrit, la loi, dans un mouvement d'appropriation subjective.

Faute de quoi on peut envisager de situer toutes sortes de distorsions venant affecter le lien entre l'écrit et l'écriture, qui vont d'une inhibition totale à l'écriture (et la lecture) à ce qu'on remarque si fréquemment dans l'apprentissage de l'écriture, comme écriture en miroir : le lien de l'écriture avec l'image narcissique y est prévalent, ce qui reste le cas tant que personne ne s'est proposé dans un transfert pour assumer en la matérialisant la rature, c'est-à-dire accuser réception de ce qu'en son corps en effet le trait s'inscrit.

Inscription qui sans doute prélude au temps propre à l'énonciation, c'est-à-dire à la mise en perspective de la parole en un lieu, l'Autre : temps de la dette, des échanges, en deçà duquel on ne trouve rien que la pure aliénation, perverse, à de l'écrit qui a force de loi, mais quelle loi!

La question qui s'attache au sujet de la parole, l'est en tant qu'il ne peut reconnaître jusqu'à quel point c'est de l'Autre qu'il a été introduit à l'ordre de l'énonciation.

Dans le même ordre d'idée, me vient cette présomption, présentée ici en aparté, que le processus du refoulement, au sens quasiment du développement, de ce qui produit le refoulement – l'exemple du proton pseudos amené par Freud 6 – se fait dans un moment, lui, psychotique, puisque le sujet qui s'y fait apostropher d'un nom – un signifiant – s'y trouve réduit à l'état – totalisé – de chose pour le désir de l'Autre : et c'est ce point de psychose que la structure névrotique ne cesse pas de mettre en question, par la figuration du fantasme.

La loi du désir n'introduit, comme positionnement fondamental de la vérité, à rien d'autre qu'au principe de l'illusion, sur fond d'un einfall qui est en un certain sens la pierre angulaire d'une structure psychotique – mot-chose – dans le transfert. Que telle psychanalyse trouve son moment fécond dans le dégagement, aux allures parfois d'arrachement, de l'un des protagonistes à la structure ainsi créée, qu'on ait d'autres fois à recourir à la formalisation de Mannoni pour préciser ces moments de bascule : c'est là que l'expérience – au sens fort du mot – clinique se démontre être l'expérience de la vérité, dans sa division fondamentale d'avec les catégories non seulement de la réalité, mais encore du réel.

Pour reprendre le propos à partir d'Ulysse au champ des sirènes, les liens par lesquels Ulysse se trouve enchaîné au mât sont à l'opposé de ceux qui nous enchaînent aux biens de ce monde. Et ces biens peuvent s'entendre aussi bien, si je peux dire, au pluriel qu'au singulier, avec cette majuscule qui en connote la dimension dans notre civilisation depuis la philosophie grecque.

La situation psychanalytique est celle où la réalité du Bien est mise en suspens. Ce suspens est corrélatif de la règle d'abstinence, si on peut désigner par là ce qui s'impose, à la situation de transfert, de retenue de part et d'autre pour ne pas conclure dans le leurre du passage à l'acte.

Ce suspens comporte des écueils : il affecte le fondement même du pacte politique, en réintroduisant la dimension de la privation. La justification, réelle, en est que la vérité ne peut s'atteindre que par le détour de l'illusion.

Que devient ce lieu qui révèle dans l'après coup d'une parole son antériorité radicale – son altériorité?

À quelles conditions le passage par la psychanalyse ménage-t-il une place aux deuils et autres renoncements réels, qui ne soit pas de pure sauvagerie? Cette dernière question me paraît de toutes la plus importante, et la plus intéressante.

Ce que produit la civilisation en appelle toujours plus à un agencement collectif des solitudes. La psychanalyse propose sur cette voie une pause : celle-ci conduirait-elle à un agencement singulier du collectif? Mais ceci, au titre de quelle fiction? S'agira-t-il d'une espèce de réglage interne à un jeu d'instances, pour une définition autonome et libérale de l'être au monde? un leurre au prétexte de l'adaptation? Ou bien ne s'agit-il pas, en considérant l'incidence du signifiant et de l'énonciation singulière quant à l'approche de ce qui cause le désir, d'admettre le caractère irrémédiablement fictif du collectif pour, d'une certaine façon, s'en arranger, quitte, aussi, à le soutenir ouvertement de son propre désir, aller s'il le faut jusqu'à l'inventer?

LA SOLITUDE DU PSYCHANALYSTE : L'HYSTÉRIE DANS LA MODERNITÉ

Nous restons sur notre sujet, qui est celui de la place, du statut, du champ de l'interprétation dans la modernité. Ce statut s'est, depuis Freud, et sans doute particulièrement dans le même temps que celui pendant lequel Lacan faisait enseignement, considérablement modifié. Ce n'est pas dire que la psychanalyse soit responsable, à elle seule, de cette modification dont nous allons tenter l'esquisse? Mais c'est aussi poser la

question de sa responsabilité, qui subsiste inchangée même à considérer qu'elle est prise elle-même dans un certain mouvement de l'histoire, qui s'origine du darwinisme social.

Pour fixer l'orientation que nous allons prendre, je rappellerai ce propos, tardif, de Lacan, selon lequel il devait conclure à la disparition de l'hystérie. Propos à retenir, pour l'interpréter.

La solitude du psychanalyste «Freud», Freud en a beaucoup parlé, des états d'âme du chercheur incompris, rejeté, mis sur la touche, dérangeant, tout ce qui tient au scandale, à ce parfum qui est inséparable de ce qu'on appelle la découverte freudienne. Malgré cela, je crois qu'on peut se demander ce qu'était la solitude de Freud à côté de celle qui est la nôtre. Certes nous sommes nombreux. Mais cette foule, ce groupe ne rompent en rien cette solitude du psychanalyste. Il est bien évident que c'est en situation, dans l'exercice de sa fonction, dans son acte, comme on dit de façon un peu rapide que c'est là que le psychanalyste, aujourd'hui, connaît une solitude qui n'a rien à voir avec la position non pas freudienne, c'est même tout le contraire, mais de Freud.

De quoi s'agit-il? Il s'agit sans doute tout à la fois de la position de la psychanalyse dans le monde, elle est devenue chose commune, voire trop commune; de la position du psychanalyste dans le social aussi, si on veut prendre les choses par ce bout, et pourquoi pas de la position sociale du psychanalyste, de sa fonction sociale aussi. Il s'agit de même, bien sûr, de la position sociale des analysants, de la feuille de soins et du Groupe Bastille, il s'agit aussi de ces patients sans demande apparente, qui n'ont plus l'idée de se présenter autrement qu'affecté d'un manque réel. Il s'agit en somme de ce que quelque chose s'est à l'évidence brouillé du repérage de la vérité. C'est en ceci que le psychanalyste est peut-être aujourd'hui autrement plus seul que Freud ne l'a jamais été, quand chacun peut d'une certaine façon se penser comme orphelin de la vérité.

Freud est un maître décalé, mais c'est un maître tout de même. Il y avait, du temps de Freud, du maître et rien que du maître. Et ceci pour cette raison assez simple, que le collectif se reconnaissait établi selon des agencements symboliques, au sens de l'inconscient, de l'archaïque, de l'histoire, du dessaisissement subjectif – notion qui devrait être, en tant que telle, passée au crible de la critique, car il n'est pas acceptable d'en faire, purement et simplement, le point téléologique de la psychanalyse : celle-ci doit faire autre chose que de se ranger sur les rangs du darwinisme social, celui-ci aurait-il le mérite comparatif et rétrospectif de promouvoir le registre historique et d'en appeler à ce que «le politique» se ressaisisse, réarmé de ses valeurs culturelles et guerrières, comme il semble que ce soit l'objet d'une mode qui méconnaît le plus souvent au moins une partie de sa descendance (Charles Maurras, Carl Schmidt).

Et comme il n'y avait que du maître, il y avait de la médecine qui ne savait que faire de ce symbolique qui se glissait dans les mailles de son savoir de maître. L'hystérique était, avec ce symbolique, à son affaire, et l'inconscient avait de beaux effets de vérité. Le psychanalyste n'était pas seul, loin de là : il avait beaucoup d'ennemis, il bénéficiait largement de cette dimension symbolique de l'inconscient vis-à-vis de laquelle il y eut une défense organisée de façon naïvement militaire.

Grande serait à l'inverse la solitude actuelle du psychanalyste, particulièrement vis-à-vis de sa passion de guérir, comme du reste, c'est-à-dire de la réalité, du répondant de sa pratique, comme l'est d'une certaine façon l'analysant.

La pratique de l'interprétation promue par la psychanalyse rencontre aujourd'hui une rupture préparée de longue date, mais qui commence maintenant à se manifester comme chute de la valeur interprétative des institutions. La chose, pour être décrite, demanderait quelques développements que nous ne pouvons pas détailler ici. On se contentera d'évoquer à son propos trois temps, qui sont d'une part la naissance de la psychanalyse, y compris le socle épistémologique du «darwinisme social», sur quoi nous avons déjà un peu glosé, l'affolement de la science, dont les dérèglements éthiques ne cessent de s'aggraver, dans la lecture qui peut en être faite depuis les procès de Nüremberg, et ce qui se révèle maintenant de la crise de la fonction représentative des institutions.

Du fait de la rupture institutionnelle envisagée, y a-t-il, à côté des interprétations traditionnelles du manque – privation, frustration – une interprétation nouvelle et différente dans ses effets? C'est notre question, s'il est vrai que l'opération promue par la psychanalyse – dénommée castration – ne se conçoit que comme réinterprétation.

Il serait trop complaisant de répondre que le glissement sociologique contemporain se caractérise d'une pure et simple disparition de l'interprétation. La culture, le social ne produiraient-ils plus d'interprétation du manque (mais sont-ils autre chose?) ? Le «désir-du-psychanalyste» serait-il dans un état proche de la forclusion? Ce nihilisme, qui ne manque certainement pas d'arguments, ne serait pourtant rien d'autre qu'un renoncement. Or le sujet, lui, ne renonce pas, parce que le réel le pousse. Quel réel? Celui-là même, qui préside aux formations de l'inconscient, celui de l'hystérie, qui mène à soutenir, coûte que coûte et vaille que vaille, un désir. Le réel de la différence des sexes, l'angoisse de castration. Le fait est cependant que les institutions traditionnelles paraissent ne plus être en mesure d'en supporter la charge. Il y a de ce côté menace d'invalidation. Le problème est considérable et inquiétant. Reste que notre tâche est de prendre ce qui vient, et qui n'est pas rien.

Du côté social, il y a en effet, en net décalage par rapport aux interprétations traditionnelles, avènement légitimé d'une entreprise de confiscation de l'expérience collective, de la possibilité même de l'expérience en tant qu'elle met à l'épreuve la pertinence du collectif comme fondement du lien social.

Du côté de la clinique, il y a quoi? Exaltation tour à tour masochiste et jubilatoire de jouissance, angoisse, silenciations, dans un registre pour lequel j'avancerai l'expression de pagaille dans l'avunculaire. On va voir que l'espèce de mise en abîme de l'oncle d'Amérique présente quelque différences d'avec le Dieu du monothéisme, différences qui ne sont pas sans conséquences.

S'il est vrai que la caractéristique la plus contemporaine de l'articulation du singulier au collectif soit donnée par la confiscation de la possibilité même de mettre la dimension du collectif à l'épreuve en tant que telle, les orphelins de la vérité vont alors rappeler ce qui ne peut, de ce côté, leur être retiré : l'horreur.

Depuis Freud, après Lacan, un temps de désolation supplémentaire, où le psychanalyste doit prendre la mesure d'un nouvel isolement. Tandis qu'avec Lacan il déjouait les pièges de la jouissance, travaillant à la vérité du désir, il s'aperçoit que quelque chose a modifié le référent qui donnait sa pertinence collective à l'interprétation du manque.

Quelque chose travaille sur son outil. Surmontant le découragement du siècle, il lui faut se repérer vis-à-vis du glissement qui a affecté depuis Freud le collectif comme référence : vraie ou fausse disparition?

Parler de confiscation ici, c'est à la fois constater que la dimension collective de l'expérience n'a à peu près plus de légitimité qui lui soit reconnue – et du coup, ça insiste

particulièrement de ce côté : pour les exemples, il n'y a qu'à se servir chez les juristes – , et que la science en a accaparé l'essentiel. C'est de fait constater une certaine vacuité – vanité – du politique, et une complicité du Droit. Confiscation de l'épreuve du collectif au nom du «droit» au bonheur (ce qui justifia d'abord la politique dans son projet de gestion des agencements collectifs : le collectif reste la pierre angulaire de toutes ces questions).

Pourquoi ce propos? Qu'est-ce qui lui donne, malgré toutes les critiques qu'il mérite, sa place ici, dans le cadre d'un enseignement de la psychanalyse? Quelle est la pertinence de ces considérations socio-politiques, épistémologiques, quant au darwinisme social, du point de vue des psychanalystes? Une seule chose : depuis un peu plus de deux siècles, la valeur, la seule, de nos sociétés modernes, c'est le collectif, la masse. C'est la valeur autour de laquelle tout s'est construit, c'est le pari de la civilisation, au risque de la barbarie. On peut juger le pari stupide, il est incontournable, il est le socle de toute pensée, de toute action. C'est la donne, la règle, qui met les choses en place. Sa promotion est acquise une fois pour toutes, parce que d'une certaine façon, elle pose une question inépuisable, énigmatique : l'expérience collective existe-t-elle? Le collectif est le lieu de toutes jouissances, de toute opération, de toute plus-value. Es denkt in mir, c'est bien ce «sujet de l'individuel» dans cet aphorisme de Lacan qui ne doit pas être pris à la légère : «Le collectif n'est rien, que le sujet de l'individuel.» Le sujet de l'individuel, c'est ce que Lacan appelle «rien», c'est-à-dire quelque chose qui n'a d'existence que de supposition. C'est la seule supposition de la civilisation. Que tout porte à montrer que la supposition soit mal fondée est une chose qui ne peut être considérée avec pertinence qu'après avoir pris la mesure de ce que la civilisation n'est rien que la série des interprétations possibles d'une supposition. Ce qui est à proprement parler la vérité.

2. Et ce jusqu'à la fin : «L'analyse terminable, et l'interminable».
3. Psychologie des Masses, donc, et analyse du moi.
4. Zeev Sternhell, La droite révolutionnaire — Les origines françaises du fascisme, p. 409.
5. «Je sais bien mais quand même», Clefs pour l'imaginaire, Le Seuil.
6. La naissance de la psychanalyse, PUF.
7. Psychologie collective et analyse du moi.
8. Innombrables exemples. Ainsi, à la fin du Rebond du Libération du jour (31/5), sous la plume de Christophe Gallaz : “Car à ce stade, cher jeune homme ou chère jeune fille, le cinéma [il s'agit en fait davantage du petit écran] sera devenu le seul terrain de tes expériences et de tes observations. Grâce à lui tu sauras faire l'hypothèse qu'une vie réelle se déroule par ailleurs, de son côté, et tu sauras la supposer dans ses principes chatoyants. Tes lecteurs [l'auteur s'adresse aux rédacteurs accrédités au Festival de Cannes] t'en seront profondément reconnaissants.”
9. Lacan, La relation d'objet.
10. La vie sexuelle, 1re et 2e des contributions à la psychologie de la vie amoureuse, Freud, PUF.
11. La vie sexuelle, dans la suite.