

BULLETIN INTÉRIEUR
DE L'ASSOCIATION
PSYCHANALYTIQUE
DE FRANCE

DOCUMENTS & DÉBATS



N° 102
juin 2020

DOCUMENTS & DÉBATS
est un bulletin intérieur de l'APF.
Sa diffusion est réservée même par voie de citation.
Toute diffusion ou commercialisation surajoutée peut impliquer des poursuites.

DOCUMENTS & DÉBATS est placé sous la responsabilité du Conseil d'administration en exercice.

La réalisation de ce numéro a été confiée à Corinne Ehrenberg avec Églantine Mazoyer, Martine Mikolajczyk, Valérie-Anne Queuille, Charlotte Soutanian et Olivia Todisco.

SOMMAIRE

JOURNÉES OUVERTES

- Rencontre du samedi 21 septembre 2019 : *Le rêve et ses interprétations*

Introduction <i>Leopoldo Bleger</i>	6
Il n'y a pas de croyance du rêve <i>Patrick Merot</i>	9
Discussion de la conférence de Patrick Merot <i>Leopoldo Bleger</i>	19
Les possibles de l'expérience et du récit onirique. Une perspective anthropologique en milieu autochtone <i>Sylvie Poirier</i>	22
Discussion de la conférence de Sylvie Poirier <i>Leopoldo Bleger</i>	32
« Au-dessus de sa tête un songe en descendit » : Rêve. Fiction. Récit <i>Bruno Gelas</i>	35
Discussion de la conférence de Bruno Gelas <i>Leopoldo Bleger</i>	45

L'APF INVITE À LYON

Jeudi 21 novembre 2019

Introduction <i>Paule Bobillon</i>	50
L'intraduisible d'une transmission traumatique porté Au champ transférentiel de la cure et de l'écriture <i>Janine Altounian</i>	53

LES ANALYSTES DE L'APF À NANTES

Samedi 7 décembre 2019 : *Troubles dans la sexualité*

Introduction <i>Jean-H. Guégan</i>	64
Les eaux troubles <i>Jacques André</i>	65
Une bizarre résistance <i>Dominique Suchet</i>	70

ENTRETIENS DE PSYCHANALYSE

14 et 15 décembre 2019 : *Die Entstellung / La déformation*

Introduction <i>Michel Gribinski</i>	82
La déformation et le destin <i>Josef Ludin</i>	85
Discussion de la conférence de Josef Ludin <i>Michel Gribinski</i>	94

<i>Die Entstellung</i> /La déformation un concept de fondamental De la psychanalyse <i>Udo Hock</i>	96
Discussion de la conférence de Udo Hock <i>Michel Gribinski</i>	105
Un petit pan de réel <i>Laurence Kahn</i>	107
Discussion de la conférence de Laurence Kahn <i>Michel Gribinski</i>	118

PERSPECTIVES

Samedi 12 octobre 2019

Échange entre Serge Frisch et Évelyne Sechaud	122
-----------------------------------------------------	-----

DÉBATS DU SAMEDI

Samedi 12 octobre 2019

« La psychanalyse, une forme très spécialisée du jeu » <i>Brigitte Kammerer</i>	142
Discussion de la conférence de Brigitte Kammerer <i>Serge Franco</i>	151
Trois enfants de la psychanalyse <i>Paule Bobillon</i>	154
Discussion de la conférence de Paule Bobillon <i>Serge Franco</i>	160

Samedi 18 janvier 2020

« AQUELLO ESTABA DESEANDO OCURRIIR » Ce qui était en train de vouloir s’accomplir <i>Marita Wasser</i>	164
Discussion de la conférence de Marita Wasser <i>François Hartmann</i>	173
L’apport de la question limite. Penser autrement la névrose ? <i>Sylvie de Lattre</i>	176
Discussion de la conférence de Sylvie de Lattre <i>François Hartmann</i>	184

RÉUNIONS AVEC LES ANALYSTES EN FORMATION

Samedi 13 octobre 2018

Compte rendu <i>Paule Lurcel</i>	188
----------------------------------------	-----

Samedi 18 janvier 2020

Compte rendu <i>Pascale Michon Raffaitin</i>	192
----------------------------------------------------	-----

CONSEIL, INSTITUT, COMITÉS ET LISTE DES MEMBRES DE L’APF	193
-----------------------------------------------------------------------	-----

Le rêve et ses interprétations
Rencontre du samedi 21 septembre 2019

Introduction à la journée Les interprétations du rêve ***Le scandale du rêve***

Leopoldo Bleger

Très souvent, en séance, je ferme les yeux. Suspendre un canal de perception pour laisser encore plus l'écouter au premier plan. Les timbres de voix, les résonances, les mots et les signifiants qui s'y cachent et s'y donnent à entendre, semblent ainsi vivre leur propre vie. Mais lorsque le patient raconte un rêve, j'ouvre les yeux : je préfère ne pas voir ce que le récit du rêve m'induit à visualiser, à imaginer comme vision.

Le rêve induirait-il donc un autre régime d'écoute chez l'analyste ? Se donnerait-il à entendre autrement que les associations du patient ? C'est bien ce que l'argument de notre journée nous invite à considérer.

Et pourtant, dans l'écoute analytique, c'est le paradigme du rêve qui a su s'imposer : entendre la parole du patient en séance comme on entend le récit d'un rêve. Autrement dit, ne pas se fier au récit, ne pas faire corps avec le discours manifeste, ne pas se laisser porter par les intentions plus ou moins conscientes de l'analysant¹.

Ce n'est pas que l'analyste en séance aurait deux régimes d'écoute différents, c'est que « écouter comme on écoute un rêve » n'est pas chose facile avec le rêve lui-même, qui vient souvent introduire un décalage. Parfois le rêve s'insère dans le fil associatif, venant apporter un discours moins secondarisé. Parfois, pour « dire » quelque chose qu'on n'a pas entendu ou pour insister encore sur une figure fantasmatique. Mais les manières dont le rêve se manifeste, dans les cures, sont trop nombreuses pour qu'on puisse en faire le recensement. Et à quoi bon, d'ailleurs ? Pourquoi vouloir renoncer à la petite part de plaisir de la découverte ?

Et pourtant Freud nous propose une sorte de grammaire dans certaines sections de sa *Traumdeutung*, comme lorsqu'il invite à entendre deux éléments à la suite l'un de l'autre comme indication d'une corrélation aussi dans les pensées du rêve. C'est comme lire deux lettres a et b comme une syllabe : ab². Comme ce patient qui profère souvent une interjection, « putain », jusqu'au jour où parlant de sa mère, il dira : « putain... ma mère »³.

Comme Freud, nous revenons au rêve.

Freud, lui, revenait au rêve autant pour s'assurer ou se rassurer sur la légitimité du champ de la psychanalyse que le livre sur le rêve avait largement frayé, que parce qu'il tenait à réaffirmer avec chaque nouvelle édition de son livre princeps, l'actualité jamais démentie de ses hypothèses et pour introduire les modifications que la suite de son travail d'analyste lui permettait.

On le sait, la *Traumdeutung* est, avec les *Trois Essais*, le livre sur lequel Freud est revenu encore et encore jusqu'à la fin de sa vie. Entre la première et la dernière édition (huit éditions entre 1900 et 1929), le volume du livre a considérablement augmenté. Parfois, les ajouts au fil des éditions se succèdent les uns aux autres⁴. Revenir pour apporter une précision, pour ajouter un exemple, pour discuter ou compléter une idée ou la nuancer, notamment que le rêve n'est pas seulement un accomplissement de désir, parfois c'en est une tentative.

1. Là où les pensées incidentes ne fragmentent pas le discours, c'est l'analyste qui ne se prête pas trop à la vue d'ensemble, qui reste à l'attente d'un accroc du discours, à un autre timbre de la voix, à une sonorité quelque peu différente.

2. *OCP IV* p. 358.

3. Ainsi Freud peut écrire au début du chapitre VI que le contenu du rêve nous apparaît comme un transfert des pensées du rêve dans une autre manière d'expression, dont nous devons connaître les signes et les lois de syntaxe par la comparaison de l'original et de la traduction¹. Mais pas de traduction mot à mot puisque le rêve est centré autrement, son contenu est ordonné autour d'autres éléments que les pensées du rêve.

4. Exemple : à partir de la page 377, trois rajouts en 1909, 1911 et 1914.

Vers la fin de sa vie, en 1931, dans une très courte préface à la troisième édition en anglais, il écrit que le livre sur les rêves « contient, selon mon jugement actuel, la plus précieuse de toutes les découvertes que j'ai eu la bonne fortune de faire ». Et il ajoute cette phrase étonnante écrite probablement par lui-même en anglais : « Une telle intelligence de choses ne nous échoit qu'une fois dans une vie »⁵. « Intelligence de choses » est le choix de traduction des *OC* d'un mot intraduisible, *insight*. Intuition, perspicacité, vision même pour rappeler le mot en anglais (*sight*)⁶.

Certes, c'est un *insight* bien plus qu'un coup de chance. Parce que c'est aussi l'homme Freud qui est dans la *Traumdeutung* et pas uniquement le scientifique. La *Traumdeutung* est aussi le livre de l'homme Freud, qui procède un peu comme le scientifique qui considère que le premier à essayer le nouveau vaccin doit être son inventeur. Anthropologue de sa propre réalité, de son propre monde inconscient. Peut-être plus découvreur qu'anthropologue.

Il s'agit non seulement du rêve comme accomplissement (déguisé) de désir (refoulé), thèse centrale du livre, faire vivre au rêveur son désir comme accompli – bien que de manière détournée, parfois très détournée –, il s'agit de faire entendre le caractère irréductible de ce désir, ce qu'André Beetschen avait appelé « l'insoumission de l'infantile »⁷.

Pour l'infantile : on y tient ! Pas question de lâcher cet infantile-là, à moins que ce ne soit lui qui nous tienne... Et ceci est en lien avec la conviction dans le rêve. Je suis toujours aussi étonné de la conviction de réalité qui peut se manifester dans les rêves. Cette conviction me paraît ruiner toute tentative de vouloir croire à une réalité qui nous serait donnée comme ça, d'emblée. L'accès à la réalité est un travail⁸.

Un des patients de Freud, francophone, avait rêvé de son analyste en éléphant. Façon de dire à Freud qu'il se trompait : on sait bien qu'un éléphant ça trompe énormément⁹.

Autrement dit, le rêve, comme toutes les autres formations de compromis, dont le symptôme, peut entrer en jeu de mille manières différentes, servir à des buts bien éloignés de sa fonction première. Notamment dans la cure, le rêve peut très bien chercher à tromper, à plaire, à convaincre ou à se montrer hypocritement convaincu. La répétition du rêve, avec plus ou moins de variantes, peut se mettre au service de la tentative de faire entendre à un analyste un peu lent à piger (et ça arrive bien plus souvent qu'on ne le croit) quelque chose qui revient encore et encore. Autrement dit, le rêve ne garde pas une sorte de pureté de la fonction unique, l'accomplissement du désir.

C'est là que le pluriel de l'intitulé de la journée prend, il me semble, une partie de son sens : non pas l'interprétation du rêve mais *les* interprétations. Le rêve, on le sait, est une des expériences les mieux partagée par les humains, depuis toujours. Il faut bien donner un sens, interpréter la survenue de cette expérience qui garde sa force de décalage par rapport au quotidien.

Si je comprends ce que certains anthropologues veulent dire par rapport à la place du rêve dans des sociétés autres, pour ne pas dire « primitives », il faut bien l'insérer dans l'ensemble de la vie sociale et politique de la communauté. Il est en quelque sorte interprété de mille façons différentes : message de l'au-delà ou rencontre avec les ancêtres. Que le rêve soit plus ou moins « extra-ordinaire », communication avec le surnaturel ou signe de pouvoir (les rêves de chamanes), le rêve n'est pas qu'une expérience individuelle.

De façon analogue, la place des rêves dans la littérature ou dans l'écrit (je pense ici aux rêves de *La Bible* : Jacob ou le prophète Daniel entre autres) fait fonction de message, d'avertissement ou de révélation. Si la

5. « Insight such as this falls to one's lot but once in a lifetime ».

6. En allemand le mot de la même racine : « Einsicht ». Mais je ne suis pas sûr qu'ils recouvrent le même champ sémantique.

7. *L'inactuel*, n° 4, Printemps 2000.

8. Page 666 : « L'inconscient est le psychique proprement réel, aussi inconnu dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livrée par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels ».

9. *Ibid.*, p. 461. Rajout de 1919.

littérature est aussi une forme particulière d'exploration, comment ne chercherait-t-on pas à y « expliquer » les rêves, à les justifier ou à leur donner un sens ?

Tout lecteur peut en faire l'expérience, plus d'une fois d'ailleurs, en se plongeant dans le livre de 1900 : c'est non seulement le rêve qui est ainsi dévoilé mais encore tout un pan de la vie psychique : travail psychique, processus primaire, figuration, réalisation hallucinatoire, la place de l'infantile et bien d'autres concepts majeurs de la psychanalyse naissent en même temps. L'hypothèse du rêve comme un accomplissement de désir est donc solidaire avec d'autres hypothèses du livre, à commencer par l'expérience hallucinatoire de satisfaction, l'importance du souhait infantile et le caractère hétérogène, radicalement hétérogène de l'inconscient.

Une partie importante de la technique analytique prend son point de départ dans ce livre, notamment le fait de fragmenter le récit pour entendre les associations sur chacune de ses parties. En détail, dit Freud, jamais en masse. Plus encore. Vers la fin de « La dynamique du transfert »¹⁰, Freud écrit que le modèle de la situation analytique est le rêve : pas de remémoration, les motions inconscientes aspirent « à se reproduire, conformément à l'atemporalité et à la capacité hallucinatoire de l'inconscient. Tout comme dans le rêve, le malade attribue aux résultats de l'éveil de ses motions inconscientes existence au présent et réalité ; il veut agir ses passions, sans tenir compte de la situation réelle ». C'est un « combat entre... connaître et vouloir-agir [qui] se joue presque exclusivement sur les phénomènes de transfert. C'est sur ce terrain [*Feld*¹¹] que doit être remportée la victoire... » Voilà le « terrain » de travail des psychanalystes.

On voit bien donc la solidarité de l'interprétation du rêve avec d'autres aspects majeurs de la psychanalyse. Autrement dit, à trop vouloir s'écarter des hypothèses freudiennes sur le rêve, on risque fort de s'écarter de la chose analytique elle-même.

Le rêve comme accomplissement (déguisé) du désir (refoulé) est une des idées les plus combattue par les analystes eux-mêmes. Et ce combat peut prendre différentes formes. La liste est longue. Une des plus répandues de nos jours est celle de Bion qui fait du rêve un opérateur de transformations ou de croissance psychique.

Peut-être que les analystes, comme un peuple dit primitif, ont besoin de se servir du rêve à leur convenance, de se servir du rêve selon ses propres nécessités, de se laisser plus ou moins séduire par une vision du rêve.

Reste que le rêve *est* son interprétation. C'est-à-dire que le rêve *per se*, je veux dire son récit, nous permet rarement d'en dire quelque chose¹². Une façon encore de nous avertir de ne pas céder à la tentation de confondre le récit du rêve, parfois si coloré, un conte presque, avec ce qui cherche à se faire entendre. Le rêve est un conglomerat. Si, souvent, dans une cure, on peut se faire rapidement une idée de l'interprétation possible d'un rêve c'est parce qu'il intervient justement dans une cure... dans un contexte. C'est peut-être de là qu'on peut penser à la volonté impérieuse de tous les êtres humains, de tous les temps, d'interpréter les rêves : c'est-à-dire, essayer de leur donner un sens, une signification, une valeur.

Pourtant le rêve garde son scandale. C'est uniquement parce que nous savons que c'est une expérience partagée par tous les êtres humains qu'une partie de son étrangeté est réduite. Pour Baudelaire « c'est un miracle dont la ponctualité a émoussé le mystère »¹³. On tente de domestiquer le scandale du rêve mais le scandale du rêve demeure.

10. Freud S., *OCP XI*, PUF, p. 116.

11. Il faudrait plutôt traduire par « champ ». On entend la même racine en anglais : « field ».

12. Freud S. (1929), « Lettre à Maxime Leroy sur un rêve de Descartes », *OCP XVII*, pp. 231-240.

13. *Les Paradis artificiels III* : « Le théâtre de Seraphin », Actes, p. 102. Citation dans le texte de Bruno Gelas « Les poèmes du rêve », p. 102, Actes, p. 6, 2017.

Il n'y a pas de croyance du rêve

Patrick Merot

« Le rêve est une pensée qui ne se sait pas en train de penser »

Pascal Quignard¹

« Il y a une obnubilation propre au rêve. Il n'y a pas d'ailleurs au rêve. En cela il est comme la croyance : je crois totalement au rêve qui me hante... Le rêve pourrait servir de modèle, de paradigme pour comprendre la croyance qui fait qu'elle nous aveugle par rapport à toute une partie de la réalité. » J'emprunte cette proposition à Nicolas Grimaldi² qui, comme philosophe, a écrit sur la croyance : c'est en quelque sorte le programme de ma conférence.

Le texte que je vous propose est dans le fil de la réflexion que je poursuis sur la question de la croyance. Il sera composé de deux parties : l'une va nous faire parcourir des chemins connus de tous, avec les textes de Freud sur le rêve essentiellement, l'autre s'aventure dans des voies nouvelles avec la lecture de Peirce qui, ce sera peut-être une découverte pour certains, a avancé une réflexion fondamentale sur la croyance. Et c'est de la rencontre de ces deux approches que pourront se formuler quelques propositions sur la croyance à partir de ce qu'on observe dans le rêve.

Cette conférence fut pour moi l'occasion de relire les textes que Freud a spécifiquement consacrés au rêve, jusqu'à « La révision de la science des rêves » de 1932 : relire notamment les 700 pages de *L'interprétation du rêve* (IR), en retrouver la fraîcheur et redécouvrir encore une fois mais dans le détail, le lien qui rattache l'IR à l'*Esquisse*, souvent évoqué mais peu explicité.

Je prendrai cet axe comme première étape de mon parcours : examiner ce rapprochement, non pas pour se contenter de faire un constat – répéter que le chapitre VII reprend les hypothèses de l'*Esquisse* – mais pour en souligner la nécessité profonde au regard de la pensée de Freud.

Quand on parle de reprise, elle tient pour l'essentiel dans quatre points :

- le principe d'inertie : la tendance à se maintenir le plus possible sans stimulus et le dispositif reprenant le schéma de l'appareil réflexe qui permet à l'appareil psychique d'évacuer par une voie motrice une excitation sensitive lui arrivant de l'extérieur (p. 619)³. C'est là une référence à l'*Esquisse* que Freud revendique : « Nous nous étions plongés [sous-entendu : dans l'*Esquisse*], dans la fiction d'un appareil psychique primitif dont le travail est réglé par la tendance à éviter l'accumulation d'excitation et à se maintenir le plus possible dépourvu d'excitation » (p. 654) ;
- le rôle du *Nebenmensch*, puisque les nécessités de la vie font que le seul principe d'inertie ne marche pas, il faut une aide étrangère pour parvenir à l'expérience de satisfaction qui supprime le stimulus interne ;
- la métapsychologie de l'hallucination et toute la problématique de la régressivité dont on sait qu'elle est présente très vite dans l'*Esquisse* et qui se déploie dans l'IR. Le retour au pôle perceptif par la voie de la

1. Quignard P., *La vie n'est pas une biographie*, Galilée, 2019, p. 65.

2. France Culture, *Les chemins de la philosophie* du 05/11/2010, Grimaldi N., *Une démence ordinaire*, PUF, 2009.

3. Freud S. (1900), « L'interprétation du rêve », *OCF IV*, PUF, 2003. Les indications de page seront désormais données entre parenthèses dans le corps même du texte.

régression aboutit à l'accomplissement du souhait, à la recherche d'une identité de perception qui aboutit à l'hallucination (p. 620) ;

– et la description de la boucle de la pensée, qui se met en place parce que l'hallucination échoue à répondre au besoin : « un second système » se met en place (p. 620) qui tout d'abord va inhiber le mouvement vers l'hallucination et conduit à développer toute une recherche, une activité de pensée – il faut ici peser les mots – pour parvenir à cette identité de perception à partir du monde extérieur : « Un détour vers l'accomplissement de souhait rendu nécessaire par l'expérience. Le penser n'est au fond que le substitut du souhait hallucinatoire » (p. 621).

On voit qu'il s'agit d'éléments centraux de l'*Esquisse* : la tendance du retour à zéro ou principe d'inertie ; la notion de *Nebenmensch*, ici désigné comme « aide étrangère » ; l'hallucination ; la pensée comme détour nécessaire à l'écoulement de l'énergie. Le rêve est le témoin privilégié de ce fonctionnement originaire puisqu'en accomplissant les souhaits par « une courte voie régrédiente », il a conservé un échantillon du mode de travail primaire de l'appareil psychique, abandonné parce qu'inapproprié (p. 621). C'est ce quatrième point qui va nous intéresser le plus dans ce travail.

L'important, avec ces rappels, est de noter que le travail du « second système », celui qui se met en route parce que le premier court à l'échec (particulièrement l'échec de l'hallucination) poursuit malgré tout la même tâche d'éconduite de l'énergie : « Une fois que le second système a terminé son travail de pensée probatoire, il supprime aussi l'inhibition et la stase des excitations et laisse ces dernières s'écouler vers la motilité » (p. 655).

On rencontre là la distinction entre le processus primaire et le processus secondaire, dès lors nommés comme tels⁴. Le processus primaire tend à une identité de perception, alors que le processus secondaire a abandonné cette visée et, à sa place, en a adopté une autre, celle d'obtenir une identité de pensée : « La totalité du penser n'est qu'une voie détournée. » (p. 657). C'est là la phrase essentielle qu'on doit inscrire en lettres d'or, dès lors qu'on s'intéresse aux processus de pensée. Et il ne faut pas hésiter à la répéter parce qu'elle est contre-intuitive : « La totalité du penser n'est qu'une voie détournée ». De même qu'est contre-intuitif, encore plus peut-être, l'impression que peut donner le rêve de développer une pensée alors que le processus secondaire du rêve, c'est du processus secondaire qui est tombé sous la coupe du processus primaire : « Des pensées se présentant comme résultat du processus de pensée secondaire tombent sous le coup du processus psychique primaire, formule par laquelle nous pouvons maintenant décrire le travail menant au rêve » (p. 658).

Je vous demande d'excuser le côté trop didactique de ce rappel des fondamentaux de l'*Interprétation des rêves*, mais cela m'a été nécessaire pour comprendre ce que Freud va soutenir de l'absence de travail de pensée dans le rêve et ceci d'une façon absolument constante, depuis sa première élaboration jusqu'à son dernier texte : un point intangible. Le travail de pensée est le détour or il n'y pas de place pour le détour dans le rêve. La complexité apparente du rêve, forme-apparente-d'un-travail-de-pensée, qui n'est que l'apparence d'un travail : le travail du rêve n'est pas un travail de pensée, c'est la mise en image d'une pensée qui s'est construite ailleurs, avant, autrement.

Toute la *Traumdeutung* n'a qu'un projet : celui-ci n'est pas centré sur les *pensées du rêve*, mais il consiste à mettre en évidence *le travail du rêve*. Freud sépare les deux opérations :

« La production des *pensées du rêve* et la transformation de celles-ci en *contenu de rêve* » (il est frappant que Freud parle là de « contenu » et réserve « pensée » pour les pensées inconscientes : l'opposition pensées du rêve et contenu du rêve est une opposition qui structure tous ses développements sur le rêve, qu'on retrouve dans les mêmes termes encore en 1932 dans la « Révision de la doctrine du rêve »⁵ où contenu n'est jamais

4. « Le seul processus psychique qu'admet le premier système, je le nommerai maintenant le processus primaire ; celui qui se produit sous l'effet de l'inhibition du second système processus secondaire ».

5. Freud S. (1932), « XXIX^e leçon, Révision de la doctrine du rêve », *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, OCF XIX, PUF.

associé à pensée. Suivent dans l'IR deux phrases qui ne pourraient pas se comprendre si l'on n'avait pas à l'esprit cette distinction : elles disent combien les pensées du rêve sont des pensées mais il ajoute « quelle que soit la part de ce qui est en elles digne d'intérêt et énigmatique, ces énigmes n'ont pourtant aucune relation particulière avec le rêve et ne méritent pas d'être traitées au titre des problèmes du rêve. Par contre cette autre partie du travail qui transforme les pensées inconscientes en contenu de rêve est propre à la vie de rêve (...) Ce travail (...) il ne pense, ne calcule, ne juge absolument pas, mais se borne à ceci : donner une autre forme » (p. 558).

Laurence Kahn, dans *L'écoute de l'analyste*, en mettant en valeur dans le texte de Freud la différence essentielle entre présentation (*Darstellung*) et représentation (*Vorstellung*) traite de cette question : la présentation ne représente pas, elle fait advenir une forme.

Il y a donc un renversement dans l'approche de la question : les pensées du rêve, dans la perspective de la *Traumdeutung*, ne sont pas le problème qu'il s'agit de comprendre. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la transformation. Ainsi ce qui ressemble à une pensée dans un rêve et particulièrement le jugement, la forme la plus caractérisée de pensée, n'est qu'apparence Freud le dit et le répète. « Tout ce qui se retrouve dans les rêves comme apparente activité de la fonction de jugement n'est pas à concevoir comme on ne sait quelle opération de travail du rêve, mais appartient au matériel des pensées de rêve et est parvenue, à partir de là, comme formation toute prête dans le contenu de rêve manifeste » (p. 494). L'affirmation qu'il n'y a pas de pensée du rêve confirme l'absence de travail de pensée du rêve, dont un indice est l'absence de doute dans le rêve : le rêve ne parcourt pas le trajet long de la pensée, il utilise des frayages existants qui sont ceux d'une croyance immédiate et totale, non soumise à l'épreuve de réalité.

C'est un point sur lequel André Green dans son article « De l'Esquisse à L'interprétation des rêves » s'est penché. Ce travail particulier et ces opérations singulières en quoi le rêve consiste, il va jusqu'à les rapprocher de la mise en œuvre du symbolique : « Le plus inconscient n'est pas représentatif et n'est pas représenté dans le rêve, c'est le travail qui y est à l'œuvre. Mis au service de la figurabilité. Lacan lui donnera le nom de symbolique ». Et, prenant en compte la remarque de Freud selon laquelle « le travail du rêve ne pense pas », il précise ce dont il s'agit : si le travail du rêve peut donner l'impression d'une pensée, pour ce qui est du travail de pensée il s'agit de tout autre chose qu'une pensée véritable et il parle alors de « pensée non-pensée ».

Devant ce même paradoxe d'une pensée du rêve qui n'est pas un travail de pensée, on connaît la réflexion de J.-B. Pontalis. Il pointe l'absence de tout romantisme dans l'approche du rêve par Freud, mais il formule les choses avec une certaine nuance et ajoute « mais si l'essentiel était ailleurs ? Dans l'affirmation, preuves à l'appui, que rêver est une activité de pensée. Le rêve ne me transporte pas dans un autre monde, il pense et me pense. Sa pensée est autre que celle que nous appelons pensée car c'est *une pensée qui ne sait pas qu'elle pense !* »⁶ C'est alors qu'il avance la notion de pensée rêvante qui « puiserait dans le rêve la force d'être irréfléchie, inconvenante » tout en ajoutant qu'il doute que le langage puisse être à la hauteur d'une telle exigence. Il ne faut donc pas se laisser piéger par la formule dont la douceur pourrait évoquer une certaine nonchalance dans cet exercice de la pensée : non, quand il dit « pensée rêvante », c'est une pensée bousculée par la violence pulsionnelle du rêve, au point d'échapper au langage.

Le travail de pensée est donc d'un autre registre que les pensées du rêve et d'un autre registre que le travail du rêve. Si le texte qui traite de ce dernier est l'IR, le texte dans lequel Freud poursuit et explore le travail de pensée, c'est-à-dire les effets de la rencontre de la réalité – Freud dit le principe de réalité – est « Formulation sur les deux principes de l'advenir psychique »⁷. Celui-ci distingue deux périodes :

6. Pontalis J.-B., *Fenêtres*, Gallimard, 1999, p. 38.

7. Freud S. (1911), « Formulation sur les deux principes de l'advenir psychique », *OCF XI*, PUF.

– une pensée originaire, dans un moment où elle se confond avec le principe de plaisir et n'est rien d'autre que l'activité de représentation hallucinatoire et qui est inconsciente : soit la pensée de plaisir, ou encore, *le cours simple des événements psychiques*. « Ce qui était pensé (désiré) était simplement posé de façon hallucinatoire »⁸. C'est là la pensée du rêve.

– Une pensée secondaire dans le moment où elle se complique avec l'activité de représentation de la réalité qui met en œuvre successivement l'attention, la mémoire, le jugement. Cette pensée est pour une part inconsciente et devient consciente pour une autre part, avec le langage, alors que demeure la part régie par le principe de plaisir : *soit le cours complexe des événements psychiques*.

On sait que ce texte fut pour Bion absolument essentiel. Toute son œuvre traite de ces questions et propose une théorie de la pensée qui s'origine sur les deux principes. Il distingue très fortement les pensées « *thoughts* » et l'activité de pensée « *thinking* » :

Bion s'engage dans la description d'un appareil qui reprend le modèle freudien de la pensée comme détournement nécessaire pour diminuer les tensions, « l'activité que nous appelons pensée était à l'origine un procédé visant à décharger la psyché d'un accroissement d'excitation »⁹ mais dans lequel la mère, par sa capacité de rêverie, va occuper une place essentielle, jouant pour son enfant le rôle d'un appareil à penser les pensées. Le travail de pensée est, pour Bion, le travail fourni par cet appareil à penser les pensées. Dans sa distinction entre *thoughts* et *thinking*, Bion s'est évidemment appuyé sur la distinction entre pensée du rêve et pensée de l'activité de pensée¹⁰. Et on sait qu'il complète son hypothèse de l'idée, qui vient compliquer le modèle freudien et le modifier pour partie, que les pensées du rêve, inconscientes, relèvent de préconceptions qui attendent en quelque sorte leur réponse, réponse dont dépendra la réussite de la rêverie maternelle.

Les associations libres et les pensées incidentes ne sont-elles pas les événements psychiques qui échappent le plus possible au travail de la pensée ? Ils surviennent en effet en l'absence de tout travail de pensée, celui-ci n'intervenant que dans un second temps. Freud, en donnant la place centrale que l'on sait à cette méthode, propose en fait de poursuivre le mouvement même qui est à l'œuvre dans le rêve : ça surgit. Mais la règle de l'association libre a été tellement répétée qu'elle a perdu aujourd'hui de son saillant. A-t-on véritablement à l'esprit l'extrême précision avec laquelle Freud la décrit, quand il la présente dans *L'Interprétation des rêves*¹¹, après avoir écarté les procédés portés par la tradition, l'interprétation symbolique et l'interprétation par les clés du rêve (« la méthode du chiffre » p. 131 et suivantes). S'abandonner aux associations libres (et aux idées incidentes qui sont une seule et même chose), ce n'est pas se lancer à corps perdu dans les discours que les images du rêve suggèrent, c'est faire silence en soi-même et assister à l'émergence de quelque chose de presque indiscernable. C'est être à l'écoute de ce qui monte en soi. C'est être spectateur de ce qui surgit. C'est une invitation à la passivité : laisser monter en soi, laisser venir à la conscience ce qui était indistinct.

On est proche des dispositions propres à l'endormissement et aux phénomènes qui l'accompagnent¹² : on sait toute la place que Freud donne à *Sleiermacher* et, surtout, à *Silberer*. Dans l'endormissement la mise à l'écart de toute fonction critique protège contre tout travail de pensée : les pensées sont données, elles ne bénéficient d'aucune élaboration autre que leur transformation en image.

Sans doute avez-vous compris que l'insistance que je mets à souligner la place de l'absence de travail de pensée prépare à mettre en évidence ce qui, dans le rêve, évoque la mise en jeu de la croyance.

8. *Ibid.*, p. 14.

9. Bion W., *Aux sources de l'expérience*, PUF, 1962, p. 105.

10. *Ibid.*, p. 47.

11. Chapitre II de l'IR.

12. « Les représentations non voulues qui se transforment en images visuelles et acoustiques ».

Avec le rêve on est dans une « autre scène ». C'est en effet là, au tout début de *L'interprétation du rêve* (nous ne sommes pas dans le fameux chapitre VII, nous sommes dans le premier chapitre¹³) – où il aborde la croyance dans le rêve – qu'il avance cette image, empruntée à Fechner : le monde du rêve n'est pas une atténuation du monde de la veille, il répond à des règles absolument autres, c'est une *autre scène*. Freud souligne alors deux caractéristiques, données comme essentielles, premières, au rêve. D'une part le rêve transforme les représentations en image, « Le rêve hallucine, il remplace des pensées par des hallucinations » ; d'autre part il fait vivre ces situations comme vraies : « Le rêve met en forme une situation, il présente quelque chose comme étant au présent (...) Lorsqu'on rêve (...) on est persuadé non pas de penser mais de vivre quelque chose et on accueille donc les hallucinations avec une croyance entière. » (p. 81). Voilà donc la croyance notée comme coextensive à l'expérience du rêve.

Il reste à Freud à recenser les explications que les différents auteurs donnent de cette étrange opération, et « tenter d'expliquer la crédulité de l'âme » (p. 81) et donc, comme cause particulière, l'absence d'épreuve de réalité.

Cette présence de la croyance au cœur du rêve est ce qui étonne depuis toujours ceux qui se sont penchés sur lui. C'est même une croyance particulière, elle est absolue (« Une croyance entière » p. 81), je l'ai déjà évoquée. Une croyance tellement absolue qu'elle ne se donne à aucun moment comme croyance, avec l'aura de débat intérieur que le mot contient, avec l'ombre de doute que le mot porte en lui-même et qui est le souvenir du détour qui a fait passer du doute à la croyance, je reviendrai sur ce point. Peut-on en effet encore parler de croyance lorsque celle-ci est totale. Prenons le témoignage des anthropologues : de même que le peuple Dangelats de la région des Grands lacs d'Afrique centrale (cité par Jean Pouillon) qui, dirions-nous, *croit* en une matière animée n'a pas à dire qu'il croit aux esprits puisque que ce monde constitue sa réalité, de même le rêveur n'a pas à dire qu'il croit à son rêve puisqu'il le vit. Il n'y a pas, pour celui qui rêve, de croyance du rêve – voilà qui justifie le titre de cet article – et pourtant le rêve a beaucoup à nous apprendre sur la croyance.

Une raison est donc que le rêve ne dispose pas de l'épreuve de réalité, même s'il peut rêver cette épreuve : je peux toucher la rose que j'y vois nous dit Freud (p. 82). C'est là un thème éternel de la littérature et peut-être encore plus du cinéma¹⁴. Buñuel a souvent eu recours à cette illusion : donner pour du réel ce qui s'avèrera être du rêve, sans que le spectateur dispose d'indices lui permettant de mettre en doute la réalité de ce qu'il voit, c'est-à-dire dépourvu, comme le rêveur, de l'épreuve de réalité. Dans *Le charme discret de la bourgeoisie* les rêves s'enchaînent et le scénario est lui-même sous l'emprise de la compulsion de répétition : le contenu de ce rêve serait *ils veulent dîner ensemble, mais il y a toujours quelque chose qui rend ce dîner impossible*, des erreurs de date, des quiproquos, des choses absurdes (au café : « nous n'avons plus de café, plus de thé non plus, ... »), des histoires de sexe ou de mort. Pour autant cette bourgeoisie se livre à des activités charmantes : trafic de drogue, tromperies mutuelles, mondanités ecclésiastiques et militaires (un passage fantastique sur la mort des parents d'un beau lieutenant), petits meurtres à la mitrailleuse. C'est une critique politique dans laquelle il s'agirait de montrer que la pratique de l'hypocrisie sociale bourgeoises permet que cette petite société de demi-bandits (diplomates trafiquants) mais entièrement bourgeois, sauve la face et garde ses conventions quels que soient les événements qui surviennent. Et, dans cette succession de dîners qui se terminent tous par des catastrophes surréalistes, ces événements ne manquent pas. La pensée du rêve, celle qui insiste dans la répétition du même scénario, qui ne lâche aucun des protagonistes, il faudrait connaître les associations du rêveur, de Buñuel pourquoi pas, pour avancer avec quelque assurance. On trouverait sans doute la culpabilité, le désir (désir de sexe et de révolution) et la mort. La scène la plus proche de la pensée du rêve est peut-être le passage où l'amant garde un instant auprès de lui son amante pour lui montrer son « *Schnibouck* ». « *Qu'est-ce que c'est que ce Schnibouck* » demande la femme quand ils se retrouvent seuls – « *Je ne sais pas* » lui répond-il. Le *Schnibouck* figure de façon énigmatique et ironique l'objet du désir.

13. Le début du paragraphe E, « Les particularités psychologiques du rêve », est consacré à la question de la croyance.

14. Pour cette même illusion dans le délire voir par exemple *Shutter Island* de Martin Scorsese.

Pourquoi avoir tant insisté dans ma présentation du processus du rêve sur cette opposition entre pensées du rêve et travail de pensée ? Parce que cette opposition permet d'éclairer ce qui est au cœur du mécanisme de la croyance. C'est avec la pensée de Peirce que ce lien va pouvoir s'explicitier. Les psychanalystes le connaissent pour son œuvre de linguiste et comme fondateur de la sémiologie, une œuvre découverte en France dans les années 70, au moment de la grande vague structuraliste, puisqu'il a été une référence pour Saussure. Mais son œuvre est très vaste et ne se réduit pas à ce seul domaine.

Les textes de Peirce sur la croyance sont tout à fait en dehors de ses travaux linguistiques, même si la question du sens reste un point de perspective commun. Ceux auxquels je vais faire référence sont extrêmement circonscrits mais fondamentaux et reconnus comme tels : il s'agit de « Comment se fixe la croyance » (article I) et « Comment rendre nos idées claires » (article II), réunis sous le titre de « Logique de la science ».

Pour suivre la pensée de Peirce, il faut se défaire de l'usage commun du terme de croyance qui, dans son acception habituelle, a pour paradigme le domaine religieux et le champ de l'irrationnel, c'est-à-dire le registre des croyances pour lesquelles « croire c'est croire à l'incroyable ». Dans l'acception qui est la sienne, ce sont toutes les formes de croyances, la version la plus extensive de l'idée de croyance, celle qui vaut pour tous les domaines de ce qui s'affirme comme connaissance ou savoir : *croire en quelque chose, c'est juger vrai ce à quoi je pense*. C'est tout l'éventail des croyances, tel qu'il apparaît dans le dialogue de *Dom Juan* entre la croyance craintive mais inébranlable du mendiant et le « *il ne croit qu'en deux et deux font quatre* » que lui oppose Sganarelle pour son maître.

Je retiens comme essentiel pour notre questionnement et en préalable à son exposé détaillé, le point central de sa thèse : l'énoncé principal qui revient comme un leitmotiv dans les deux textes, la croyance est un état de repos. C'est une métaphore économique que Peirce avance là : le repos étant l'absence de tout travail, l'absence de toute dépense d'énergie psychique. Au contraire le doute est une position instable dont il s'agit de sortir par un effort particulier. La poursuite de la vérité est un combat pour passer du doute à la croyance.

Cette formulation est une hypothèse qu'il faut évidemment rapprocher des formulations freudiennes de *L'Esquisse* : le principe d'inertie et sa déclinaison en principe de constance peuvent se dire en termes de tendance vers un état de repos.

Je reprendrai donc la définition que Peirce donne de la croyance, que je viens d'énoncer : *croire en quelque chose, c'est juger vrai ce à quoi je pense*. Il est remarquable que cette définition ne soumette pas le recours au mot *croyance* à d'autres préalables que celui du jugement personnel et ne fasse état d'aucun autre critère. Une telle définition englobe toutes les formes de croyance. Ainsi, dans ce premier temps, toute tentative de distinction radicale entre croyance et conviction devient caduque – la conviction n'est en effet qu'une modalité de croyance – et ces diverses modalités entrent toutes dans le champ sémantique couvert par le mot croyance. Peirce donne à ce terme une extension qui inclut les croyances rationnelles comme les croyances irrationnelles : on voit avec les exemples qu'il donne que les proclamations les plus fanatiques en font partie et tout aussi bien les affirmations qui concernent des énoncés scientifiques. Il s'agit donc de développer la théorie sur laquelle ouvre cet énoncé : « Nous pensons que chacune de nos croyances est vraie, et le dire est réellement une tautologie. »

Le couple doute/croyance est au cœur de la réflexion de Peirce. Il avance sur ce point en s'appuyant sur une véritable phénoménologie de la croyance et du doute. Ce n'est pas d'un point de vue logique qu'il se place mais bien d'un point de vue existentiel. Le doute s'accompagne d'un état particulier, très différent de celui qui va avec la croyance. En mettant fin au doute, la croyance met fin également à un état de malaise intérieur. « Le doute est un état de malaise et de mécontentement dont on s'efforce de sortir pour atteindre l'état de croyance. Celui-ci est un état de calme et de satisfaction qu'on ne veut pas abandonner ni changer pour adopter une autre croyance »¹⁵. (L'ombre d'un doute qui souvent accompagne les croyances et qui est souvent appelée

15. Chap. III de l'article I.

est la trace de ce cheminement, je l'ai déjà évoqué). Mais une fois atteint, cet état va donc s'efforcer de perdurer : « on s'attache avec ténacité non seulement à croire, mais à croire précisément ce qu'on croit »¹⁶. C'est là une remarque notable, sous son aspect tautologique : il y a, pourrait-on dire, un bénéfice d'antériorité qui est lié au mécanisme même du phénomène de croyance, une priorité pour défendre l'état de repos atteint. Ajoutons que, ayant ainsi mis fin au doute, la croyance a aussi pour conséquence la possibilité de l'action, que le doute ne permet pas¹⁷.

Pour Peirce la pensée est excitée¹⁸ par le doute qui agit comme un aiguillon, une irritation dit-il – et la pensée ainsi mise en route est une action psychique –, mais cette pensée cesse quand on atteint la croyance¹⁹. Il donne aussitôt à sa proposition une extension remarquable : « Produire la croyance est donc la seule fonction de la pensée »²⁰. C'est là le point important qui permet de penser de façon univoque le mécanisme en jeu dans ce qui conduit à la croyance. En effet, si l'on convient facilement que la croyance met fin à un état de conflit de pensée et procure donc un apaisement, Peirce opère un véritable saut en faisant de ce mouvement *le principe même de la pensée*. La production de croyance n'est donc pas un épiphénomène du fonctionnement général de la pensée, il en est le moteur au point que, dès lors que la croyance est là, il n'y a plus d'activité de pensée. « La pensée en activité ne poursuit d'autre but que le repos de la pensée ; tout ce qui ne touche point à la croyance ne fait point partie de la pensée proprement dite »²¹.

Que la pensée soit *recherche de la croyance afin de mettre fin à un état de doute* est non seulement convainquant sur le plan logique, c'est aussi une proposition d'une extrême simplicité. C'est aussi l'expression de l'expérience de chacun. J.-B. Pontalis ne dit pas autre chose lorsqu'il parle d'un « appareil de croyance » dont « le trait le plus manifeste... est qu'il vient se substituer au travail de la pensée »²². Que l'on se rappelle aussi « le trouble de penser et la peine de vivre » de Tocqueville. La proposition de Peirce permet surtout de donner des éléments de réponse à la question lancinante reprise par tant d'auteurs sur l'emprise de la croyance²³. Quand Castoriadis récuse l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'homme est un animal qui désire le savoir, c'est pour donner toute sa place à la tyrannie de la croyance. « C'est faux, dit-il, l'homme n'est pas un animal qui désire le savoir. L'homme est un animal qui désire la croyance, qui désire la certitude d'une croyance, d'où l'emprise des religions, d'où l'emprise des idéologies politiques ». Peirce introduit là une observation psychologique essentielle, qui n'est autre qu'une hypothèse sur l'économie et la dynamique psychique. C'est là où vient s'arrimer le schéma de *L'Esquisse* sur le fonctionnement de la pensée que j'ai appelé dans le détail.

Ayant posé ces principes, reste pour Peirce à expliquer comment ceux-ci sont mis en jeu. Comment se fixe la croyance ? Telle est la question à laquelle est consacrée l'essentiel de son premier article. Le verbe *se fixer* est là décisif. Là encore je reviendrai sur ce terme car ce n'est pas un hasard si l'on rencontre ici la notion de fixation qui n'est pas sans rapport avec ce que nous connaissons des fixations comme élément central de toute construction psychique.

Il y a des croyances spontanées, d'autres très élaborées mais ce que Peirce va s'efforcer de comprendre, c'est comment, dans leur diversité, elles peuvent s'installer et établir leur empire. Il identifie alors quatre catégories

16. *Ibid.*

17. Repos de la pensée, bien sûr, qui permet l'action, au contraire du doute. Et la dépense énergétique que l'action permet est la conséquence de la situation de croyance, ce que Freud et Peirce soulignent de la même façon.

18. La pensée est une action : « J'ai cru pouvoir appeler l'état de croyance la pensée au repos, bien que la pensée soit essentiellement une action. » (Chap. II de l'article II).

19. Peirce résume sa découverte ainsi « Nous avons reconnu que la pensée est excitée à l'action par l'irritation du doute, et cesse quand on atteint la croyance ».

20. Début du chapitre II de l'article II.

21. Chap. II de l'article II.

22. Pontalis J.-B., « Se fier à ... sans croire en... », *NRP*, n° 18, 1978, p. 9.

23. Kristeva J., *Cet Incroyable besoin de croire*, Bayard, 2007.

entre lesquelles toutes les croyances se répartissent mais des catégories dont les frontières sont très poreuses et qui conservent un certain continuum. Il répond alors à la question posée par le titre : ce qui fixe une croyance n'est pas sa vérité mais ce qui va concourir à son inscription. Dans les termes de *L'Esquisse*, on parlerait de fraying. Celle-ci est obtenue de quatre façons.

La première relève du point de vue de l'individu : elle met en jeu l'habitude, la persévérance, l'obstination, plus généralement la passivité. Elle est la plus primitive, la plus proche pourrions-nous dire, du processus primaire mais c'est aussi le plus répandu et la plus efficace : il nomme ce registre *la ténacité*, i.e. ce à quoi je tiens ou plutôt ce qui me tient. Dans ce régime l'individu aura tendance à écarter sans plus y prêter attention tout ce qui pourrait le détourner de la croyance qu'il a. Ici se rencontre ce qui vient avec la transmission et la tradition : je crois ce qui m'a été transmis comme croyance. Les croyances religieuses entrent dans ce registre. C'est le domaine de l'enfant²⁴. C'est aussi la forme de croyance suscitée par les gourous, les meneurs d'homme en tous genres. Peirce souligne son efficacité en matière de résultat mais elle fait des hommes des esclaves (il aurait sans doute, aujourd'hui, ajouté la publicité et la télévision. Pensons à l'usage qu'Edward Bernays, le double neveu de Freud, l'inventeur de la publicité moderne, a fait de ce registre avec *Propaganda* et *La fabrique du consentement* : la publicité qui fait jouer des ressorts *inconscients* de l'individu et des foules).

La seconde se situe au niveau du collectif : mise en œuvre de l'*autorité*, voire de la violence. On passe là du point de vue de l'individu à celui de la foule, de la masse. La volonté de l'État substituée à celle de l'individu. C'est le projet de certains groupes, le projet des nations et, de la façon la plus brutale et la plus nue, celui des dictatures. Elle joue en matière religieuse comme en matière politique puisque qu'elle permet de maintenir les doctrines orthodoxes présentes à l'esprit des peuples²⁵. C'est à la violence des pouvoirs, à la poursuite des dissidents, à l'éducation des esprits, à l'endoctrinement qu'est ici dévolue la tâche de fixer la croyance.

La troisième, qu'il appelle la croyance « *a priori* » (et que pour ma part je comprends mieux en l'appelant croyance spéculative) parce qu'elle établit ses vérités par un pur jeu de pensée et sans passer par la vérification expérimentale, est donnée comme un progrès mais n'est pourtant pas traitée par Peirce avec beaucoup d'égards. Elle est tout de même « bien plus intelligente et bien plus respectable » que les deux précédentes. Elle permet que par la confrontation des esprits se constituent et se développent « graduellement des croyances en harmonie avec les choses naturelles ». C'est le domaine particulièrement de la philosophie métaphysique. Descartes est alors son premier interlocuteur ne serait-ce que parce que celui-ci a également mis la pratique du doute au fondement de sa réflexion. Mais Peirce va en renverser la problématique²⁶. Rien de plus opposé à sa conception que l'idée que l'on trouverait au fond de soi une pensée qui pourrait fonder une vérité. Il ne s'agit pas de trouver en soi des idées claires – opération qui ne peut être que l'occasion d'illusions – mais de les produire. Il règle donc son compte à Descartes en des termes cinglants : « La théorie tant admirée des idées claires et des idées distinctes, ce joyau de la logique, est peut-être assez jolie, mais il est grand temps de reléguer au musée des curiosités cet antique bijou »²⁷.

Enfin, dans cette catégorisation qui ne s'embarrasse pas de compromis, la place est dégagée pour la quatrième catégorie, la *scientifique*, qui surmonte les trois précédentes : elle concerne « des réalités dont les caractères sont absolument indépendants des idées que nous pouvons en avoir ». Le domaine de la science est celui qui fournit les croyances dans lesquelles on peut avoir la confiance la plus grande car, écrit-il, « L'investigation scientifique a obtenu les plus merveilleux succès, quand il s'est agi de fixer les opinions. » Peirce devient

24. « C'est chose terrible à voir, comment une seule idée confuse, une simple formule sans signification, couvant dans une jeune tête, peut quelquefois, comme une substance inerte obstruant une artère, arrêter l'alimentation cérébrale et condamner la victime à dépérir dans la plénitude de son intelligence, au sein de l'abondance intellectuelle. » (Chap. II de l'article II).

25. Chap. V de l'article I.

26. Chap. I de l'article II.

27. *Ibid.*

lyrique²⁸ dès lors qu'il parle de la science, convaincu qu'il est que la recherche de la vérité va de façon inéluctable, quels qu'en soient les écueils, converger vers le même point, puisque la vérité est une.

On pourra, certes, trouver cet enthousiasme pour la science réducteur – Peirce s'inscrit avec William James parmi les fondateurs du Pragmatisme qui n'est pas une référence très familière ni très appréciée dans les contrées²⁹ philosophiques que nous fréquentons habituellement –, mais ce n'est pas ici la discussion que je veux engager qui dépasserait l'objet de ma réflexion. Pourquoi la théorie de Peirce me paraît-elle prodigieusement intéressante ? Pour les deux avancées qu'elle permet sur la compréhension du phénomène si extraordinaire de la croyance, deux avancées – sur sa définition d'une part, sur son mécanisme d'autre part –, que vous avez saisies dans mon parcours et que je rappelle.

C'est d'abord parce que la catégorisation qu'il propose met fin à une impasse sur la définition même de la croyance et permet une approche sur un processus dans toute sa généralité. En proposant ce continuum qui va de la croyance commune à la science, il permet d'échapper à ce paradoxe qui, lorsqu'on veut aller au principe des choses, même au sein des procédures de vérité les plus sophistiquées, voit réapparaître la croyance (c'est la leçon des difficultés auxquelles s'est heurté le groupe de Vienne avec le positivisme logique).

C'est ensuite parce que les convergences qui ont permis de rapprocher sa thèse des hypothèses de Freud autour du rêve – que j'ai rappelées –, apportent une réponse cohérente à la question initiale « Qu'est-ce que la croyance ? »³⁰ par des voies complètement différentes et indépendantes l'une de l'autre, se dessine un mécanisme. Cette réponse était incluse dans le texte de *L'Esquisse* mais les propositions de Peirce permettent de la dégager et de la mettre en valeur.

Mais, évidemment Peirce n'est pas psychanalyste. Il manque à son approche, la référence au désir et la notion de transfert. Nous entendons bien, en ayant en tête par exemple *Psychologie des masses et analyse du moi*³¹, la recomposition que nous aurions à faire du tableau général qu'il propose, qui tiendrait compte et de la dimension du désir et de la prise en compte du transfert. Mais cela n'affecterait pas ce qui me semble être un apport précieux dans son approche : que le mécanisme de la croyance, fondamentalement, est un court-circuit – gardons ce terme – économique analogue à celui que nous connaissons avec le principe d'inertie et son avatar dans la théorie freudienne, la pulsion de mort, et que ce court-circuit génère une fixation, analogue à ce que peut rencontrer toute pulsion dans son destin. Le circuit court, celui qui apporte le repos est fondamentalement celui qui est tracé par les frayages où se sont inscrites les voies du désir et du transfert. Ce qui joue alors dans le domaine cognitif ne met pas en jeu des principes différents de ceux qui ont été mis en évidence par Freud au niveau inconscient.

Je voudrais conclure en soulignant ces ouvertures. Ce que Peirce décrit c'est, en termes freudiens, le processus secondaire infiltré par le processus primaire, celui-là même que nous avons rencontré avec l'IR. Ce qui s'inscrit comme trajet de satisfaction, ce sont d'abord les voies de la sexualité infantile et la répétition transférentielle. Le travail de pensée, pour rompre avec la croyance est en butte aux voies empruntées par le transfert et les inscriptions inconscientes et c'est ainsi que la croyance s'installe malgré le jugement de la réalité. On touche là à ce que Daniel Widlöcher a désigné comme « l'irréductibilité de l'inconscient » : parlant de la croyance religieuse – mais le champ de la croyance qu'il examine va bien au-delà puisque cet article s'intitule « Croire en l'inconscient » – il souligne qu'elle est irréductible « parce que les conditions de sa production sont toujours présentes dans l'inconscient »³².

28. Second article de « La logique de la science ».

29. Tiercelin C., « C. S. Peirce et le pragmatisme, Introduction », *C. S. Peirce et le pragmatisme* [en ligne], Collège de France, 2013 (généré le 03 janvier 2017). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/cdf/1992>. ISBN : 9782722601901. DOI : 10.4000/books.cdf.1992.

30. À savoir, l'examen du principe d'inertie (le retour à zéro) ; les boucles associatives qui imposent un travail, le détour de l'éconduction de l'énergie ; la notion de frayage avec l'établissement de circuits neuroniques privilégiés.

31. Freud S. (1921), « Psychologie des masses et analyse du moi », *OCF XVI*, PUF.

32. Widlöcher D., « Croire en l'inconscient », *NRP*, n° 48, 1993, p. 101, repris dans *Annuel de l'APF, La conviction*.

Je prendrai comme explicitation de cette insistance de la croyance le « je sais bien mais quand même » de Mannoni. C'est en effet le domaine de la croyance qu'Octave Mannoni explore avec ce texte car s'il prend comme paradigme de sa démonstration le cas du fétichiste, c'est la question de la croyance qui est le sujet de son travail et annoncé comme tel dès la première ligne. Le champ de la *Verleugnung* est infiniment plus vaste que celui du seul fétichisme et il souligne lui-même que le JSBMQM se présente continuellement dans les séances d'analyse³³.

À partir des différents exemples qu'il prend, ce qui est mis en valeur est la résistance de la croyance et la difficulté à abandonner une croyance qu'on a pu avoir un jour, qu'il expose en croisant des points de vue cliniques et anthropologiques. Il rapproche le désaveu, théorie freudienne du fétiche, d'un « je sais bien mais quand même » qu'il retrouve dans la structure particulière des croyances rituelles (dans les masques des Kacinas en l'occurrence). D'une façon assez régulière sinon constante, ces croyances ne sont pas prises par les peuples qui les professent au premier degré mais au second degré dans un semblable « je sais bien mais quand même » grâce à quoi l'essentiel de la croyance est sauvé. Mannoni développe aussi l'exemple de Casanova que je reprendrai en quelques lignes car il permet de différencier ce qui relève de la simple perversion et de ce je-sais-bien-mais-quand-même. Casanova n'est pas dans la croyance – il est même prétendument incroyant –, mais dans l'imposture car il s'agit pour lui de jouer des rôles. Mais après qu'il ait construit tout un scénario pour abuser une jeune paysanne, les choses basculent quand un orage inattendu éclate et le terrorise : le « je sais bien mais quand même » entre en jeu et il se laisse déborder par plus fort que lui, les peurs archaïques d'un orage, figure du grand Autre. Tel est pris qui croyait prendre.

Combien de fois dans les cures, lorsque la vie apporte un malheur particulier, voit-on réapparaître les croyances infantiles : « Pourquoi cela m'arrive à moi ? » et surtout « Quelle injustice ! » La croyance en dieu fait sa réapparition sous la forme à peine déguisée de la dénonciation du maître du destin. Et ce qui semblait être aussi solidement construit avec le jugement de réalité s'évanouit et apparaît le socle sur lequel reste appuyé le fonctionnement psychique.

Et l'on pourrait aussi poursuivre la réflexion du côté de l'hallucination et du délire. Quand Freud reprend en 1915 dans « Complément métapsychologique à la doctrine du rêve » le mécanisme de l'hallucinatoire, il prend comme exemple la psychose hallucinatoire de désir et l'*amentia*. Il a, à l'époque, déjà évoqué ce glissement entre rêve et délire dont *Gradiva* (1907) donne un bel exemple littéraire et que l'on observe souvent comme clinicien dans la pratique : la multiplication, chez un patient, de rêves envahissants autour d'une thématique délirante annonce l'éclosion prochaine d'un délire. C'est là une observation classique. Et ce que le rêve nous apprend de la croyance, le délire peut le faire tout autant : le délire est une forme de guérison, mais précisément cette guérison est ce qui fait passer de la désorganisation à la reconstruction, mouvement dans lequel on reconnaît le passage du doute, ce moment extrêmement angoissant qu'on appelle l'expérience délirante primaire, à la certitude, le délire organisé qui, comme le rêve, ne connaît plus le doute : expérience de croyance sans faille, triomphe du processus primaire.

Je conclurai en quelques mots. L'enjeu, dès lors que l'on veut comprendre quelque chose au phénomène extraordinaire de la croyance, est de ne pas se laisser fasciner par ses objets dans leur infinie diversité, comme on peut se faire happer par les images du rêve et parfois par celles du délire. On en connaît la difficulté quand sur le divan se pose la question de la déconstruction d'une croyance, un travail qui est au cœur de toute analyse.

Il s'est agi ici de réfléchir non sur les *figures particulières* de la croyance ou ses *réalisations historiques* spectaculaires, mais sur le fonctionnement de tout individu. C'est la ligne que je me suis efforcé de tenir, avec la *conviction* que ce détour par la scène du rêve confrontée aux propositions radicales de Peirce apporte quelques lumières sur le mécanisme de la croyance, dans sa dimension inéluctable et son énigmatique nécessité.

33. Mannoni O., *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Seuil, 1969, p. 20.

Discussion de Patrick Merot

Leopoldo Bleger

Merci cher Patrick, pour l'ampleur de ton texte qui mériterait une longue discussion. Je prendrai assez au pied de la lettre ta remarque initiale qu'il s'agit d'un *work in progress*. Ma discussion aussi sera un *work in progress*. En effet, tu nous as parlé dans une réunion interne à l'APF de la croyance et de ton appui sur Peirce mais bien sûr, ici, confronté au rêve et au modèle freudien du rêve, tu donnes à Peirce une tout autre perspective. Ton texte invite certainement à discuter beaucoup de choses, quelques points qui restent, pour moi, plus ou moins énigmatiques, notamment l'articulation entre la première et la deuxième partie. Mais j'y reviendrai, je vais me limiter à deux questions.

Avec la citation de Nicolas Grimaldi qui te sert, me semble-t-il, de point d'appui pour donner le titre de ta conférence, tu démarres fort ! Un titre énigmatique mais je suppose que tu nous provoques à dessein, pour nous réveiller. Si je suis d'accord sur le fait qu'on s'obnubile par rapport au rêve (c'est une façon d'entendre la citation de Grimaldi), peut-on vraiment dire qu'il n'y a pas d'ailleurs au rêve ? La seconde partie de la citation revient sur des rails plus traditionnels : la croyance nous aveugle, dans le rêve comme dans la vie.

Pour toi, la croyance du rêve est tellement absolue qu'elle ne se donne à aucun moment comme croyance. C'est peut-être comme ça que tu lis la phrase de Grimaldi qui t'inspire le titre de ton texte. Tu écris : « Peut-on parler de croyance lorsque celle-ci est totale ? »

S'il n'y a pas de croyance du rêve, alors c'est par comparaison à l'accès à la réalité qui, selon Freud (et Kant), est aussi inconnaissable. Mais une chose est de croire et une autre de se défaire de l'illusion d'un accès à la réalité.

Si l'on peut espérer d'une cure analytique une certaine liberté, ne serait-ce qu'une marge de liberté par rapport aux contraintes de la réalité psychique, du désir qui nous commande, on peut également espérer que cette marge de liberté se manifeste aussi dans un accès moins problématique à la réalité du monde, que nos yeux soient un peu moins obnubilés face à la réalité. Mais je le rappelais tout à l'heure, pour Freud, en bon kantien, l'accès à la réalité du monde n'est pas moins difficile que l'accès à la réalité psychique.

Je pense que tu poses le problème avec force lorsque tu relèves que le rêve, contrairement à ce que l'on croit parfois, est un circuit court (parfois même court-circuit), la pensée étant un circuit long. Pour moi, c'est un point clé.

Processus primaire et processus secondaire : bien qu'unis, tout les sépare. La pensée rêvante de Pontalis pourrait être ce que Freud affirmait du rêve et que tu mentionnes : un bout de pensée, donc de processus secondaire, qui tombe sous le coup du processus primaire¹. Un morceau de pensée défaire ou plutôt déconstruite. C'est donc la force du rêve de soumettre les pensées à un autre processus que celui qui les a fait naître.

Peirce écrit, je le cite d'après tes propres citations, que « la pensée est excitée à l'action par l'irritation du doute et cesse quand on atteint la croyance ». Du coup, il a pu écrire que « produire la croyance est donc la seule fonction de la pensée ». Ce serait, écris-tu, le principe même de la pensée (p. 10). C'est là que le désaccord avec Peirce est majeur.

Selon Peirce, la pensée en activité n'aurait pas d'autre but que le repos de la pensée. Pour Freud, comme tu le montres bien dans la première partie de ton texte, la pensée est un détour animé par le circuit court du désir,

1. Freud S., « L'interprétation du rêve », *OCP IV*, PUF, p. 658.

c'est un temps second, qui lie indéfectiblement le désir et la pensée, ou si l'on veut, qui lie le penser à la pulsionnalité.

Pour toi, la définition de Peirce (« croire en quelque chose, c'est juger vrai ce à quoi je pense ») rend caduque toute tentative de distinction *radicale* entre croyance et conviction (c'est moi qui souligne). Pourtant, si on se fie à l'usage de la langue, lorsqu'on dit « je crois que », le doute y est déjà. Très différent du sentiment porté par le « je suis convaincu que », même si par ailleurs on peut s'interroger sur cette conviction.

Tu trouves cette théorisation « prodigieusement intéressante », parce que la catégorisation qu'il propose est un *continuum* qui va de la croyance commune à la science.

Du côté de la psychanalyse, on pourrait tomber d'accord sur le principe : sur tous les terrains, intellectuel ou affectif, le *continuum* entre le normal et le pathologique est un postulat capital de la psychanalyse, un des éléments fondateurs de notre clinique.

Or, dans le dialogue et la comparaison que Freud pose entre science et religion, il y a quand même pour lui un saut qualitatif. On se rappelle le dernier paragraphe de *L'avenir d'une illusion* : « Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous pourrions recevoir d'ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner »². C'est une vision nettement moins idéalisée de la science qui apparaît à Freud, très loin d'un absolu. Autrement dit, un scientifique peut parfaitement avoir une croyance en la science mais alors, il est sur un autre registre que celui du travail scientifique, modeste et laborieux travail, circuit long.

La difficulté du modèle de Peirce est donc qu'il laisse de côté rien de moins que le fond pulsionnel de la pensée. Pensée et désir s'abreuvent à la même source ou plutôt la pensée, selon Freud, prend sa source au même circuit que le désir dont il ne s'affranchit que partiellement. Comme le montre si bien l'érotisation de la pensée par exemple.

L'autre difficulté est celle de l'objet. Tu dis que l'avantage du modèle de Peirce est qu'il se centre sur les mécanismes, non sur l'objet de la croyance. Or, justement, dans la naissance de la croyance, si l'on prend comme point de départ l'expérience de satisfaction, l'objet y est, j'utilise le terme à dessein, consubstantiel. Quand bien même la pulsion peut changer d'objet, la force et la marque de l'objet primaire semblent des enjeux majeurs de toute clinique.

Pour moi, cher Patrick, ne pas maintenir une distinction entre croyance et conviction pose problème. La traversée de la cure peut aboutir à une certaine conviction. Car c'est l'expérience du transfert, dans sa force actuelle mais aussi dans son erreur de destinataire, qui produit un effet de conviction. La conviction est un effet de la traversée³. Mais bien sûr, la distinction entre croyance et conviction n'est pas chose facile.

On sent que tu tentes de trouver un autre modèle que celui de Freud et cela me pousse à te demander : qu'est-ce qui te pose problème dans celui-ci ? Difficile, en effet, de ne pas se poser la question de ce qui ne te convient pas dans le modèle de Freud. Bien sûr, il est intéressant de se confronter à d'autres modèles mais c'est ton insistance sur Peirce que je voudrais interroger.

Je pensais à la journée ouverte de janvier 2014 sur la conviction où certains aspects de ta problématique ont été abordés. C'était sous la présidence d'un certain... Patrick Merot. Un certain Claude Barazer était à l'époque le Secrétaire scientifique⁴.

La croyance qui, selon Peirce, se fixe. Un jour j'avais laissé entrouverte la fenêtre à côté de l'interphone. Lorsqu'on sonnait en bas, on entendait dans la petite cour la sonnerie de l'interphone en haut. En un instant,

2. Freud S., *OCF* XVIII, p. 197.

3. Beetschen A., « De la conviction dans la situation analytique », *Revue Belge de Psychanalyse*, 2014, vol. 65, p. 131.

4. Je pourrais rappeler aussi la deuxième partie du dernier chapitre de *Psychopathologie de la vie quotidienne* où Freud aborde la question de la croyance et de la superstition. Peut-être que la généalogie de la croyance, qui s'entremêle avec l'animisme et la toute-puissance, serait une manière de la distinguer d'avec la conviction.

mon patient a pensé que cela voulait dire que j'allais enregistrer la séance, que je voulais m'en servir pour lui causer un tort. Et il a ajouté cette phrase que je trouve très exacte et qui évoque celle d'Octave Mannoni : « Je ne peux pas dire que j'y crois, je ne peux pas dire que je n'y crois pas ».

Je dirais que nous en sommes tous là, dans ce vacillement, sans pouvoir vraiment nous fixer.

Les possibles de l'expérience et du récit oniriques. Une perspective anthropologique en milieux autochtones

Sylvie Poirier, département d'anthropologie, Université Laval (Québec)

Afin de mieux comprendre la nature des relations que les peuples autochtones, d'hier et d'aujourd'hui, engagent avec le rêve, avec l'expérience, l'action et le récit oniriques, je me propose d'interroger à la fois les notions de la personne et les théories oniriques locales. Ces deux aspects me permettront à leur tour d'identifier certains principes ontologiques et épistémologiques locaux et d'explorer les liens qu'ils tissent entre rêve, (inter)subjectivité et corporéité. Pour ce faire, je puiserai aux travaux d'anthropologues ayant conduit des recherches, entre autres, auprès des Aborigènes australiens et des peuples autochtones des Amériques. Les anthropologues ont démontré comment le rêve, dans ces mondes autochtones, loin de se limiter à une seule expérience psychique, est conçu et vécu comme un transport, un acte de rencontre, un lieu de communication, de savoir, de pouvoir et de créativité. Le rêve devient dès lors une expérience et un espace-temps qui ouvrent sur de multiples possibles. Selon leur teneur, les récits oniriques sont racontés et partagés collectivement soit au quotidien, en famille ou en groupe plus large, soit dans un cadre rituel. Dans ces sociétés autrefois de tradition orale, les rêves constituent encore aujourd'hui des bassins inépuisables de récits partagés susceptibles d'informer non pas seulement sur le rêveur mais plus largement sur l'état du monde. Ce partage permet aussi de soumettre l'expérience vécue du rêve à l'interprétation collective. Plus souvent qu'autrement, celle-ci est ouverte et vise rarement à une finalité. Les autochtones misent sur l'exceptionnelle qualité relationnelle du rêve et travaillent avec celle-ci afin d'habiter le monde.

Explorer les chemins du rêve est toujours en soi une aventure, une aventure qui nous conduit sur des chemins inédits et qui ouvre sur des horizons souvent insoupçonnés et inimaginés. L'anthropologie du rêve et la psychanalyse se rejoignent sur ce point – soit explorer l'inédit du domaine onirique – bien qu'elles empruntent des chemins différents. Par le biais du rêve, voilà deux disciplines qui, à plusieurs égards et pour reprendre l'expression de l'anthropologue brésilien Viveiros de Castro¹, nous invitent « à débusquer l'impensé de notre pensée » (2009). En d'autres termes, à sortir de notre zone de confort, du moins sur le plan conceptuel. Je vous avoue, très humblement, que je suis une néophyte face au langage et aux pratiques de la psychanalyse ; c'est une discipline que je n'ai jamais côtoyée. C'est donc avec une perspective anthropologique et dans l'optique d'engager un dialogue avec la psychanalyse, que je vais exposer brièvement comment d'autres mondes, en l'occurrence les mondes autochtones, travaillent avec le rêve, au quotidien, et sur un plan tant individuel que collectif.

Qu'est-ce que le rêve ? Qu'est-ce que l'expérience onirique ? Qu'est-ce que l'action onirique ? À ces questions, il semble qu'il y ait autant de réponses que de sociétés. En effet, il n'existe pas de sociétés, de groupes humains qui n'ait pas élaboré une théorie sur l'expérience et l'activité oniriques. Quoiqu'à des degrés divers, toutes les cultures ont toujours misé sur les potentialités du rêve ; pourquoi d'ailleurs s'en seraient-elles privées considérant que de telles potentialités sont à portée de main ou devrais-je dire à portée de corps ? Pour l'anthropologue, l'objectif est de considérer, sérieusement et à leur juste valeur, chacune de ces théories oniriques locales, de tenter de les comprendre à partir des systèmes conceptuels, des cosmologies et des principes ontologiques et épistémologiques locaux, à partir aussi des conceptions locales de la personne. En effet, en amont de tout récit onirique, n'y a-t-il pas le rêve lui-même, soit l'expérience onirique – ce à quoi ni l'anthropologue, ni le

1. Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, PUF, 2009, pp. 159-169.

psychanalyste n'ont accès si ce n'est par le biais du récit du rêveur ? Or, autant le rêve lui-même que son récit et éventuellement son interprétation sont intimement liés aux théories oniriques locales au sein desquelles le rêveur a été socialisé et ce dès l'enfance.

Le rêve est toujours une expérience et un récit socialement et culturellement informés. Ainsi, pour l'analyse de ce que l'on pourrait appeler un système culturel du rêve, je propose d'identifier cinq moments :

1. les théories oniriques locales (étroitement liées aux conceptions de la personne, aux cosmologies et principes ontologiques et épistémologiques locaux) ;
2. le processus d'apprentissage du domaine onirique (comment l'enfant sera socialisé et sensibilisé face à l'activité et au récit oniriques) ;
3. les modes de partage du récit onirique (quand, où, comment, avec qui partager ses rêves), comme événement narratif ;
4. les typologies oniriques et les modalités locales de l'interprétation onirique ;
5. et enfin le potentiel révélateur/innovateur/créateur souvent associé au rêve². C'est dire que l'interprétation du rêve est en fait le dernier moment de la mise en œuvre sociale du rêve. Interroger les modalités locales d'interprétation des rêves exige d'interroger et de mieux comprendre au préalable les autres dimensions d'un système culturel du rêve.

Pour cette brève exploration au sein des systèmes culturels et des théories oniriques autochtones, je m'appuierai sur mes séjours et mes travaux auprès des aborigènes Australiens (les Kukatja du désert occidental) et sur ceux d'anthropologues travaillant auprès des peuples autochtones des Amériques. J'utiliserai beaucoup les termes « action ou expérience onirique » pour souligner que dans les mondes autochtones, le rêve ne se conçoit pas comme une « imagerie visuelle » relevant d'une activité psychique mais comme une action qui engage la personne tout entière dans sa relation à quelque chose qui lui est extérieur. Dans une perspective anthropologique, il s'agit donc de considérer les liens étroits que certaines sociétés associent entre action onirique, production de la personne, relations de parenté et plus largement relations sociales, incluant les relations avec le monde des ancêtres et des esprits, ainsi que les liens entre corporéité, sensorialité et affect (sur ce dernier point j'entrevois une correspondance avec la psychanalyse).

Dans ces mondes autochtones, depuis toujours et encore aujourd'hui, les rêves et l'espace-temps onirique plus largement occupent une place primordiale au quotidien, dans les relations sociales et dans la sphère rituelle. Les rêves relèvent d'ailleurs davantage de la sphère publique que privée – dans la mesure où une telle distinction n'y a pas vraiment cours. L'action onirique y est conçue comme un espace-temps privilégié pour entrer en relation et en communication avec les non-humains, comme agents agissants au sein d'un monde, d'un cosmos. Par non-humain ou autre-qu'humain (à défaut d'un meilleur terme), j'entends tout ce qui existe et qui compose un monde, par exemple les animaux, les plantes, les montagnes, les rivières et les lieux du territoire, mais aussi les entités agissantes comme les ancêtres, les esprits des défunts et autres types d'esprits et de divinités qui participent activement au dépliement et au devenir du monde, du cosmos.

Dans une perspective anthropologique, le rêve devient une « voie royale » pour interroger et penser la différence (ontologique et culturelle) et l'altérité. Pour cela, encore faut-il que l'anthropologue prenne au sérieux ce que l'autre dit de son monde. C'est là un des défis de l'anthropologue. C'est dire que dès lors où nous côtoyons les mondes autochtones et leurs conceptions du rêve, nous devons nous prémunir contre une fâcheuse tendance des sciences et de la pensée occidentales, soit celle d'aborder ces autres modes de pensée, autres modes d'être-au-monde comme des systèmes de croyances. Dans l'histoire de la discipline anthropologique, ainsi que dans l'histoire des relations de l'Occident moderne avec les mondes autochtones et non-modernes, nous avons trop souvent eu la fâcheuse habitude de réduire leur système de pensée et leurs théories sur l'être, sur le monde

2. Poirier S., « La mise en œuvre sociale du rêve. Un exemple australien », *Anthropologie et sociétés*, 18 (2), pp. 105-119, 1994.

(et sur le rêve) à de simples « croyances » – en opposition aux « savoirs », ou pire aux Vérités universelles de l'Occident moderne. Brunon Latour écrit d'ailleurs dans son essai intitulé *Sur le culte moderne des dieux faitiches* : « Les modernes croient en la croyance pour comprendre les autres »³ Pour nous sortir donc de cette fâcheuse tendance, l'anthropologie ontologique nous offre des pistes de réflexion très porteuses et prometteuses.

L'anthropologie ontologique a, en effet, ouvert des avenues conceptuelles et méthodologiques novatrices afin de considérer sérieusement et à leur juste valeur d'autres manières d'être humain, d'autres pratiques de sens, d'autres théories et concepts que des groupes humains ont élaborés afin de signifier le réel, le cosmos, les relations entre l'humain et le non-humain ou encore l'expérience et l'action oniriques. L'anthropologie ontologique aura contribué à ébranler les présupposés au fondement de la pensée moderne occidentale et des savoirs anthropologiques que sont ceux d'une universalité naturelle et des césures ontologiques entre nature/culture, corps/esprit, objet/sujet, animalité/humanité, réalité matérielle/représentation mentale. En reconnaissant, avec Philippe Descola⁴, que l'ontologie naturaliste des modernes est la chose du monde la moins bien partagée et en réinsérant le non-humain dans les mondes de la vie, les ontologies et les cosmologies non modernes ont acquis, avec le tournant ontologique, une nouvelle légitimité et raison d'être, en leurs propres termes.

L'anthropologie ontologique aura ainsi permis de renouveler notre appréhension de la différence, de l'altérité et de la multiplicité. Alors que le projet de l'anthropologie a surtout été de comprendre et de traduire la pluralité des visions du monde ou, exprimé autrement, de traduire la diversité culturelle sur fond d'universalité naturelle, le tournant ontologique nous invite plutôt à considérer la pluralité des mondes. Il va sans dire que la pratique de traduction s'en trouve transformée. En effet, il ne s'agit plus de produire de l'équivalence à partir de la différence mais de produire de la différence à partir de l'incommensurabilité⁵. Et cela s'applique aussi au rêve. Avec ce souci pour l'ontologie, ces autres théories de l'existence humaine et non-humaine ne peuvent plus être simplement « neutralisées », voire délégitimées, en les conceptualisant en tant que « croyance », mais nous invitent plutôt à repenser les concepts au fondement des sciences sociales et humaines et des théories anthropologiques, comme ceux de personne (humaine et non-humaine), d'échange, de pouvoir, d'agentivité ou de travail⁶ et à porter une attention particulière aux concepts locaux. L'ontologie devient en quelque sorte un outil heuristique pour penser autrement⁷.

Pour rendre compte des mondes autochtones, les anthropologues parlent tantôt d'ontologies animistes, tantôt d'ontologies relationnelles. C'est ce dernier concept que je retiens dans mes travaux⁸. Au contraire de l'ontologie naturaliste de la modernité occidentale qui tend à instaurer des divisions absolues, l'ontologie relationnelle des mondes autochtones place la relationalité au cœur de la dynamique de tout ce qui existe, comme une valeur incorporée, tant et si bien que les relations (entre les humains et entre ceux-ci et les existants non-humains) n'y sont pas conçues comme de simples représentations ayant une valeur symbolique, elles possèdent leur propre réalité – elles sont des principes existentiels agissants, constitutives de tout ce qui est. L'être, soit-il humain ou non-humain, est par définition relationnel. Cette conception, comme nous le verrons, a bien entendu une incidence importante sur la manière dont le rêve est conçu, vécu et interprété.

Je m'appuie donc sur mes travaux auprès des aborigènes Australiens et sur ceux d'anthropologues travaillant auprès des peuples autochtones des Amériques pour cette exploration au sein de théories oniriques que je qualifierai de non-modernes et de relationnelles. Bien que chaque théorie soit distincte et qu'elle soit arrimée

3. Latour B., *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, La Découverte, 2009, pp. 28-29.

4. Descola P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

5. Chakrabarty D., *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique*, Éditions Amsterdam, 2009.

6. Nadasdy P., « The Gift in the Animal : The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality », *American Ethnologist*, 34(1), pp. 25-43, 2007.

7. Blaser M., « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology », *Current Anthropology* 54 (5), pp. 1-22, 2013.

8. Poirier S., « The Dynamic Reproduction of Hunter-Gatherers' Ontologies and Values », In, J. Boddy & M. Lambek, *A Companion to the Anthropology of Religion*, pp. 50-68, Oxford : Wiley Blackwell, 2013.

avec la cosmologie locale – elles partagent plusieurs points communs sur les plans ontologique et épistémologique. Les anthropologues ont démontré comment le rêve, dans ces mondes autochtones, loin de se limiter à une seule expérience psychique, est conçu et vécu comme un transport, un acte de rencontre, un lieu de communication et d'acquisition de savoir et de pouvoir. Le rêve devient dès lors une expérience et un espace-temps qui ouvrent sur de multiples possibles. Les autochtones d'Australie et des Amériques misent sur l'exceptionnelle qualité relationnelle du rêve et travaillent avec celle-ci afin d'habiter le monde.

La notion de personne

Cette brève réflexion sur les ontologies relationnelles nous conduit aux conceptions locales de la personne. Qu'est-ce qu'une personne ? Il s'agit là d'une question centrale en anthropologie. En effet et depuis le texte fondateur de Marcel Mauss⁹ sur le sujet, les anthropologues ont démontré que les conceptions de la personne constituent l'une des dimensions les plus profondes des systèmes de pensée et sont étroitement imbriquées à la logique d'ensemble de la société dont ils sont partie prenante (Baschet¹⁰). Il y a autant de conceptions de la personne qu'il y a de sociétés, comme autant de constructions sociales, culturelles et historiques – d'aucune ne devrait prétendre à l'universalité.

Dans son texte fondateur sur la notion de personne, Marcel Mauss avait déjà souligné une distinction entre au moins deux types de conceptions de la personne : une première, celle que vous et moi connaissons bien, au sein de laquelle nous avons été socialisés, soit une conception dualiste de la personne laquelle opère une division absolue entre le corps et l'esprit ; cette conception est issue de notre héritage chrétien et s'est développée, depuis l'avènement de la modernité, dans cette conception séculière de l'individu moderne. L'individu est ainsi conçu (et vécu) comme une entité morale autonome (i.e. indivis/indivisible) qui se définit « par la singularité de son moi intérieur, par son autonomie corporelle »¹¹. Une catégorie du moi, défini en lui-même et par lui-même, centré sur l'égo et la conscience ; l'intériorité comme pure conscience. On parle alors d'une clôture du sujet sur lui-même. De nombreux chercheurs ont analysé la genèse et l'historique de cette conception occidentale moderne de la personne. Je pense, entre autres et en sus du texte fondateur de Marcel Mauss, aux travaux de Louis Dumont, Charles Taylor et plus récemment ceux de Jérôme Baschet¹².

Dans les mondes autochtones, nous sommes devant une autre conception de la personne humaine où celle-ci se définit d'une manière que les anthropologues qualifient, depuis les travaux de l'anthropologue Marilyn Strathern, de dividuelle, fractale, composite ou encore relationnelle. C'est ce dernier terme que je retiendrai. Dans les ontologies relationnelles, « La personne n'est pas définie par ses limites physiques et par son corps, mais par le faisceau multiple et rayonnant de ses relations sociales »¹³. Les relations sont intrinsèques aux personnes, soient-elles humaines ou non-humaines, elles précèdent la personne et en sont constitutives. Une personne est « un arrangement de configurations relationnelles »¹⁴. Jérôme Baschet écrit très justement : « La conception relationnelle de la personne ne pense pas les relations comme un supplément ajouté à un être préalablement individué ; elle oblige à penser la constitution de la personne par les relations au sein desquelles elle se trouve engagée – et ce avant même de voir le jour, puisque ces relations impliquent les multiples

9. Mauss M. (1938), « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi » », *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966, 483 pages, pp. 333-362.

10. Baschet J., *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge*, Flammarion, 2016, p. 9.

11. Breton S., *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'ouest / Europe occidentale / Nouvelle-Guinée / Amazonie*. Paris : Musée du quai Branly, Flammarion, 2006.

12. Baschet J., *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge*. Flammarion, 408 pages, 2016.

13. Breton S., op. cité.

14. Baschet J., p. 16.

instances, humaines ou non, qui interviennent dans sa procréation et sa formation »¹⁵. En outre, « une conception relationnelle de la personne n'exclut nullement la singularisation des individus »¹⁶, bien au contraire. Ceci, entre autres, où, dans les mondes autochtones, le nom d'une personne et l'attribution de celui-ci est une étape majeure dans la production de la personne – comme Mauss l'avait remarqué. Il s'agit ici aussi de ne pas confondre individuation et individualisation ; individualité et individualisme. Dans ces mondes de la vie où l'on ne reconnaît pas de division absolue entre le visible et l'invisible, où les êtres et les entités non-humains et spirituels participent activement au dépliement du monde et aux affaires des humains, où les frontières ontologiques entre l'humain et le non-humain sont perméables, où l'on reconnaît un caractère composite et fractal à la personne humaine, l'expérience onirique revêt dès lors une dimension relationnelle et intersubjective.

Au fondement ou en amont des conceptions locales de la personne, il nous faut aussi interroger les théories locales de la conception humaine. Je prendrai un exemple que je connais bien, celui des aborigènes Australiens. Dans le désert occidental australien, les aborigènes disent que les « enfants sont rêvés », une façon de signifier qu'ils sont issus de la sphère ancestrale et que leur conception implique davantage que des humains. Maurice Godelier avait d'ailleurs déjà fait remarquer comment dans les sociétés non-occidentales analysées par les anthropologues « Aucune ne pense que la naissance d'un être humain soit le produit seulement d'êtres humains »¹⁷. Suivant les théories aborigènes de la conception, la personne est l'incarnation d'un être ancestral ou du moins elle est porteuse d'essences et de principes ancestraux issus du territoire et des lignées maternelles et paternelles. C'est par le biais soit d'un rêve, soit d'un contact sensoriel direct (par ingestion, frottement, contact visuel ou olfactif) avec un futur parent (la mère, le père, un oncle, ou une tante), et suite à un processus de métamorphose que l'esprit-enfant – qui appartient à la sphère ancestrale – prend forme humaine. À sa naissance, l'enfant, comme corps-personne, est déjà constitué d'un faisceau de relations qui le relie aux essences ancestrales des lignées paternelle et maternelle, à des êtres ancestraux spécifiques, ainsi qu'à un ensemble de lieux sur le territoire. Des corps-personnes mus par des esprits ancestraux. Au cours de son itinéraire de vie, il/elle sera responsable de prendre soin de ces relations, de les nourrir, de les consolider, voire d'en ajouter d'autres. Cette relationalité agit comme un principe ontologique mais aussi comme valeur de responsabilisation. Ce sont toutes ces relations qui constituent la personne, qui fondent sa singularité et envers lesquelles elle aura des devoirs et des responsabilités. Ce qui signifie que son bien-être et son devenir dépendent de la qualité de ces relations. Tout se joue dans la tension entre autonomie et réciprocité. C'est aussi cette personne relationnelle qui produit/expérimente des rêves.

Cette distinction entre des conceptions dites individuelles, relationnelles et/ou composites de la personne et la conception dite dualiste, « auto-centrée et a-relationnelle »¹⁸, ou entre le soi relationnel et le soi souverain, doit être prise en compte dès lors que nous voulons interroger les théories oniriques locales.

Les théories oniriques locales

Une théorie onirique est donc toujours logiquement en phase avec la notion de personne qui a cours dans une société donnée. La tradition dominante dans les sociétés occidentales modernes est celle qui considère le rêve comme une activité essentiellement privée, individuelle et intime, une expérience psychique qui ne déborde pas les limites corporelles du rêveur. Au sein des autres traditions oniriques documentées par les anthropologues à travers le monde, il semble que la tradition occidentale moderne fasse figure d'exception.

15. Baschet J., p. 15.

16. Baschet J., p. 15.

17. Godelier M. et Panoff M. (dirs.), *Le corps humain. Conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*, CNRS Éditions, 2009, p. 19.

18. Baschet J., op. cité.

Dans les mondes autochtones, le rêve s'inscrit dans le réel. Il est considéré comme une partie intégrante de l'action humaine, participe activement au devenir du monde et est ainsi ontologiquement et épistémologiquement légitime. Il est généralement perçu et vécu comme un espace-temps par excellence de médiation entre le virtuel et l'actuel, entre le monde des ancêtres et des défunts et celui des vivants¹⁹ mais aussi entre le rêveur et les lieux sur le territoire. Le rêve, comme expérience vraie, est ce qui relie.

Les études ethnographiques ont démontré que dans les mondes autochtones, le rêve est perçu et vécu comme le lieu d'une communication et d'une réceptivité accrues. Plus souvent qu'autrement, l'expérience et l'action oniriques impliquent un déplacement, un voyage, un transport où l'esprit du rêveur, c'est-à-dire une part spirituelle de son être (une des âmes, un double, selon les notions locales de la personne humaine), quitte le corps pour aller vivre ses propres expériences, tel une extension, un prolongement de l'action quotidienne du rêveur mais aussi en quelque sorte un surplus d'être et d'action. L'action onirique soit transporte le rêveur (du moins son âme, son double, son esprit) en des lieux sur le territoire connus de celui-ci et en en révélant des éléments qui lui auraient échappé à l'état de veille, soit elle le met en relation/communication avec le monde-autre des ancêtres, des esprits et des entités, un monde qui ne lui est pas accessible à l'état de veille. Il peut aussi arriver que ce soit les esprits ou les divinités (esprits de la nature, esprits des parents défunts, dieux, déesses ou ancêtres), dans la mesure où ils sont dotés d'agentivité, qui rendent visite au rêveur. Dans les deux cas, une sortie hors du corps ou une visite d'agents externes, le corps-personne est conçu et vécu comme « ouvert », poreux et perméable²⁰. Non seulement les rêves impliquent des rencontres, on pourrait définir l'action onirique comme « l'art de la rencontre » (comme d'autres anthropologues l'ont suggéré²¹) et dont l'issue, bienveillante ou malveillante, est souvent imprévisible. Seule la suite des événements en validera ou en invalidera *a posteriori* l'interprétation initiale ou le sentiment que cette rencontre aura laissé au rêveur.

En outre, ces déplacements et ces rencontres en rêve, de par leur caractère relationnel et en ce qu'ils donnent accès à un monde-autre ou permettent d'appréhender les lieux connus sous une autre perspective, sont souvent une source de savoir (savoir rituel, savoir technique, ou alors connaissance de messages qui seront utiles soit au rêveur, soit à son entourage immédiat, soit à la collectivité) – d'où l'importance de les partager. C'est dire aussi que les rêves revêtent une dimension sociale indéniable. La règle dès lors n'est plus « rêver pour soi », telle qu'on la retrouve dans les conceptions dominantes au sein des sociétés occidentales modernes, mais plutôt « rêver pour autrui » (Humphrey, 1996), sur la base encore une fois de cette logique relationnelle évoquée plus tôt. Est-il nécessaire d'ajouter que dans les mondes autochtones, les réalités de l'éveil et du rêve ne sont pas des mondes séparés, mais sont au contraire étroitement enchevêtrés²² ?

Chez les Kukatja du désert occidental australien, le rêve se produit lorsque, durant le sommeil, l'esprit de la personne (*kurungpa*), qui est localisé dans la région ombilicale (*tjuni*), quitte le corps pour aller vivre d'autres expériences et rencontres. Une amie aborigène, Muntja Nungurrayi, avec laquelle j'ai beaucoup discuté de rêves, tentait de m'expliquer ce que l'action onirique impliquait pour elle. Je la cite : « En rêve, mon esprit voyage partout comme le Saint-Esprit », ou encore « Lorsque nous rêvons, nous pensons, nous sentons avec notre *tjuni* et alors nous regardons notre esprit s'éloigner comme dans un film ». Je lui avais soumis la théorie onirique dominante dans ma société, celle d'une expérience psychique, privée et intime, contenue dans ma seule pensée. Elle avait trouvé cela certes exotique, mais aussi passablement troublant. J'en ai conclu de nos échanges sur le sujet qu'elle était triste pour moi (« *poor bugger* ») que je ne sois pas en mesure de m'arrimer

19. Poirier S., « Le rêve, le mythe et le merveilleux chez les Aborigènes australiens », in Schallum P. (dir.), *Phénoménologie du merveilleux*, Presses de l'Université du Québec, 2012.

20. Cecconi A., « Pratiquer ses rêves. Rêves, divinités et pratiques sociales dans les Andes péruviennes », *L'Autre*, 15 (3), pp. 274-282, 201

21. Preux R., *Kara et kakaram. Étude pragmatique de la vie sociale des rêves chez les Achuar du Pastaza, Équateur*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018.

22. Tedlock B., « The Poetics and Spirituality of Dreaming : A Native American Enactive Theory », *Dreaming*, 14 (2-3), pp. 183-189, 2004.

aux potentialités du rêve, comme cet « art de la rencontre »²³, ou encore que mon *kurungpa* (mon esprit) soit en quelque sorte arrimé à mon cogito (pensée) et à mon corps. Un échange/dia-logue entre elle et Descartes aurait été des plus intrigants.

Les théories oniriques autochtones établissent une corrélation étroite entre activité onirique, corporéité et affects. Les rêves, ce qui se vit en rêve, participent de la production de la personne et deviennent souvent des éléments de la biographie de la personne²⁴. En Australie, comme je l'ai évoqué déjà, l'action onirique, une rencontre en rêve, peut agir comme agent de conception de l'enfant à naître. Une rencontre en rêve peut aussi induire une maladie, une attaque de sorcellerie, mais aussi une guérison ou une alliance avec un esprit-protecteur. Ce qui est vécu en rêve peut donc avoir des incidences directes sur l'état émotionnel et physique de la personne ; notamment les rêves traumatisants de rencontres avec des personnes ou des entités malveillantes susceptibles de jeter un sort ou d'induire une maladie, soit au rêveur ou à un membre de son entourage (n'oublions pas que l'on rêve autant pour soi que pour autrui – c'est là le propre d'une ontologie relationnelle). Des actes rituels seront alors engagés pour contrecarrer l'acte ou l'intention malveillant. L'action onirique peut aussi avoir des incidences directes sur l'état physique de la personne. Un rêveur qui aura visité un lieu éloigné ou un parent vivant dans une communauté ou une ville lointaine ou qui aura dansé avec des parents défunts, se sentira fatigué au matin et préférera prendre du repos. Un autre exemple. Un homme d'âge adulte s'est réveillé un matin avec un terrible mal de dos ; il en a conclu que cela était le produit des coups que des entités non-humaines lui avaient infligés en rêve la nuit précédente.

Processus d'apprentissage et de socialisation face au rêve

J'en dirai peu si ce n'est que dans ces mondes où le rêve et la sphère onirique sont valorisés, où les récits oniriques sont partagés au quotidien, alimentent les conversations et circulent dans la sphère publique, où les adultes font régulièrement référence à des rêves pour expliquer le cours ou la tournure des événements, où les rêves débordent la sphère privée et familiale, il va sans dire que les enfants sont socialisés dès un très jeune âge face aux rêves, les leurs et ceux de leur entourage. Ils apprennent cet « art de la rencontre », un peu comme une seconde nature, guidés au début par les adultes. Les enfants apprennent à faire face (et à faire sens) à ce qu'ils vivent en rêve, même les rêves les plus traumatisants, de la même façon qu'ils devront apprendre à faire face aux vicissitudes de la vie. Ils savent qu'ils peuvent partager leurs rêves avec les adultes (des parents proches), que les adultes sauront trouver les paroles réconfortantes si nécessaires, qu'ils leur donneront les outils pour « travailler » avec leurs rêves et les rencontres en rêve mais aussi que les rêves ne les concernent pas nécessairement directement. Ils apprennent que les rêves sont des rêves – donc qu'ils doivent être considérés avec sérieux et avec tact mais non littéralement. J'ajouterai enfin que même dans ces sociétés qui vivent et travaillent avec le rêve et lui accordent une importance, certaines personnes sont de meilleurs rêveurs que d'autres, rêvent plus fréquemment et abondamment que d'autres, ou du moins partagent leurs rêves plus régulièrement.

Récits oniriques et modes de partage. Le rêve comme évènement narratif

Cet « art de la rencontre » qu'est le rêve est aussi un art du partage. Selon leur teneur, les récits oniriques sont racontés et partagés soit au quotidien, en famille ou en groupe plus large, soit dans un cadre plus secret et rituel. Le partage des rêves constitue souvent un véritable évènement narratif lequel répond toutefois à certaines règles spécifiques²⁵. Dans ces sociétés dites de tradition orale, les rêves constituent encore aujourd'hui des

23. Preux R., op. cité.

24. Preux R., op. cité.

25. Pandya, V., "Forest smells and spider webs : Ritualized dream interpretation among Andaman Islanders", *Dreaming*, 14(2-3), pp. 136-150, 2004.

bassins inépuisables de récits partagés, susceptibles d'informer non pas seulement sur l'état et le devenir du rêveur mais plus largement sur l'état et le devenir de son environnement, entendu ici dans ses dimensions sociale, physique, écologique et cosmologique (dans la mesure où ces dimensions sont intrinsèquement liées). Ce partage permet aussi de soumettre l'expérience vécue du rêve à l'interprétation des proches, que cette expérience ait laissé au rêveur un sentiment heureux ou malheureux, un sentiment d'espoir, de malaise ou de crainte. Donc, on partage ses rêves de la même façon que l'on reçoit et entend aussi ceux des autres. Dans certains cas, le seul fait de partager un rêve qui aura laissé une prémonition négative, l'acte même de narration aura le pouvoir de neutraliser cette prémonition²⁶. On peut aussi partager son rêve par simple divertissement parce qu'il s'agit d'un « bon récit ». Avant de parler plus spécifiquement de la réception et de l'interprétation des récits oniriques, quelques mots sur le partage des rêves comme un événement narratif.

Chez les aborigènes Australiens, il serait inconvenant de demander à quelqu'un de raconter son rêve. Il en revient à chacun de décider s'il souhaite ou non raconter son rêve. Le récit onirique débute par spécifier le lieu où l'on dormait (bien qu'ils ne soient plus nomades, ils continuent de se déplacer d'une communauté à l'autre, d'un territoire à un autre), avec qui l'on partageait la chambre, la maison ou le campement et dans quelle direction pointait le corps. Donc les dispositions physiques, spatiales et sociales du rêveur au moment du rêve, comme autant d'éléments contextuels et relationnels susceptibles d'influer sur l'expérience onirique. Le récit onirique spécifie aussi le lieu où le rêve s'est produit avec une description physique assez détaillée (généralement la communauté, le village ou des lieux sur le territoire), les êtres rencontrés, leur humeur, leur disposition envers le rêveur ; les paroles échangées ; les actes des uns et des autres ; les objets présents ; les odeurs, etc. En Australie, le récit onirique sera parfois accompagné d'un dessin sur le sable afin d'indiquer la disposition des principaux protagonistes. Au cours et aux termes de son récit partagé, le rêveur qualifiera comment il se sentait au moment du rêve et à son réveil : un état de contentement et de satisfaction (soit d'avoir rencontré un parent défunt ou d'avoir reçu un nouveau savoir en rêve) ; ou au contraire un état de malaise ou d'incompréhension, craignant pour lui-même, certains de ses proches (au niveau de la santé, de l'emploi, des études ou autres) ou alors pour le territoire ou la communauté.

Cette pratique de partage des expériences oniriques et donc cette familiarité avec les récits oniriques joue sur les modalités d'interprétation.

Classifications et interprétations des rêves

Aux termes d'un récit onirique ainsi partagé, les personnes présentes (souvent des proches) le recevront et ce qui s'en suivra dépendra à la fois du récit, de l'état émotionnel du rêveur (et de son âge et donc de son expérience avec la sphère onirique) et d'autres éléments contextuels. L'événement narratif peut aussi se poursuivre. D'autres personnes présentes raconteront leur rêve à leur tour ou un rêve qu'elles avaient fait auparavant mais qu'elles n'avaient alors pas jugé utiles de partager ; quelqu'un d'autre relatera un événement survenu depuis peu et que le rêve lui aura rappelé ; un autre pourra évoquer un épisode de la mythologie locale. Autant de récits susceptibles de donner des pistes pour signifier le rêve initial et le situer, le mettre en relation avec le contexte.

Dans les mondes autochtones, l'interprétation onirique est généralement ouverte et vise rarement à une finalité. Le rêve nous dit quelque chose, ça tout le monde le reconnaît, mais on ne sait pas toujours quoi – seule la suite des événements nous permettra de valider ou d'invalider ce que l'on aurait cru comprendre à première vue. L'interprétation et la plus ou moins grande importance que l'on accordera à la suite à donner au rêve, dépendent bien entendu de la teneur de l'action onirique et de la sensation qu'elle aura laissée au rêveur. Le rêve pourra être reçu simplement comme un « bon récit » que l'on a envie de raconter et de partager, sans

26. Cecconi A., « Pratiquer ses rêves. Rêves, divinités et pratiques sociales dans les Andes péruviennes », *L'Autre*, 15 (3), pp. 274-282, 2014, p. 276.

chercher à lui accorder une signification, du moins par sur le moment. Il y a aussi les rêves considérés insignifiants qui n'ont rien à communiquer. Et enfin il y a les rêves qui ont l'intention de dire quelque chose, au rêveur et à son entourage, des rêves porteurs d'un message. Lorsque la rencontre en rêve aura laissé le rêveur dans un état de crainte ou de fragilité ou semble annoncer un malheur imminent, les proches tenteront quelques pistes d'interprétation et on discutera sur la marche à suivre pour la suite des choses (des actes que le rêveur devrait effectuer afin de contrer le malheur que le rêve semble annoncer). Quoiqu'il en soit le rêveur est toujours accompagné pour signifier son rêve – soit par des proches, soit par des personnes plus habituées à communiquer et à dialoguer avec le monde-autre (les guérisseurs, les aînés, les chamanes, les pasteurs).

Dans les mondes autochtones il n'y a pas spécifiquement de spécialistes d'interprétations des rêves, bien que les aînés, hommes et femmes mais aussi ceux qui ont développé une expertise particulière pour négocier avec le monde des esprits, auront acquis plus d'aisance dans le décodage et la signification de l'action onirique. Parmi les quelques constats généraux que l'on peut déduire des perspectives autochtones face aux rêves et à leur interprétation est le lien entre rêve et futur, au contraire des théories psychologiques dans le contexte occidental qui privilégient le lien entre rêve et passé²⁷. Dans les mondes autochtones, les rêves sont plutôt conçus et vécus comme « l'annonce de possibilités émergentes »²⁸. Ils peuvent influencer sur les choix de la personne : choix d'un conjoint, ou d'un emploi, de partir vivre ailleurs ou non, le choix de se convertir ou non à une église pentecôtiste²⁹. L'interprétation des rêves est ouverte, flexible et rarement définitive.

Parlant de « possibilités émergentes », les rêves, en ce qu'ils mettent en contact soit avec des parents défunts, soit avec des entités non-humaines bien intentionnées à l'égard du rêveur, agissent aussi comme des incubateurs de nouveaux savoirs, comme des lieux d'inspiration et de créativité. En Australie, des anthropologues ont documenté comment de nouveaux savoirs rituels (des chants, des danses, des dessins) sont transmis en rêve par les êtres ancestraux. Les artistes contemporains autochtones, en Australie et ailleurs dans le monde, puisent souvent leur inspiration en rêve – celle-ci est alors reçue comme un don des ancêtres ou des entités non-humaines, comme une expression de ce principe de relationalité évoqué tout au long de ma présentation.

Pistes de dia-logue entre les disciplines

Ces quelques éléments d'observation et d'analyse sur les ontologies relationnelles, les notions de personne, les théories oniriques et les systèmes culturels du rêve permettent d'apprécier comment, dans les mondes autochtones, le rêve ouvre sur de multiples possibles, il est un espace-temps par excellence de médiation et de mise en relation, et comment on y mise sur l'usage social (mais aussi sociocosmique) des rêves. En Occident comme dans les mondes autochtones, les théories oniriques, les conceptions de la personne et les processus sociaux et culturels de production de la personne sont intimement liés ; ils agissent sur notre être-au-monde et donc sur nos manières de rêver et d'interagir avec nos rêves et de les signifier. Bien que parfois incommensurables, face aux différentes manières de rêver et d'appréhender l'activité onirique et d'engager une démarche comparative, nous ne souhaitons pas demeurer ni dans un universalisme cannibale (Le retour de l'ethnocentrisme, *Revue de Mauss* 1999), ni dans un relativisme stérile. Sur quelles bases dès lors peut-on engager le dia-logue³⁰ entre les théories oniriques occidentales et autochtones, entre l'anthropologie et la psychanalyse, mais aussi entre les conceptions relationnelles et individualistes de la personne ? L'écart majeur se situe, à mon avis, entre les conceptions de la personne et sur le principe ontologique et épistémologique de relationalité que la modernité aura écarté et avec lui elle aura entraîné la réduction des usages sociaux (et sociocosmiques, voire cosmopolitiques) du rêve.

27. Cecconi A., « Pratiquer ses rêves. Rêves, divinités et pratiques sociales dans les Andes péruviennes », *L'Autre*, 15 (3), pp. 274-282, 2014.

28. Cecconi A., op. cité, p. 276.

29. Cecconi A., op. cité.

30. Jullien F., *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.

Le dia-logue entre nos disciplines me semble possible en considérant deux concepts clés pour signifier l'activité et l'expérience oniriques, soit ceux d'ancestralité (dans les mondes autochtones) et d'inconscient (dans les mondes occidentaux). Qu'ont en commun les concepts d'ancestralité et d'inconscient utilisés pour expliquer et signifier les rêves dans l'un et l'autre monde ? Il me semble en effet que ces deux concepts ont plusieurs éléments en commun tout en étant distincts (sur les plans ontologique et épistémologique). Ils donnent accès à une forme d'altérité et à un monde qui n'est pas accessible au rêveur à l'état de veille ; ils se distinguent du soi, du rêveur, tout en y étant intrinsèquement liés ; tout en étant ancré dans le présent, ils portent avec eux un bagage mnémonique, une référence à une temporalité autre ; ils sont des réservoirs inépuisables de savoirs, de récits, de mémoires. Cela étant dit, il n'empêche qu'entre les concepts d'inconscient et d'ancestralité se profile un monde de différences et qui les rend incommensurables : l'un, soit l'inconscient, est arrimé au corps-personne, l'autre implique une sortie hors du corps-personne ; l'un est séculier et n'implique que les humains, l'autre fait intervenir tout un éventail d'êtres et d'entités non-humaines.

Jérôme Baschet écrit : « L'Occident a élaboré son idéal de liberté individuelle sur la base d'un déni des interdépendances constitutives de la personne »³¹ et donc de la relationalité³² et du coup, j'ajouterais, il aura réduit les possibles du domaine onirique et ses usages sociaux. Ou encore comme le faisait remarquer Jacques Le Goff, nous avons créé (avec le christianisme et ensuite la modernité) « une société désorientée dans le domaine onirique » (*L'imaginaire médiéval*, 1985 : 292). Les mondes autochtones, en dépit des violences, des ruptures et des souffrances de la période coloniale, suite à leur conversion au christianisme ou encore face aux contraintes néocoloniales d'aujourd'hui, n'ont jamais désavoué le domaine onirique et continuent de travailler avec les qualités relationnelles du rêve pour habiter le monde mais aussi pour mieux signifier la nouveauté et l'inattendu (un jeu sérieux sans se prendre au sérieux). N'ont-ils pas alors quelque chose à nous apprendre, afin que nous puissions collectivement réapprendre à rêver, à partager nos rêves et leur extraordinaire potentiel narratif, à les réinsérer dans le tissu social, et à travailler avec eux ?

31. Baschet J., op. cité, p. 16.

32. Baschet J., op. cité, p. 306.

Discussion de la conférence de Sylvie Poirier

Leopoldo Bleger

Je vous remercie pour votre texte, la clarté et la portée de votre propos. Il comporte deux volets dont je ne suis pas sûr que l'articulation soit facile.

Le premier volet est une mise en cause de toute une tradition ou modalité de l'anthropologie que vous critiquez d'une manière vive. Je peux d'autant saisir votre propos que j'ai pu lire une partie des textes que vous avez eu la gentillesse de nous indiquer et de nous transmettre¹.

La deuxième partie de votre conférence est d'une facture peut-être plus classique mais pas moins intéressante.

Vous dites : « Les anthropologues ont démontré comment le rêve, dans ces mondes autochtones, loin de se limiter à une seule expérience psychique, est conçu et vécu comme un transport, un acte de rencontre, un lieu de communication, de savoir, de pouvoir et de créativité. »

À la question qu'est-ce que le rêve, il y a autant de réponses que de sociétés. Il me semble qu'il y a dans cette formulation, comme dans d'autres de la même veine, une décision de se tenir fermement aux particularités de chacune de sociétés, ce que vous appelez épistémologie locale. Je suppose que vous voulez dire par là la conception que chacune de ses sociétés se fait de sa propre démarche tout autant que ce qu'on peut en déduire « de l'extérieur » sans pour autant généraliser. À mettre donc en parallèle avec ce que vous dites : « Or, autant le rêve lui-même que son récit et éventuellement son interprétation sont intimement liés aux théories oniriques locales au sein desquelles le rêveur a été socialisé et ce dès l'enfance ». Ou dans une formule plus ramassée : « Le rêve est toujours une expérience et un récit socialement et culturellement informés ».

Il s'agit d'une action et d'une expérience onirique, une action qui engage la personne tout entière : « il s'agit donc de considérer les liens étroits que certaines sociétés associent entre action onirique, production de la personne, relations de parenté et plus largement relations sociales, incluant les relations avec le monde des ancêtres et des esprits, ainsi que les liens entre corporéité, sensorialité et affect ».

Vous prenez soin de bien nous indiquer que pour ces peuples, la distinction public-privé n'a pas vraiment de sens, l'action onirique est un espace-temps privilégié pour entrer en contact avec les non-humains.

Point capital : « prendre au sérieux ce que l'autre dit de son monde ». Et plus encore : « C'est dire que dès lors où nous côtoyons les mondes autochtones et leurs conceptions du rêve, nous devons nous prémunir contre une fâcheuse tendance des sciences et de la pensée occidentales, soit celle d'aborder ces autres modes de pensée, autres modes d'être-au-monde comme des systèmes de croyances »².

On pourrait considérer que, par rapport à la fâcheuse tendance – j'aime bien votre formulation – la psychanalyse semble offrir la possibilité sinon de l'éviter du moins d'en être un peu averti. Mais bien sûr le naturel (le nôtre) revient au galop.

1. De mes lectures, je garde surtout le livre décapant de Viveiros de Castro que vous citez dans votre conférence, *Métaphysiques cannibales*, un cannibalisme qui s'enracine dans une, mettons, tradition brésilienne, je veux dire celle du *Manifeste anthropophage* d'Oswald d'Andrade. Je garde aussi très présent votre texte de 2013 pour un dictionnaire de religions, « La reproduction dynamique de l'ontologie et des valeurs de chasseurs-cueilleurs ». Enfin, la préface que Philippe Descola a écrit à la traduction du livre d'Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts*.

2. Dans votre texte de 2013 que j'ai déjà cité, vous écrivez que « S'approcher sérieusement des différences implique de suspendre le paradigme de l'universalisme qui a démontré être un outil très efficace pour neutraliser les pensées des autres ». Vous parlez aussi de « tournant ontologique ».

Face à cette fâcheuse tendance, celle de l'ontologie naturaliste des modernes, vous proposez une anthropologie ontologique. C'est un tournant que vous décrivez très bien : contre une universalité naturelle et les oppositions nature-culture, corps-esprit, objet-sujet, animalité-humanité, réalité matérielle et représentation mentale.

Je pourrais vous citer tant votre propos est clair et bien articulé : c'est une autre anthropologie que celle qui visait, au travers de la diversité culturelle, une universalité naturelle. Le projet est en réalité bien plus qu'un tournant anthropologique, il s'agit plutôt d'un retournement qui invite à « repenser les concepts au fondement des sciences sociales et humaines ». Il s'agit, rien de moins, que de « penser autrement »³.

Premier pas dans cette révolution : l'attention particulière aux concepts locaux. La nécessité aussi de se référer à une anthropologie relationnelle au point que les relations notamment entre humains et non-humains ne sont pas simplement représentations symboliques mais « possèdent » leur propre réalité.

Il ne s'agit donc pas « simplement » de nous parler du rêve dans des sociétés autochtones mais bien plus d'une mise en cause d'une manière de saisir le problème lui-même. Il y a une sorte de mise en garde ou rappel que la généralisation n'est pas un geste mineur et qu'il porte à conséquence : à la manière dont on voudrait, soit situer les différentes sociétés en fonction d'une évolution forcément « progressive », soit en faisant une sorte de tableau des éléments à la manière du tableau de Mendeleïev.

Je reviens sur la fâcheuse tendance et sur ce que je disais tout à l'heure sur la psychanalyse : ce que vous dites ensuite montre bien que, du moins pour nous, ce décalage, ce tournant, est toujours à recommencer, qu'on ne peut pas imaginer s'y installer. C'est-ce que la formule d'O. Mannoni dit si bien dans le « je sais bien mais quand même ». On peut s'en dégager mais on y retombe inévitablement.

Encore quelques remarques.

Vous nous rappelez la place centrale que la notion de personne occupe dans l'anthropologie depuis Mauss avec deux conceptions, une d'un moi défini en lui-même et par lui-même, une intériorité comme pure conscience. Je suppose que vous sentez bien à quel point la psychanalyse est venue contrer de face cette conception, notamment en faisant du moi une instance assez faible qui doit composer avec bien plus forts que lui.

Contre cette conception, une personne comme « arrangement de configurations relationnelles », la personne constituée à partir des relations au sein desquelles elle se trouve engagée. En somme, un soi souverain contre un soi relationnel.

Bien que vous disiez, en citant Le Breton, que ceci n'exclut pas la singularisation des individus, la question serait si la notion même de personne ne serait déjà « colonisée », si vous permettez le terme. Vous soulignez l'importance du nom et de l'attribution de celui-ci. Mais le fait est, comme vous le dites, que cette nomination est fonction de l'incarnation d'un ancêtre : à sa naissance l'enfant, comme corps-personne, est déjà « constitué d'un faisceau de relations qui le relie aux essences ancestrales ». Autrement dit, un nouveau-né déjà entièrement pris dans les rets de cette relationnalité.

On l'a souvent remarqué : l'omniprésence des morts et de la mort dans la *Traumdeutung*. Freud les appelle les revenants. Ce sont aussi bien les ancêtres que les enfants. Il n'y a qu'à rappeler le rêve qui ouvre le chapitre VII (« Père, ne vois-tu pas ») ou celui de la veille de l'enterrement de son père : fermer les yeux, fermer un œil.

Je voudrais résister aussi à une autre fâcheuse tendance, celle de trouver rapidement des analogies, voire des homologies entre ce que vous nous présentez et la psychanalyse, notamment en ce qui concerne la question du moi souverain. Ma question serait davantage pensez-vous que cette modalité de fonctionnement que vous appelez relationnelle est, d'une manière un peu souterraine ou occulte, celle aussi de l'homme dit moderne ?

3. Je pourrais remarquer que, bien que ce ne soit pas l'objet de notre journée, le rêve selon la théorie freudienne laisse justement de côté le processus lui-même de la pensée inconsciente tout en nous donnant quelques pistes majeures : notamment la pulsionnalité de la pensée.

En somme, la revendication du moi souverain n'est-elle pas un vœu pieux plutôt que la description d'une réalité ?

Concernant les théories oniriques locales, vous remarquez qu'il y aurait là une différence importante dans la manière dont les sociétés occidentales considèrent le rêve, comme activité privée, individuelle et intime qui ne déborde pas les limites corporelles. À l'encontre de cette idée je pourrais mentionner tout ce que, de nos jours, on attend d'un rêve, notamment comme prémonition. Si l'on faisait un travail de terrain sur les conceptions et les utilisations du rêve dans les sociétés occidentales les plus développées, j'imagine qu'on aurait de belles surprises, très loin de conceptions, mettons théoriques, qu'on s'en fait. L'animisme est aussi très présent dans la séance analytique où la parole du patient et celle de l'analyste ravivent le fond de magie, le pouvoir des mots.

Je pense que le fond animiste est toujours là, chez nous comme chez nos si lointains ancêtres. Nous sommes tous animistes !⁴

Merci encore.

4. Le chapitre III de *Totem et Tabou* ! Lors de l'échange avec Sylvie Poirier, je me suis rappelé d'un recueil de textes que Lévi-Strauss avait écrit pour un journal italien, chaque fois à partir d'un fait d'actualité. Son titre : *Nous sommes tous des cannibales*, Librairie du XXI^e siècle, Seuil, 2013. Très freudien pour une fois, Lévi-Strauss écrit : « Après tous, le moyen le plus simple d'identifier autrui à soi-même c'est encore de le manger », p. 173.

Rêve... Fiction... Récit **« Au-dessus de sa tête, un songe en descendit »**

Bruno Gelas

Vous vous souvenez ?

« Comme dormait Jacob, comme dormait Judith,
Booz, les yeux fermés, gisait sous la feuillée ;
Or, la porte du ciel s'étant entrebâillée
Au-dessus de sa tête, un songe en descendit. »¹

– Un songe, ou un rêve ? Le français est une des seules langues à proposer deux termes bien distincts pour dire l'action de rêver, là où l'allemand *träumen* ou l'anglais *dream* n'en comptent qu'un. Issu du *somnium* latin et donc associé au sommeil et au repos, « songe » est passé de l'idée d'oisiveté à celle d'une pensée relâchée et errante – voisinant dès le XIII^e siècle et encore de nos jours, avec son antonyme : celui de la pensée tout court et même d'une pensée plutôt réfléchie. « Rêver », en revanche, reste d'une origine débattue et toujours incertaine, selon qu'on en rattache la deuxième syllabe à un **esver* disant vagabondage et perte de sens (Wartburg), ou (Guiraud) à l'interférence de deux étymons désignant la rage et le délire pour l'un (*raver*<*rabiere*), l'action de sortir et de s'échapper pour l'autre (*resver*<*re-evadere*). Il se substitue de plus en plus nettement à « songer » (dans sa première acception) à partir du XIX^e siècle. Retenons de cette réunion des deux termes l'idée de chemins de traverse arpentés dans l'insouciance ou la colère ; la fuite, marquée par l'errance ou les débordements du hors-de-soi et du délire, dans un imaginaire qui peut se laisser emporter jusqu'à l'extravagance ; ou encore la déprise de soi, la réceptivité érigée en modèle relationnel. Et, romantisme et surréalisme aidant, une évolution qui, dans l'emploi courant et même sans aller jusqu'à la rêverie, le détache progressivement de sa qualité initiale d'attribut du sommeil, pour lui donner une quasi-autonomie : un univers à lui tout seul.

Si j'emprunte à l'un des plus célèbres (et plus beaux) poèmes de Hugo cette référence au songe pour initier les quelques réflexions que je voudrais vous proposer sur les liens entre rêve, fiction et récit, c'est parce qu'elle illustre d'emblée la double portée paradoxale qu'articule le rêve (biblique) entre la singularité radicale de l'événement et le continuum de la vie, l'exceptionnel et le commun, l'altérité et le même : d'un côté la rencontre unique, bouleversante, extra-ordinaire à tout point de vue, entre le ciel et la terre ; d'un autre l'inscription dans un double lignage humain : celui des grands rêveurs bibliques, guides d'Israël et bénis de Yahweh et celui dont les engendrements successifs conduiront très humainement de Booz à David puis à Jésus-Christ. Booz (et le lecteur du poème) ne s'y trompe d'ailleurs pas : le rêve qui lui échoit est assurément une annonce doublement exceptionnelle (puisque Dieu parle à un homme, et puisqu'un vieillard qui ne cesse de s'avouer devenu impuissant va sur le tard engendrer une descendance) ; mais sa véritable portée déborde infiniment celle de l'événement, tout exceptionnel qu'il soit, puisqu'elle le transforme en avènement de ce qu'il promet et comme en l'amorce d'un nouveau régime du quotidien. – Quand rêver, c'est faire...

1. Hugo V., « Booz endormi », *La Légende des siècles* (1859).

Je reviendrai sur le rêve de Booz et le « revivre » qu'il instaure. Mais je voudrais, dans un premier temps plus classificatoire, rappeler succinctement la triple dimension que recouvre le rêve dans les œuvres de fiction, telle qu'elle s'est d'ailleurs déclinée en bonne part au fil des époques et des genres.²

Le *rêve impératif*, d'abord, dont le caractère prémonitoire se déclare et se renforce par la référence explicite à l'instance transcendante qui délivre ses consignes dans le même temps qu'elle annonce l'événement à venir. On le trouve avec prédilection dans le registre épique – *La Bible*, les épopées – et ce qui le caractérise est moins sa dimension prophétique ou oraculaire que son geste impératif. C'est Zeus intimant par le Songe à Agamemnon d'armer les Achéens pour s'en aller conquérir Troie (*Il.* II, 6-16) ; c'est Athéna aux yeux pers organisant le sauvetage d'Ulysse en prescrivant à la princesse Nausicaa d'aller, en vue de ses noces, laver son linge sur la rive du fleuve où elle recueillera le naufragé mal en point (*Od.* VI, 13-40). C'est, dans la reprise biblique de Victor Hugo, Yahweh poussant implicitement Booz à épouser la jeune veuve moabite étendue à ses pieds afin d'amorcer sa propre descendance. Ou c'est encore l'Ange du Seigneur apparaissant par deux fois au charpentier Joseph : pour qu'il ne renonce pas à épouser sa fiancée Marie, bien qu'elle soit enceinte ; puis pour qu'il se rende séance tenante en Égypte avec femme et enfant afin d'échapper aux glaives d'Hérode (*Mt.* 1, 20 et 2,13) : dans ces deux derniers cas, le narrateur commente et justifie l'ordre par l'accomplissement d'annonces prophétiques remontant à l'*Ancien Testament*. Ce type de songe, aux multiples variantes (couplé ou non à une proclamation de l'événement à venir ; survenant par intervention directe du dieu ou par l'intermédiaire d'un Ange hébreu ou d'un eidolon grec), confie à une personne élue le soin d'actualiser un dessein divin et s'inscrit comme tel dans la ligne et le renforcement d'une Alliance avec un peuple dont le héros représente, sur le mode de l'excellence, l'émanation accomplie. Nul besoin d'interpréter le message, ici : tout est clair de la consigne et de ses enjeux.

Ce qui est différent dans le cas du deuxième grand type de rêve, là aussi généralement à valeur prémonitoire : le rêve *allégorique*. L'acte immédiat auquel il appelle semble en effet ne pas être d'ordre pragmatique mais cognitif : la scène qu'il expose requiert une transposition, un déchiffrement qui la fasse passer du figuré au propre, du songe à la réalité. Est parfois sollicitée à cette fin l'intervention d'un tiers éclairé, tel Joseph conquérant la faveur de Pharaon en interprétant son rêve des sept vaches et des sept épis (*Gen.* 41) ou Ulysse encore incognito sollicité par Pénélope pour éclairer celui du massacre de ses vingt oies (*Od.*, XIX, pp. 535-553). Mais l'intervention de ce tiers n'est qu'accessoirement requise, tant le message est le plus souvent transparent et l'onirisme en jeu des plus élémentaires. Il est plus significatif de remarquer que ces allégories si peu énigmatiques apparaissent de manière privilégiée dans les tragédies de l'Antiquité et du siècle classique, pour rappeler ce que les spectateurs connaissent de toute façon déjà : l'issue de la pièce.³ Et sans doute le recours à l'allégorie tient-il à l'horreur de cette issue, au mélange de terreur et de pitié qu'elle suscite, pour reprendre les catégories par lesquelles Aristote définissait l'effet tragique. On sait que les figures que les manuels de rhétorique appellent d'analogie (comparaison, métaphore, allégorie, personnification, etc.), disent avant tout une irréprésentabilité du réel auquel elles se substituent. C'est bien le cas des figurations indirectes qu'offrent ici nos allégories : marquer l'irréprésentabilité de l'horreur dans le monde de la veille. Écoutez Athalie :

Son ombre [de sa mère Jézabel] vers mon lit a paru se baisser ;
Et moi, je lui tendais les mains pour l'embrasser.
Mais je n'ai plus trouvé qu'un horrible mélange
D'os et de chair meurtris, et traînés dans la fange,

2. C'est le rêve dans son rapport à la fiction – et donc dans les œuvres de fiction (épiques, dramatiques et romanesques) – que j'interroge ici. Il ne sera donc pas fait état du rêve dans le poème et donc en particulier de l'essor qu'il connaît avec le Romantisme allemand, tel que l'analysa Albert Béguin dans son étude fondatrice *L'Âme romantique et le rêve* (Paris, José Corti, 1939 et 1946).

3. Où l'on retrouve la différence majeure qui fait que dans la tragédie la mort (ici, son annonce figurée) est donnée au début, alors que dans le drame elle intervient à la fin, marquant le terme d'une tension (*suspense*) croissante.

Des lambeaux pleins de sang, et des membres affreux,
Que des chiens dévorants se disputaient entre eux. (*Athalie*, v. 502-506)

Ce n'est pas vous qui vous étonnerez de ce que ces rêves d'une horreur pouvant aller jusqu'à l'indistinct et l'informe soient de manière privilégiée, dans les tragédies, le fait de personnages féminins pris (et détruits) dans le ravage de leur relation intergénérationnelle : mère et fils pour l'Atossa d'Eschyle, les Clytemnestre d'Eschyle et de Sophocle, l'Athalie de Racine –, fille et père pour la Pauline de Corneille, – fille et mère pour Athalie encore⁴. On comprend en tout cas que celles et ceux qu'étouffent de tels rêves cherchent plus à s'en délivrer qu'à en approfondir le cryptage trop évident. S'en délivrer, extorquer d'eux-mêmes ces images que les dieux païens ou le Dieu des juifs ont fait pénétrer en eux à la faveur de leur somme et qui les hantent désormais. Or, il n'y a qu'un moyen pour cela : les raconter, trouver une oreille qui accepte de les entendre (« Prêtez-moi l'un et l'autre une oreille attentive », demande Athalie à Nathan et à Abner). En dépit de ce que la bienséance leur fait parfois afficher, ce sont des confidents qu'ils cherchent, non des interprètes. Chez ces reines et princesses écrasées par leurs visions, mais aussi chez Pharaon assiégé par ses cauchemars, les récits qu'ils en font sont des appels au secours.

Impératifs ou allégoriques, ces deux premiers types de rêve ont une fonction prioritairement dramatique, c'est-à-dire portant sur l'action, qu'elle provoque et/ou qu'elle annonce. Le troisième type de rêve, qu'on pourrait appeler « subjectif », déplace cette fonction sur le personnage, pour ouvrir à une intimité qui lui échappe à lui-même : *intimus intimo meo*, pourrait-on dire avec Yvon Brès paraphrasant et corrigeant Saint Augustin, en « passant du comparatif de l'intériorité au superlatif de l'intimité »⁵. On sait que le roman, à la différence du conte, développe souvent à foison les indications directes ou indirectes qui donnent, comme on dit, « épaisseur » au personnage en informant le lecteur de ses traits de caractère, de ses idées, ses manies, ses secrets, ses sentiments, etc. Mais le rêve « subjectif » ne relève pas de tels indices et échappe au jeu de leurs connotations, à la finesse toute stendhalienne de la construction subtile d'une personnalité : il surgit – matière brute, « drame du corps et de l'esprit », dit Thomas Mann – et se contente de *montrer*, à l'intéressé comme au lecteur, un tout autre personnage, ou un tout Autre en lui exprimant un désir qu'il ne connaissait pas.

Ainsi d'Aschenbach dans *La Mort à Venise* – l'écrivain raffiné et grave qui apporte à son travail « une attention toujours en garde, une circonspection et des soins infinis ». La fascination de plus en plus fiévreuse qu'il éprouve, sur fond de choléra vénitien, pour le jeune Tadzio trouve son acmé, quelques pages avant qu'il ne meure, avec le rêve « épouvantable » de la bacchanale meurtrière dans laquelle, sous le signe de Dionysos, il se laisse proprement prendre :

Et le dormeur était avec eux, il était en eux ; et son rêve venait de le livrer à la divinité étrangère. Oui, il venait à s'incarner en chacun de ceux qui avec des gestes de furie et de massacre se jetaient sur les bêtes et engloutissaient des lambeaux fumants de leur chair [...]. Et son âme connut le goût de la luxure, l'ivresse de s'abîmer et de se détruire.

De ce rêve, la victime s'éveilla anéantie, bouleversée, livrée sans défense au démon.⁶

4. Eschyle, *Les Perses* (472 a.C.), v. 181-199 – Eschyle, *Les Choéphores* (458 a.C.), v. 523-535 – Sophocle, *Électre* (414 a.C.) v. 417-425 – Corneille, *Polyeucte* (1643), I, 3 – Racine, *Athalie* (1691), II, 5.

5. Brès Y., « Ambiguïtés de la conscience de soi » : Introduction à *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Robert Ellrodt (dir.), PUF., 1983, p. 19. Rappelons que l'expression célèbre de Saint Augustin, pour qualifier la présence de Dieu en lui, est *interior intimo meo* (*Confessions*, III, 6).

6. Mann T. (1912), *La Mort à Venise*, chapitre VI, Le Livre de poche, 1965, p. 121.

Rêver : se livrer sans défense ni résistance au démon très caché de son désir... Le plus remarquable est sans doute que, justement peut-être parce qu'il s'agit d'abandon, les rêveurs de ces monstrations ne sont pas, dans le récit, en quête de décryptage, et que rares sont les exemples où le narrateur, tout omniscient qu'il soit, s'attache à en devenir l'interprète. Même Proust, dont on sait pourtant le goût et le talent pour démêler jusqu'au plus fin les fils complexes de l'analyse psychique, se contente du minimum dans les annotations qu'il apporte au célèbre rêve qui conclut *Un amour de Swann*. Il explique sans doute par l'environnement de son personnage l'origine de telle ou telle image – Napoléon III rapporté au baron Forcheville, le jeune homme en fez à une autre image de lui-même, le tocsin au bruit de la sonnette – mais rien sur le corps et la signification du rêve : la stupéfiante défiguration de Mme Verdurin, la main étrangère qu'il croyait serrer, le bruit persistant des vagues, la maison en feu et le paysan couvert de brûlures.⁷ Les critiques littéraires et les psychanalystes lettrés pourront s'en donner à cœur joie (ils ne s'en sont pas privés) : le personnage et son créateur, eux, se maintiennent en-deçà de toute interprétation. (Et que dire, en effet, quand l'intime fait ainsi irruption en nous ?).

Deux remarques, à propos de cette typologie élémentaire.

D'abord, il va de soi que tel ou tel rêve rencontré au fil de nos lectures peut très bien participer à plusieurs de ces types, même si l'un d'entre eux y est généralement dominant ; le songe d'Athalie, pour ne prendre que l'un des plus célèbres et des plus commentés, excède ainsi largement le cadre du type allégorique tel que je viens de l'esquisser : la défiguration du maternel et la perversion de la relation filiale exposent aussi de manière brute et brutale la part de nuit de la reine meurtrière. Mais, d'un point de vue fonctionnel, il n'est pas inintéressant de constater que cette typologie éclaire à la fois le statut du personnage et celui de la fiction dans laquelle il apparaît, recoupant ainsi les analyses qu'a pu synthétiser Lucien Goldmann à partir des travaux de Georg Lukács et de René Girard⁸. Ce dernier propose en effet de distinguer héros épique, héros tragique et héros romanesque (donc les trois genres qui nous ont paru illustrer préférentiellement chacun de nos types) à partir de la relation que chacun d'eux entretient entre son propre système de valeurs idéales et celui de la collectivité dont il est issu : adéquation parfaite dans le cas de l'épopée, où le héros, on l'a vu, exprime l'excellence du groupe ; rupture totale dans le cas de la tragédie – ce qui expliquerait en notre cas que le héros tragique, toujours exclu, privé en quelque sorte de tout espoir d'histoire, en soit réduit à ne plus chercher de relation qu'avec un double de lui-même : ce confident à qui parler, ou sa forme narrativisée qu'offre le monologue intérieur ; et, dans le cas du roman, le héros est qualifié de « problématique » dans la mesure où sa quête de valeurs authentiques dans un monde inauthentique conduit nécessairement à un parcours de compromissions et de dégradation.

Il importe peu, ici, de discuter de cette thèse ou de s'interroger sur la pertinence de cette typologie des genres littéraires. Ce qui me retient plutôt est la façon dont ces analyses éclairent pour nous les *fonctions du récit de rêve*, au sein des diverses fictions où il apparaît : c'est lui et lui seul qui, vecteur des consignes divines, *amorce et/ou relance l'action* transcendante au seuil de la geste épique (de Gilgamesh, des Achéens, d'Énée, des grands déplacements bibliques, de plusieurs parcours de Dante...) ; c'est lui et lui seul dont l'aveu *signe la rupture* qui déchire le héros tragique en même temps qu'elle le coupe définitivement des siens ; c'est lui, enfin – et c'est peut-être le plus intéressant –, qui marque et *sanctionne la déchéance* des valeurs poursuivies par le héros romanesque. Dans les deux exemples de Mann et Proust que nous avons évoqués, les rêves des héros interviennent juste avant la fin de leur parcours – mort d'Aschenbach sur la plage du Lido, épuisement définitif de l'amour de Swann pour Odette –, comme si les deux écrivains étaient contraints de recourir à la scène orgiaque ou défigurante du rêve pour montrer et *accomplir* (comme on le dit d'accomplir une promesse) la dégradation définitive de l'élan vers la beauté dont se nourrissait l'amour de leurs personnages – et mettre à jour en même temps son envers démoniaque : le désir de saccage de cette beauté qui couvait sous la fièvre de leur amour.

7. Proust M. (1913), dernières pages de *Un amour de Swann*.

8. Goldmann L. (1964), *Pour une sociologie du roman*, réédition Gallimard, coll. « Tel », 2008, pp. 19-57.

On voit donc que, dans tous les cas et au-delà de leurs différences de modalité, l'intervention du songe dans le récit, qu'elle soit le fait du personnage ou du narrateur, a toujours un effet de révélation et de dénouement : il dénoue les nœuds... On peut le dire autrement : le rêve ne tue jamais le personnage, il lui *permet* de mourir, permettant du même coup au récit de finir. Énée assigné à fonder une ville dans le Latium n'existe plus que par ce qu'il a à faire de sa vie, et peut la quitter après avoir réalisé le dessein des dieux. Avoir confié son rêve transforme Athalie de reine sanguinaire en princesse tragique, soumise devant le jeune Joas à la terreur et à la pitié (« Quel prodige nouveau me trouble et m'embarrasse ? », v. 651). Et après les violences de leurs songes, Swann peut enfin *vraiment* quitter Odette et Aschenbach suivre enfin le « psychagogue pâle et digne d'amour [qui] lui souriait là-bas, [...] et prenant les devants s'élançait comme une ombre dans le vide énorme et plein de promesses »⁹. Toujours, toujours dans les récits, c'est le rêve par lui-même qui *opère* – et non son interprétation...

Deuxième remarque. J'ai souligné que ces trois types semblaient *a priori* subsumés par le paradigme de l'action et du personnage (du faire et de l'être), puisque les deux premiers sont d'ordre prémonitoire, alors que le troisième n'a dans les textes aucune portée d'annonce concernant le déroulement de l'intrigue. Mais une remarque de Rousseau, à la fin de sa trop peu lue *Nouvelle Héloïse*, invite à remettre en cause la pertinence de ce paradigme. Il s'agit de la mort de Julie¹⁰ et cela se passe en deux temps.

Le premier est celui du songe. Dans une lettre à Claire d'Orbe, la cousine de Julie, Saint-Preux évoque la nuit qu'il vient de passer dans une auberge de Villeneuve où il a découvert que « la chambre qui [lui] était destinée » était précisément celle dans laquelle il avait dormi quand il avait été contraint de se séparer momentanément de Julie, le lendemain même du jour de leur premier baiser. Tristesse, pleurs, et, au milieu de ses lamentations désespérées :

Que n'est-elle morte ! osais-je m'écrier dans un transport de rage ; oui, je serais moins malheureux : [...] j'embrasserais sans remords sa froide tombe, mes regrets seraient dignes d'elle [...] j'aurais au moins l'espoir de la rejoindre...¹¹

Succède alors le sommeil, rempli « d'images funèbres », et d'« un rêve surtout, le plus cruel de tous » qui « s'obstinait à [le] poursuivre » : Julie y est étendue sur un lit, reconnue « quoique son visage fut recouvert d'un voile » :

Je fais un cri ; je m'élançais pour écarter le voile ; je ne pus l'atteindre ; j'étendais les bras, je me tourmentais et ne touchais rien. Ami, calme toi ; me dit-elle d'une voix faible. Le voile redoutable me couvre, nulle main ne peut l'écarter. À ce mot je m'agite et fais un nouvel effort ; cet effort me réveille : je me retrouve dans mon lit, accablé de fatigue, et trempé de sueur et de larmes.¹²

Il faudra toute la sollicitude et l'amitié de son compagnon de voyage pour le faire revenir à la raison, le persuader que, malgré sa vision, Julie n'est pas morte et qu'il la reverra bientôt. Il s'arrangera même, alors qu'ils voyagent de concert vers l'Italie, pour lui faire faire un détour par Clarens, où vivent la jeune femme et sa petite famille ; et il suffira que Saint-Preux entende de loin sa voix, même sans la voir à cause d'« une haie

9. Mann T., *op. cit.*, p. 130.

10. Rousseau J.-J. (1761), *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. On sait que ce long roman par lettres (qui fut probablement le plus grand succès de librairie de la fin du XVIII^e siècle) se développe autour du personnage de Julie d'Étange, partagée entre l'amour passionné qu'elle entretient dès les premiers livres avec son jeune précepteur, Saint-Preux, et l'affection raisonnée et heureuse que, en toute connaissance de cause, lui propose M. de Wolmar, que sa famille l'a contrainte d'épouser. Deux figures masculines emblématiques de cette fin du XVIII^e siècle : le pré-romantique et l'homme des Lumières. Et bien sûr, comme il arrive dans l'opéra, comme il arrive dans les romances, il n'est pas envisageable que l'amour s'étiole : il faut donc l'interrompre – et il ne peut l'être que par la mort des femmes...

11. Rousseau J.-J., « Lettre V. 9 », *Œuvres complètes, tome II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 615.

12. *Ibid.*, p. 616.

et quelques buissons » qui la dissimulent, pour qu'il soit enfin rasséréiné. Il a tort. Il avait raison dans son délire : il ne la reverrait plus vivante...

Le deuxième temps – la mort de Julie – est celui où « la métaphore du voile passe dans la réalité », comme l'écrit Jean Starobinski dans les belles pages qu'il a réservées à cet épisode.¹³ Elle est rapportée dans les lettres 10 et 11 de la VI^e et dernière partie (qui en compte treize), l'une et l'autre adressées à Saint-Preux. La première, qui ne comprend que quelques mots saccadés, est de Claire d'Orbe :

C'en est fait. Homme imprudent, homme infortuné, malheureux visionnaire ! Jamais vous ne la reverrez... le voile... Julie n'est...¹⁴

La seconde est de Wolmar, racontant longuement la dernière journée et les derniers instants de la jeune femme, jusqu'au moment où, la mort ayant été confirmée, il voit Claire se précipiter hors de la chambre mortuaire, puis revenir un moment après :

tenant un voile d'or bordé de perles que vous lui aviez apporté des Indes. Puis s'approchant du lit, elle baisa le voile, en couvrit en pleurant la face de son amie, et s'écria d'une voix éclatante : « Maudite soit l'indigne main qui jamais lèvera ce voile ! Maudit soit l'œil impie qui verra ce visage défiguré ! »¹⁵

L'affaire semble entendue : le souhait de mort qui avait précédé le rêve, la certitude de ne plus voir Julie qui l'avait d'abord suivi, le voile « redoutable », allégorie de la séparation, de l'interdit, de la mort et de la pierre tombale : tout ce qui émaillait le récit de son rêve par Saint-Preux se retrouve et se réalise, le moment venu, dans la scène de la mort du Julie. Ne nous trouverions-nous, finalement, que face à « un songe prémonitoire, dans le style “romanesque” le plus traditionnel »¹⁶ ?

C'est alors qu'intervient une note de Rousseau lui-même. Se présentant, selon un cliché courant des auteurs de romans par lettres, comme le simple « éditeur » de ces « Lettres de deux amants, habitants d'une petite ville au pied des Alpes » (c'est le titre intérieur de l'ouvrage), il en accompagne le texte de notes et commentaires les plus divers, proposant, au gré des pages, corrections de langue, informations ethnologiques, considérations morales ou même conseils pour élaguer les arbres bordant une allée de jardin... Et ici, juste après la mention du voile rapporté par Claire :

On voit assez que c'est le songe de St. Preux, dont Mme d'Orbe avait l'imagination toujours pleine, qui lui suggère l'expédient de ce voile. Je cois que si l'on y regardait de bien près, on trouverait ce même rapport dans l'accomplissement de beaucoup de prédictions. L'événement n'est pas prédit parce qu'il arrivera ; mais il arrive parce qu'il a été prédit.¹⁷

On a souvent relevé que, par ce commentaire, « Rousseau, en penseur éclairé, réfut[ait] le surnaturel »¹⁸, tenait à dénoncer les superstitions, « se ralli[ait] aux positivistes, aux sceptiques »¹⁹. Sans doute. Mais il y a, me

13. Starobinski J., *Jean-Jacques Rousseau. La Transparence et l'Obstacle*, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1971, chap. V, p. 146.

14. Lettre VI, 10. *Ibid.*, p. 703.

15. Lettre VI, 11. *Ibid.*, p. 737.

16. Starobinski J., *op. cit.*, p. 147.

17. *Ibid.*, p. 737.

18. Wolkenstein J., *Les Récits de rêve dans la fiction*, Klincksieck, coll. « 50 questions », 2006, p. 52.

19. Annotation de Bernard Guyon dans l'édition de la Pléiade : *ibid.*, p. 1809.

semble-t-il, bien plus ici que le simple souci de se démarquer de la pensée magique et du sentiment de fatalité qui l'accompagne. En inversant la relation de causalité entre le « pré-dit » et la mise en scène de son accomplissement, le commentateur de la mort de Julie rabat le dessein transcendantal sur le désir du sujet, et ruine en effet du même coup la distinction entre le rêve prémonitoire, qui vient de l'extérieur dans la conscience du rêveur (« Au-dessus de sa tête, un songe en descendit ») et le rêve subjectif dont le mouvement est inverse : portant à l'extérieur l'*intimus intimo meo* dont le rêveur ne pouvait avoir le moindre soupçon qu'il existât en lui. Plus qu'à un désir de voir Julie morte – puisque, selon la lettre du V^e Livre, ce souhait intervient dans une phase de pleurs et de « rage » antérieure au songe –, c'est au désir obscur de la soustraire à jamais à tout échange de regards entre eux, à toute la transparence fusionnelle de leur premier baiser, que réfère « l'expédient [du] voile » que dans son rêve il n'arrive pas à écarter. Claire d'Orbe ne s'y trompe pas lorsque, dans sa réponse, elle lui en fait le plus vif reproche :

Depuis votre fatale lettre un serrement de cœur ne m'a pas quittée ; je n'approche point de Julie sans trembler de la perdre. [...] Ce voile ! Ce voile !... Il a je ne sais quoi de sinistre qui me trouble chaque fois que j'y pense. Non, je ne puis vous pardonner d'avoir pu l'écarter sans l'avoir fait, et j'ai bien peur de n'avoir plus désormais un moment de contentement que je ne vous revoie auprès d'elle.²⁰

« Avoir pu l'écarter sans l'avoir fait » : contre le propre gré de sa conscience, maintenir le voile dans sa fonction d'obstacle opaque (la haie et les buissons de Clarens n'ont fait qu'en dupliquer le rôle) ; transformer en linceul le voile de la mariée qu'elle aurait pu être pour lui ; la rendre ainsi intouchable, inatteignable, échappant même à l'altération de la mort. C'est l'oppression de ce désir, et elle seule, qui conduit Claire à recouvrir la face de son amie morte avec le voile que Saint-Preux lui avait rapporté jadis, au retour d'un de ses exils loin d'elle...²¹

Si l'on suit ainsi Rousseau, il faut se garder, dans l'étude d'un texte, d'isoler un rêve et de le considérer comme une variante de l'enchâssement narratif d'une histoire dans l'histoire. Car, même si tout récit enchâssé se laisse analyser dans son rapport au récit enchâssant (ou au narrateur de ce récit), l'une de ses caractéristiques majeures est qu'il garde aussi son autonomie, ainsi que l'illustrent les multiples aventures des *Mille et une Nuits* ou les digressions qui émaillent le voyage de *Jacques le Fataliste et de son maître*²². Rien de tel pour le récit de rêve qui nous intéresse ici : manifestant le surgissement d'un désir inconnu en même temps qu'il revêt un caractère opératoire, il est indissociable de ce que personnage et lecteurs découvriront, dans la suite du récit, comme l'objet et la réalisation de ce désir. C'est un *dispositif d'action* qu'il met en œuvre : un élément pragmatique donc, qui se situe sur le même niveau narratif que celui de l'histoire racontée, et non un micro-récit autonome à valeur cognitive, analysable en référence au passé du personnage et/ou à son environnement immédiat. L'un invite à chercher en aval du récit l'effet du rêve, l'autre à en construire par l'amont l'interprétation.

On touche ici à une différence fondamentale, s'agissant des statuts respectifs de la lecture et de l'interprétation, entre le rêve littéraire et celui qui vous sollicite après Freud dans l'exercice de votre écoute. Jean Bellemin-Noël en a clairement posé les termes :

La différence, ici, réside en ce que les signes du vivant forment des messages (adressés à soi et/ou à l'analyste) qui ont vocation à exprimer, qui veulent transmettre quelque chose, tandis que les signes du texte (comme

20. Lettre V, 9. *Ibid.*, p. 620.

21. Jean Starobinski commente admirablement le *travail de ce désir* : « [...] le voile, qui couvrira le visage de la morte, est un témoin de la séparation des amants, puisque Saint-Preux l'a acquis *au temps de l'exil*, dans les Indes lointaines. Ainsi une profonde similitude s'établit entre l'éloignement imposé par l'amour impossible et l'éloignement de la mort. Et de même que l'exil avait été la condition d'une parfaite union spirituelle, la séparation par la mort constitue la promesse d'une réunion absolue. Il faut que l'obstacle triomphe suprêmement de son côté, pour que, de l'autre, l'esprit libéré connaisse enfin la plénitude extatique si longtemps désirée. » *Op. cit.*, p. 147.

22. Diderot D. (1796), *Jacques le Fataliste et son maître*.

phénomène esthétique), au-delà de leurs significations codées, sont ordonnés de façon à laisser ouvertes les richesses infinies du sens, ou plutôt d'une multitude de sens. [...] Les uns, ayant leur sens derrière eux, « veulent dire » ; les autres « disent », et le sens qu'ils prendront à la réception demeure en avant d'eux.²³

On peut le formuler autrement : un récit de rêve n'a par lui-même pas de sens parce qu'*il n'est pas un récit*. Linguistes et sémioticiens se sont intéressés très tôt, depuis les Formalistes russes au moins, à la forme narrative du récit, et tous s'accordent à considérer, en-deçà de leurs divergences méthodologiques ultérieures, qu'il a pour caractéristique d'être, comme l'a montré Youri Lotman²⁴, modalisé par sa fin : c'est par là qu'un récit *stricto sensu* se différencie d'autres formes narratives comme celles de la chronique, du journal, du compte rendu, des mémoires, etc. Modalisé par sa fin, cela signifie que, de même que dans la phrase le travail de signification ne consiste pas à accumuler celle de chaque mot mais ne peut s'engager qu'à partir de la ponctuation qui en marque le terme, de même le sens du récit ne peut s'élaborer qu'à partir de sa fin (qu'Odette meure au lieu de s'éloigner de Swann, et c'est tout le sens du roman de Proust qui aurait été changé).²⁵ Or, le propre de la plupart des récits de rêve est que précisément ils sont présentés par les rêveurs eux-mêmes comme inachevés, ayant été interrompus, généralement par leur réveil soudain : on l'a vu avec Saint-Preux, avec Aschenbach, avec Swann ; on le verrait avec Pauline (« Là ma douleur trop forte a brouillé ces images » v. 241), avec l'Albertine de *La Nouvelle rêvée* (« C'est avec ce rire, Fridolin, que je me suis réveillée »²⁶), avec Clarence dans *Richard III* (« une légion de puants démons [...] me vociféraient aux oreilles de si abominables cris que le vacarme même m'a fait éveiller tremblant »²⁷)... on n'en finirait pas de voir se confirmer l'hypothèse lacanienne selon laquelle une des fonctions peut-être fondamentale du rêve est de réveiller le dormeur²⁸.

Rêve privé de sens parce que privé de fin – Jean-Daniel Gollut parle de « défaut de récit » et de « récit mort-né »²⁹ ; mais aussi rêve impossible à mettre en récit. Car c'est un autre topos du genre, ainsi que l'analyse encore Jean-Daniel Gollut, que de se heurter sans cesse à une « défection des mots »³⁰ : quand, témoins directs (ou « victimes », comme dit Thomas Mann...), le narrateur ou la narratrice s'expriment à la première personne, ils se livrent à bredouillages, interruptions, reprises incessantes pour répéter comment ils échouent à rendre fidèlement le contenu, les tonalités et même tout simplement le déroulement de leur songe :

Ainsi, pour n'en citer qu'un, le rêve d'Albertine dans *La Nouvelle rêvée* de Schnitzler est-il constamment interrompu par des aveux d'impuissance, tels que « comment t'expliquer [...] que je ne puis décrire [...] il n'est guère possible d'exprimer ces choses avec des mots ».³¹

Or, dans la littérature comme dans la vie, personne n'accepte aisément qu'un récit échoue... Qu'est-ce alors qu'interpréter un rêve, sinon construire, reconstruire ou inventer à partir de l'amont le méta-récit au sein duquel il pourra enfin prendre sens ?

23. Bellemin-Noël J. (1979), *Vers l'inconscient du texte*, nouvelle édition, P.U.F., coll. « Quadrige », 1996, p. 42.

24. Lotman Y. (1970), *La Structure du texte artistique*, traduction Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, 1973.

25. Enseignant l'approche structurale de ce condensé de récit qu'est le conte, A.-J. Greimas avait coutume de dire dans son séminaire qu'un conte devait se lire à partir du début mais s'analyser à partir de la fin.

26. Schnitzler A. (1926), « La Nouvelle rêvée (Traumnovelle) », *Romans et Nouvelles II*, Le Livre de Poche, coll. « La Pochothèque », 2001, p. 644.

27. Shakespeare W., *Richard III*, I, 4, v. 58-61. Traduction de Pierre Leyris.

28. Lacan J., *Le Séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, p. 57.

29. Gollut J.-D., *Conter les rêves. La narration de l'expérience onirique dans les œuvres de la modernité*, José Corti, 1993, p. 171.

30. *Ibid.*, p. 174 sq.

31. Wolkenstein J., *op. cit.*, p. 20.

De cela, pourtant, les écrivains – poètes, dramaturges ou romanciers – n'ont cure (si j'ose employer cette expression devant vous) : pour eux, le rêve *montre*, il ne démontre pas. Et l'effet de cette exhibition, on l'a vu, c'est que quelque chose du rêve *opère* dans la suite du récit.

Quelque chose ? – On touche là à un autre paradoxe du récit de rêve introduit dans un récit de fiction : c'est qu'il échappe lui-même à la catégorie de la fiction. Je vous fais grâce du détail des débats qui ont occupé et partagé linguistes et sémioticiens à ce sujet. On peut en retenir l'argument pragmatique, selon lequel le rêve que raconte un personnage ou un narrateur à son interlocuteur échappe au « pacte de feintise partagé »³² par lequel s'initie et se maintient tout récit de fiction ; on peut aussi préciser les termes de ce pacte, en remarquant que toute fiction se définit par un triple débrayage énonciatif initial – « pas moi, pas ici, pas maintenant » – et que l'acte du récit de rêve ne souscrit à aucun des trois. Il n'importe : dans tous les cas, on arrive à cette idée que le récit de rêve instaure dans l'imaginaire de la fiction un régime hétérogène d'*imaginaire non fictionnel* (tout se tient d'ailleurs, puisqu'il est difficile de penser une fiction sans récit) : une représentation, puisqu'il s'agit d'images, mais qui reste en-deçà de tout sens assignable au sein de l'histoire qui la porte. S'il fallait le qualifier, je me reporterais à quelques-uns des traits de ce que Roland Barthes, commentant des photogrammes d'Eisenstein, proposait d'appeler le « sens obtus »³³ :

[...] celui qui vient « en trop », comme un supplément que mon intellection ne parvient pas bien à absorber, à la fois têtue et fuyant, [...] inquiétant comme un invité qui s'obstine à rester sans rien dire là où on n'a pas besoin de lui [...]

Et de préciser – ce qui est bien éclairant pour mon propos sur le récit de rêve :

Il est évident que le sens obtus est le contre-récit même ; [...] accroché à sa propre durée, il ne peut fonder (si on le suit) qu'un tout autre découpage que celui des plans, séquences et syntagmes (techniques ou narratifs) : un découpage inouï, contre-logique et cependant « vrai ». (p. 56).

C'est sur ce « vrai » – ce quelque chose vrai – qu'il faut sans doute que je m'arrête. Il laisse penser que cet imaginaire non fictionnel qu'est le récit de rêve – impossible à réduire à la trame narrative qu'il trouve, sauf à le brider par une interprétation qui effacera nécessairement sa qualité de rêve –, cet imaginaire résistant, pourrait-on dire, a exactement le même statut, la même nature peut-être, que ceux qu'on accorde à l'imaginaire poétique : le lieu efficient de l'*époque* où l'on passe de la représentation au langage (donc à celui qui parle), et où la fiction de la réalité le cède à l'éclair ou au tremblement d'une vérité du sujet. N'est-ce pas, après tout, ce que désignait Lacan quand il parlait de cette « autre réalité » qui, au sein même du rêve, aurait une fonction de réveil ?

... Et n'est-ce pas, finalement, l'histoire du rêve de Booz et de la « re-naissance » qu'il annonce ?

Espérant on ne sait quel rayon inconnu,
Quand viendrait du réveil la lumière subite.

– Ce rêve qui est en fait dans la Bible celui de Jacob³⁴ (mais Hugo pouvait se le permettre !)..

32. Schaeffer J.-M., *Pourquoi une fiction ?*, Le Seuil, 1999.

33. Barthes R. (1982), « Le troisième sens », *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Éditions du Seuil, coll. « Points », 1992, pp. 43-61.

34. *Genèse*, 28 : 10-22.

Jacob, pressé par ses parents de s'enfuir chez son oncle Laban pour échapper à la vindicte de son frère Ésaü, s'arrête un soir dans un champ qui s'appelle Luz, du nom de l'olivier. Fatigué de la route, il choisit une pierre pour s'en faire un oreiller et s'endort. Et, là, la porte du Ciel s'étant entrebâillée au-dessus de sa tête, un songe en descendit... Une échelle allait de la terre au ciel, les anges y montaient et y descendaient ; et retentit soudain la voix de Yahweh disant qu'il lui donnait, à lui et à une descendance qu'il lui promettait « aussi nombreuse que la poussière du sol », la terre sur laquelle il était couché. Jacob alors se réveille – se réveille !... –, rempli de frayeur tant ce lieu lui paraît redoutable, maintenant qu'il sait que c'est là que Dieu parle à l'homme. (L'effroi au sortir du songe, l'effroi qui fait sortir du songe : nous l'avons déjà rencontré chez d'autres que lui). Il se livre alors à un très beau geste : prenant la pierre sur laquelle il avait dormi – et qui est un peu comme la métonymie de son rêve –, il la redresse, répand sur elle l'huile de l'onction et l'érige en stèle : mémorial de sa rencontre avec Yahweh. Puis il débaptise ce lieu des olives, qui disait l'activité de l'homme travaillant la terre, et lui donne le nom de Béthel – « la porte du Ciel », puisque c'est sur ce seuil qu'est advenue cette rencontre. Ce faisant, il efface les référents qui donnaient sens aux images, il inscrit dans la chaîne du langage humain celle que décrivaient les anges sur l'échelle du rêve : le nom de Béthel conduira à celui de Bethléem, où Jésus-Christ un jour naîtra. Puis Jacob s'en va. Il s'en va, parce qu'il ne peut rester dans le lieu où Dieu parle : il ne peut qu'en partir, y revenir se ressourcer puisque la stèle l'y attend, mais pour en repartir à nouveau vers le monde de la veille, des travaux et des jours – et ainsi sans fin (ou presque), dans l'alternance respiratoire d'une vie désormais renouvelée.

Ainsi des récits de rêve dans les récits de fiction. Leur opacité opère un départ que le personnage et le lecteur n'attendaient pas : ils disent du lieu du rêve, du lieu où parle un démon caché, qu'on ne peut que sans cesse s'en déprendre (se réveiller, dit l'autre), y revenir, le quitter, y revenir à nouveau... – mais on n'y *habite* pas.

Discussion de la conférence de Bruno Gelas

Leopoldo Bleger

Merci beaucoup pour ta conférence ! Elle est vraiment splendide.

Ayant eu l'occasion de t'entendre à plusieurs reprises, je m'attendais à ce que ton texte soit porté aussi par ta voix, ton intonation, une manière de lire qui porte l'auditeur, ce que Barthes a appelé le grain de la voix. Lacan a eu certainement raison de faire de la voix un des objets petit a.

Manière de dire que, dans l'espace de la séance, la présence de deux corps importe. François Gantheret parlait de la chair des mots. On entend le petit rageur, revendicatif ou séducteur, le trouble du jeune homme ou de la jeune fille et beaucoup d'autres choses. Souvent l'analyste, satisfait d'avoir trouvé une « bonne » interprétation, s'entend dire par l'analysant qu'il n'a rien compris, qu'il était attentif au ton de la voix, savoir si l'analyste était fâché ou content.

Quelques remarques un peu interrogatives.

Après nous avoir présenté ce que la théorie littéraire et toi-même pouvaient dire de la question de la présence du rêve dans le récit, après donc une partie où tout s'assemble relativement bien et de manière cohérente, patatras, quelque chose vient mettre un peu de désordre, défaire un peu le bel ordonnancement. Tu imagines bien que ce n'est pas pour déplaire au psychanalyste que je suis.

Et ça devient une écriture très forte au fur et à mesure que le texte avance, les formules que l'on pourrait qualifier de poétique, faute d'un meilleur terme. Tout particulièrement à partir du rêve de Jacob et la question de la stèle qu'on laisse derrière soi pour y revenir mais où on ne pas habiter. Ce lieu est la réalité psychique.

En te lisant, je pensais inévitablement au poème « Le Roi des Aulnes », j'ai vu ensuite qu'il en était question dans ta conférence au 4^e Groupe¹.

Le rêve ne serait donc pas comme le récit enchâssé dans le récit qui garderait malgré tout une certaine autonomie. C'est un dispositif d'action.

La classification que tu nous proposes éclaire les fonctions du récit du rêve au sein de la fiction où il apparaît : vecteur de consignes divines, amorce ou relance de l'action ; l'aveu qui signe la rupture qui déchire le héros tragique. Et enfin, celui qui sanctionne la déchéance des valeurs poursuivies par le héros romanesque. Le rêve permet d'accomplir la dégradation de l'élan de beauté, le désir de saccage (p. 5). C'est donc un dénouement ou révélation. Il ne tue pas le personnage, il lui permet de mourir. « Toujours, toujours dans les récits, c'est le rêve par lui-même qui *opère* – et non son interprétation » dis-tu (it. B. G., p. 6). Le rêve montre, il ne démontre pas et il vise à opérer quelque chose.

Ce « quelque chose » concerne le statut du rêve dans le récit : il échappe au « pacte de feintise partagée », le « pas moi, pas ici, pas maintenant ». Le récit du rêve instaure un régime hétérogène : un imaginaire non fictionnel². C'est un contre-récit qui fonde un autre découpage contre-logique « et cependant vrai ».

Ce « vrai » t'intéresse, un « lieu efficient de l'époque où l'on passe de la représentation au langage », c'est le tremblement d'une vérité du sujet. L'autre réalité que tu attribues à Lacan.

1. Très beau final de ce texte : le rêve dans le poème permet, « grâce à l'expérience de dessaisissement du réel, de simplement frôler l'horreur et la terreur de l'Autre scène où le père est meurtrier de son fils et la mère étouffe ses enfants. Sortir de la fascination muette et mortifère que peut exercer l'image » p. 114. Bruno Gelas *Les poèmes du rêve, Actes 6*, 2017.

2. À mettre en lien avec la conférence de Sylvie Poirier et la fonction du récit du rêve au sein de la communauté.

Une remarque par rapport à l'épisode du voile que Saint-Preux a rêvé et que l'amie de Julie, Claire d'Orbes, a accompli. Ce que Rousseau commente : « L'événement n'est pas prédit parce qu'il arrivera ; mais il arrive parce qu'il a été prédit » (p. 7).

Dans le commentaire de Rousseau tu vois moins un dessein rationaliste qu'un dessein de rabattre « le dessein transcendantal sur le désir du sujet », c'est-à-dire de ruiner la distinction entre le rêve prémonitoire et le rêve subjectif.

On pourrait se demander, du côté de la psychanalyse, si la distinction formelle qui fait du rêve prémonitoire « quelque chose qui vient de l'extérieur » ne signale ou ne dénonce pas alors une autre source du rêve. Porter à l'extérieur l'*intimus intimo meo* : c'est difficile de ne pas penser à cette extériorité de l'inconscient que Freud qualifie de territoire étranger interne. C'est « contre le propre gré de sa confiance ».

Ton hypothèse est qu'il s'agit moins d'un désir de mort, que de mettre un voile à la transparence fusionnelle de leur premier baiser (p. 8). N'empêche, cela m'a fait penser à la chapelle Sansevero à Naples où presque toutes les sculptures sont voilées, symbole classique de la mort³.

Et ici donc, la différence fondamentale selon Jean Bellemin-Noël que tu cites : les signes du vivant veulent exprimer, transmettre quelque chose, les signes du texte laissent ouvertes les richesses infinies du sens.

Question importante : est-ce que les rêves « veulent dire » ? pour reprendre l'expression de Jean Bellemin-Noël que tu cites (p. 9). C'est là qu'on retrouve ta citation de Lacan selon laquelle la fonction fondamentale du rêve est de réveiller le dormeur.

Selon toi, « un récit de rêve n'a par lui-même pas de sens parce qu'il n'est pas un récit ». Le récit est modalisé par la fin, le sens ne peut s'élaborer que par sa fin. La plupart des récits de rêve sont interrompus : rêve d'angoisse ou cauchemar. C'est alors parce que le travail de figurabilité et de déformation du travail du rêve a échoué ou n'a pas suffisamment déguisé : une forme de réalité, que Freud appelle désir du rêve ou pensées du rêve se laisse entendre. Or justement les récits de rêve dans la littérature sont comme inachevés, « rêve privé de sens parce que privé de fin » (p. 10). Rêve presque impossible à mettre en récit.

Cela dit, il y a un point que, *par analogie*, je pourrais associer à ton propos. Comment penser la survenue du rêve dans le décours d'une séance ? Je crois me souvenir que Pontalis soulignait ce moment particulier d'un début d'analyse où l'analysant, lui-même surpris, se met à rêver et l'activité onirique se met en mouvement du fait de la mise en place de l'analyse.

Je pense aussi au rêve oublié, oublié même d'avoir été rêvé, qui surgit dans la séance. Difficile alors de ne pas avoir le sentiment que quelque chose de l'inconscient surgit, que la démarche analytique est en route... du moins à ce moment-là.

Mais je ne crois pas qu'on puisse généraliser à propos de la survenue du rêve dans la séance comme tu le dis pour le rêve dans le récit : le récit du rêve instaure un régime hétérogène, un imaginaire non fictionnel.

Le rêve opératoire c'est bien la dimension où le rêve fonctionne dans la séance analytique, il « fait » quelque chose, mais ici je ne me réfère pas à la dimension performative (toi non plus d'ailleurs). C'est peut-être pour cela que la séance analytique « comme un rêve » implique cette dimension d'acte dont j'ai parlé dans l'introduction. On le sait, Freud n'a pas cessé de traquer cet acte dans les temps premiers de la vie de ses patients, comme dans la vie de l'espèce humaine : *L'homme aux loups*, Leonardo, *L'Homme Moïse et le monothéisme*. Je pense à la préface de Gantheret pour *Totem et Tabou* et le final du livre de Freud avec une citation de Goethe : « au commencement était l'acte ».

3. « *Taparon su rostro con un blanco lienzo* », Rima LXXII de Bécquer, un romantique espagnol.

C'est une constante d'un bout à l'autre de son œuvre⁴. Au point que cela peut paraître une sorte d'exagération. Je pense que cela tient à la conception que le livre sur le rêve amène au tout début de son œuvre : le rêve comme circuit court de décharge, c'est-à-dire de l'action.

C'est pourquoi le rêve est lui-même un fragment d'action, un acte dans l'espace de la séance.

Difficile de ne pas s'interroger sur la valeur d'acte de l'interprétation de l'analyste.

Il se passe beaucoup de choses dans une seule séance. Parfois, plus encore lorsqu'on a le sentiment qu'il ne se passe rien. La recherche que fait le groupe de travail (*WP*) créé par Évelyne Sechaud à la Fédération européenne, montre l'incroyable condensation d'une seule séance, la force agissante en jeu. Au point que je me suis demandé, en écrivant cette discussion, si ce n'est pas une des raisons qui pousse les analystes à écrire : tenter de donner forme et passer au crible de la langue, toute cette masse d'action de la séance.

Quelques mots sur le rêve qui, d'après Lacan, réveille. Je pense qu'il se réfère au rêve d'angoisse. Par exemple, son analyse du rêve d'Irma : les plaques que Freud voit au fond de la gorge de sa patiente et dont il dit qu'un autre que Freud se serait réveillé devant cette image⁵.

Davantage, j'ai le sentiment que Lacan tend à pousser la chose analytique du côté de la tragédie ou plutôt d'une sorte d'épopée. Pourquoi pas ? Cela permet de faire sentir la portée de la chose analytique et de l'œuvre de Freud, mais au risque de situer les choses sur un plan qui ne tient pas tellement compte de la misère quotidienne. Transformer la misère névrotique en malheur banal, disait Freud. Certainement très peu pour Lacan qui a passé sa vie à construire son personnage.

Cela dit, le souffle du commentaire du poème de Victor Hugo par Lacan élève l'analyse à la dimension épique. Freud n'est pas dupe de cette mégalomanie, à commencer par la sienne, si présente dans son livre sur le rêve.

4. Au hasard des lectures la note au début de « La dynamique du transfert » où Freud discute les facteurs innés (constitutionnels) et les impressions infantiles : « ... on pourrait se risquer à concevoir la constitution elle-même comme le précipité des actions accidentelles exercées sur la série infiniment grande des ancêtres. » *OCP*, XI, n° 2, p. 107.

5. Voir aussi le commentaire de Lacan du rêve de l'enfant qui brûle, qui commence par un rêve à lui et qui fait penser au long commentaire que Freud fait du rêve de Maury. *Les quatre concepts*, p. 55. Freud, *IR*, p. 54 et 546.

L'APF invite à Lyon
Jeudi 21 novembre 2019

Introduction à la conférence de Janine Altounian

Paule Bobillon

L'ONU reconnaît le génocide arménien en 1985, le parlement européen en 1987. Le refus de sa reconnaissance par les turcs conflictualise leur demande d'entrer dans l'Europe la même année. La France qui représente la troisième communauté arménienne au monde reconnaît le génocide en 2001. Mais, pour des raisons diplomatiques, elle ne nomme pas la Turquie. Le Vatican le reconnaît en 2015.

D'avril à octobre 1915, les arméniens proches des russes, sont considérés comme ennemis intérieurs par le gouvernement turque. Le 24 avril 1915, 650 notables et intellectuels arméniens de Constantinople, actuelle Istanbul, sont raflés en quelques jours, déportés vers l'est et pour la plupart éliminés. C'est un meurtre de masse des pères et le début du génocide. Dans les grandes villes de l'empire ottoman comme Sivas, Meze, Mus, les Arméniens sont tués sur place. Les autres hors de ces villes, sont déportés par train ou à pied à Alep et d'Alep à Deir ez Zor. Les deux tiers, hommes, femmes et enfants sont exterminés. Les Arméniens estiment le nombre de leurs morts à 1 500 000.

En conflit jadis avec les bolcheviques, actuellement avec les Azéris pour le haut Karabagh peuplé d'autant d'Arméniens que d'Azéris, en litige bien sûr avec la Turquie, l'Arménie parvient à déclarer son indépendance en 1991 sur son territoire actuel.

Janine Altounian, je vous remercie d'être là ce soir et si j'ai introduit mon propos par le rappel du génocide c'est bien parce que celui-ci a infléchi votre destin d'enfant de survivants.

À partir de 1978 vous découvrez et faites traduire le journal de déportation de votre père Vahram Altounian et vous livrez à une longue et difficile élaboration des effets sur vous, enfant de survivants, du traumatisme génocidaire de vos parents. Je tente ici de retracer votre parcours aboutissant au fait majeur, salvateur et créatif de la traduction.

Ce chemin, vos livres en témoignent :

Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie. Un génocide aux déserts de l'inconscient ;

La Survivance. Traduire le trauma collectif ;

L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction ;

L'intraduisible. Deuil, mémoire, transmission ;

De la cure à l'écriture : L'élaboration d'un héritage traumatique ;

Le génocide des Arméniens dans le journal d'un père et la mémoire de sa fille, Vahram et Janine Altounian, un collectif ;

L'effacement des lieux. Autobiographie d'une analysante, héritière de survivants et traductrice de Freud.

L'enfant de survivant est confronté à l'effacement déshumanisant d'une histoire, d'une culture, d'une langue, d'une expérience, de la distinction mort/vivant perdue avec la disparition des lieux, autant de trous dans la psyché parentale, en particulier maternelle. La mère, survivante ne peut accueillir son enfant, le père survivant ne peut exercer sa fonction de tiers et tous deux ne sont plus soumis qu'à la nécessité brute de survivre par le travail sans pensées, sans représentations abolies par le trauma. L'enfant est confronté à cette part mutique, sans tendresse, au deuil impossible de ce qui n'a plus de lieu ni psychique ni dans la réalité, qu'il va cependant devoir réanimer, représenter pour se subjectiver, devenir auteur de sa vie, donner une sépulture psychique aux morts sans nom et sans identité et retrouver l'amour enseveli dans le gouffre traumatique.

L'enfant de survivant est pris dans un conflit de loyauté entre la culture de ses parents, en agonie et indéchiffrable dans un premier temps et la culture ressentie comme vivante des « mères adoptives de l'école », différend au sens de J.-F. Lyotard qu'il transforme en conflit dépassable en faisant appel à l'autre de la culture du pays d'accueil, en intercalant entre lui et ses parents une succession de tiers. Ce lent travail est une traduction, celle du trauma revécu dans l'après-coup et enfin représenté, retissant la filiation brisée et ouvrant sur le politique et une nouvelle acception de la citoyenneté.

Cette traduction, fabrique du préconscient, reconstitution d'une transitionnalité que, par définition, le trauma exclut, passe pour vous par le déchiffrement du journal de Vahram Altounian et par l'écriture conjointe au travail analytique. Mais surtout elle se fait dans la langue du pays d'accueil : double identification au parent mutique, à l'indicible du trauma et à une culture dominante qui conditionne l'accès à la parole. La distance induite par la traduction est garante de symbolisation du non verbalisable pour l'enfant de survivant pour peu que celui-ci, acceptant la douleur salvatrice de l'exil, se fasse traducteur, passeur d'une culture détruite à reconstruire à une culture qui fournit signifiants et images.

De plus, vous posez comme règle selon laquelle trois générations sont nécessaires à ce travail de traduction tant le survivant ne peut revisiter son passé, ruiné par le génocide, sans renouer avec une angoisse de mort anéantissante que seule la réverbération sur trois générations peut atténuer. Cependant vous faites exception à ce principe puisque vous avez fait œuvre culturelle et créatrice bien avant la troisième génération...

La cure analytique est le lieu par excellence d'une traduction du trauma. De plus, vous avez poursuivi votre analyse en même temps que la traduction des Œuvres complètes de Freud dans l'équipe et sous la direction de Jean Laplanche dans un même travail de décondensation des signifiants singuliers de la cure et de ceux polysémiques de l'allemand freudien. Je rappelle à ce propos que vous étiez non seulement traductrice dans l'équipe de Laplanche mais harmonisatrice de traduction...

Enfin, Vous évoquez l'impossible intégration des migrants dans une Europe en crise démocratique qui ne fonctionne plus comme asile matériel et psychique, laissant les réfugiés livrés à l'inhumain.

Mais ce qui me frappe et suscite mon admiration, Chère Janine Altounian, c'est bien votre grande culture analytique, essayiste, littéraire que dans la suite de Jean Laplanche vous considérez, me semble-t-il, dans ses plus beaux fleurons « comme aide à la traduction » des messages énigmatiques inconscients des survivants infiltrés de douleur et de mort. On peut peut-être comparer pour une part, ces aides culturelles à la traduction aux fantasmes tout prêts utilisés par le rêve en façade de son contenu manifeste.

Ainsi pour ce qui est de l'analyse vous référez-vous d'abord à Freud et pour ce qui est de cette part mutique dévastatrice chez le parent survivant, à Winnicott avec la fonction de *holding* maternelle défaillante, à Piera Aulagnier avec la mère porte-parole inaudible et l'expérience de l'horreur exclue de l'espace du Je et non métabolisante, à Fatih Benslama avec l'impuissance de la mère à introduire l'enfant dans le monde de l'autre, à Bion avec l'attaque des liens et l'échec de la fonction alphabétisante chez la mère et à Racamier avec la dérive possible vers l'incestuel, l'inceste blanc voire la psychose blanche. Vous citez *L'enfant de ça* et la fonction désobjectalisante d'André Green.

Vous interrogez bien sûr les théorisations freudienne et fêrenczienne du traumatisme et vous soulignez l'effet détransitionnalisant du trauma repéré par Claude Janin et René Kaës. Sans oublier les travaux d'Abraham et Maria Torok sur les signifiants encryptés. Mais comme dans la boîte de Pandore dont s'échappent tous les maux, vous évoquez l'espoir paradoxal de la pulsion anarchiste de Nathalie Zaltzman et de son précepte selon lequel : l'intime du travail analytique œuvre sur la scène culturelle, alimentant le fonds culturel de l'humanité. Vous rappelez aussi Monique Schneider qui voit la reconstruction d'une filiation brisée en une filiation paradoxale mais porteuse d'un sens appropriable, etc., je ne peux citer tous ces pères culturels qui tiercéisent votre travail, succédant à Vahram Altounian, ce père qui avec votre mère vous a finalement transmis et la capacité de le parler et votre formidable appétence au travail...

Vous en appelez aussi aux philosophes, Benjamin, Lyotard, Foucault qui tous trois font un travail d'interprétation de l'œuvre d'art ou d'exégèse de textes et donc de traduction. Mais ce qui m'a aussi frappé, c'est le grand respect que vous mettez à convoquer les écrivains d'une transmission empêchée, d'une traduction des messages parentaux impossible, du traumatisme hérité à l'état brute que leur écriture éminemment littéraire voire poétique peine à juguler. Des écrivains de la Shoah bien sûr à Georges Pérec, des écrivains arméniens du génocide aux fils ou filles confrontés à la part d'ombre, indicible et traumatique de la mère de Peter Handke à Annie Ernaux..., etc.

Chère Janine Altounian, nous avons convenu que vous prendriez appui sur les questions que je vous pose pour construire votre conférence ; les voici :

– Pouvez-vous revenir sur la nécessité d'inscrire l'élaboration du trauma dans la langue du pays d'accueil et son espacement sur trois générations ?

– Qu'en est-il du traitement de la culpabilité, intériorisation de la culpabilité de l'agresseur, culpabilité des rescapés par rapport aux morts chez les survivants et chez leurs enfants et cette problématique de la culpabilité douloureuse et complexe est-elle intervenue dans votre choix de l'allemand, langue culturelle par excellence mais aussi langue de la Shoah ?

– Les enfants de survivants sont-ils condamnés au mieux à traduire le trauma génocidaire des parents jusqu'à ce que mort s'en suive ou y a-t-il un deuil du trauma possible à l'échelle de la vie du descendant ou autrement dit, suivant le Freud du Moïse et paraphrasant A. Green, comment le trauma de mort se transmue-t-il en trauma de vie, en sublimation débouchant sur une créativité ?

– Pour en finir avec le traumatique, une question qui m'est chère, *quid* du féminin dans cette transmission traumatique, *quid* plus spécialement du rapport à la mère, partant à la femme ?

– Enfin, pouvez-vous illustrer pour nous votre travail de traduction de Freud et son parallèle avec la traduction qui s'opère dans la cure ?

Je me réserve la possibilité de vous demander quelques éclairages supplémentaires avant que de donner la parole à la salle.

Nous vous écoutons.

L'intraduisible d'une transmission traumatique porté au champ transférentiel de la cure et de l'écriture

Janine Altounian

Je vous remercie, Paule Bobillon, pour la lecture méticuleuse que vous avez faite de l'ensemble de mon travail, pour l'évocation de ses déterminants historiques et pour les questions judicieuses que vous me posez.

Je commencerai par répondre à votre dernière question, celle sur le rapport au féminin et à la mère puisque c'est un certain rapport à une mère survivante qui fait de son héritier un traducteur. La seconde partie de mon intervention regroupera les réponses à vos différentes questions sur la traduction – le parallèle que j'établis entre mon travail de traduction de Freud et la traduction qui s'opère grâce au travail dans la cure –, la nécessité pour l'héritier de survivants au trauma d'un crime de masse de traduire ce qui lui a été transmis afin de pouvoir l'élaborer et l'inscrire, ce processus relevant d'une temporalité qui s'étend sur trois générations.

À la question sur la culpabilité je ne saurais vraiment répondre car, conformément à l'allemand où *Schuld* signifie à la fois *culpabilité* et *dette*, les deux nécessités pour l'héritier d'une transmission traumatique : traduire ses silences en mots et inscrire cette traduction dans le monde, constituent à mes yeux une part intrinsèque de la dette aux morts sans sépulture dont tout héritier ne peut que chercher à s'acquitter d'une façon ou d'une autre, selon ses capacités culturelles et/ou psychiques.

En introduction, j'aimerais pourtant dire ce qui caractérise mon écriture : si j'ai écrit depuis de nombreuses années en « analysante », ce fut pour traduire une transmission traumatique en fidélité à l'injonction muette d'ascendants rescapés d'un désastre, bien trop présents en moi qui, parmi eux et à travers eux, posai mes premiers regards sur le monde. Chargée d'une trop lourde dette envers ces revenants d'un envers terrifiant du monde, j'ai porté d'abord les terreurs qui les habitaient à ce « divan » freudien dont les reproductions¹ avaient à mes yeux une ressemblance étrangement familière avec le divan oriental et chaleureux de ma grand-mère. Je me sentis ainsi obligée de traduire une culture en miettes en une autre prometteuse, par amour des deux² et à ouvrir le berceau de mes nostalgies aux plaisirs de la recherche. Je n'ai jamais senti un conflit de loyauté

1. Voir *La maison de Freud, Bergasse 19 Vienne*, Edmund Engelman, Seuil, 1979.

2. Dans « Une Arménienne à l'école », « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », *Un génocide aux déserts de l'inconscient* (Préface de R. Kaës), Les Belles Lettres/Confluents psychanalytiques, 1990, 2003 (2^e éd.), je suis, par ex., passée par les vers de Racine pour évoquer la figure d'une veuve exilée et de son enfant. Lorsqu'on me demanda d'écrire quelque chose sur « les enfants de migrants », ma première réaction fut effectivement de ressentir comme « intraduisible » ce que j'aurais eu à dire. Je pensai alors à mon amour d'*Andromaque* étudiée, peut-être en quatrième, et j'y ai effectivement trouvé ces vers si parlants :

« Que craint-on d'un enfant qui survit à sa perte...

... Un enfant malheureux, qui ne sait point encore

Que Pyrrhus est son maître, et qu'il est fils d'Hector !...

... S'est-il plaint à tes yeux des maux qu'il ne sent pas ?... » (Racine, *Andromaque*, vers 877, 271-272, 1032)

Tout ce dont je voulais parler y était : l'ignorance, chez l'enfant, de la perte, de son ascendance et de son aliénation, son absence d'affectation et d'expression. Plus tard, en 1990, lorsque j'ai voulu donner un titre à mon premier recueil, j'ai préféré passer par Corneille pour évoquer l'Arménie et je trouvai ces vers dans la bouche de la princesse Laodice. La reine D'Arménie Laodice à qui Attale offre le trône de Bithynie lui répond ces alexandrins qui expriment si bien l'attachement à ses origines :

« Je ne veux point régner sur votre Bithynie :

Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie » (*Nicomède*, vers 1712-1713).

entre le monde ghettoïsant de la maison et celui salvateur de l'école mais, avant tout, la nécessité de sortir de l'enfermement du premier pour exprimer mon appartenance reconnaissante aux deux mondes qui m'habitaient. Vous devinez donc que mes réponses seront décalées par rapport au lieu qui les sollicite car, en dépit de leurs nombreuses références aux grands penseurs de la psychanalyse, mes textes ne restituent aucun savoir normatif. Je me borne à livrer un témoignage qui pourrait être, par exemple, celui d'une des nombreuses patientes qui apportent à leur psychanalyste un héritage traumatique semblable – ce pourquoi je l'appelle une « écriture d'analysante ».

Comme l'annonce le titre de mon intervention qui convoque le champ transférentiel de la cure et de l'écriture, je cherche à témoigner d'un processus de subjectivation au long cours qui, se déroulant à la faveur du transfert et d'un transfert positif au nouvel environnement de l'exil parental, amène l'héritier d'une catastrophe historique à assumer consciemment ce que lui a transmis inconsciemment le vécu de ses ascendants. Ma restitution de ce processus se réfère à diverses disciplines : l'autobiographie, l'histoire, la littérature, la philosophie, la traduction, le politique, la psychanalyse d'un cas, le mien. La démarche hétérodoxe de cette écriture « diasporique » puisque à l'intersection de différents champs de pensée, n'a pas été de ma part une stratégie délibérée. Elle procède inconsciemment d'une éthique de l'épargne dans la transmission de ma famille d'artisans : « il faut faire avec le peu qu'on a », « il ne faut rien perdre de ce qui a été peu à peu échafaudé sur le rien ».

Devenant, au cours de mes cures, en quelque sorte sujet de mon histoire, j'ai voulu en inscrire les effets psychiques dans un champ de pensée spécifique – celui de la transmission telle que celle-ci anime la pensée freudienne – et dans un lieu spécifique – le « *pays d'accueil* » des « *migrants* » des années 20 que furent, en l'occurrence, mes parents, une France qui favorisait notamment l'intégration, donc la reconstruction matérielle et psychique des survivants, c'est-à-dire un pays dont la relative démocratie, la laïcité et l'offre de travail constituaient des conditions sécurisantes d'accueil qui n'existent plus pour les « *migrants* » d'aujourd'hui. De ce fait, l'anachronisme de mon expérience confère aux conditions d'élaboration que j'expose ici une dimension politique.

Mon témoignage doit se lire en somme comme une « histoire de cas » dont la vignette clinique s'illustre de nombreux récits autobiographiques accompagnés de théorisations progressant en « spirales »³ selon l'expression de Jean Laplanche, d'un livre à l'autre. Je tiens **en fait** à rendre hommage au travail analytique qui aura fini par mettre au jour en moi les traces libidinales et prometteuses de vie émergeant, malgré tout, d'un passé mortifère et traumatisant.

Après cette introduction, j'aborderai donc le rapport au féminin et à la mère en vous faisant d'abord entendre pendant 7 minutes le témoignage d'une de ces vieilles Arméniennes survivantes que j'aurais pu rencontrer chez la grand-mère de mon enfance. Zépure Medzbakian, née en 1900 à Trébizonde, avait 95 ans lorsque la journaliste Zoé Varier la rencontra en 1995 à la maison de retraite arménienne de Montmorency. Leur échange fut diffusé le 11 mai 2005 sur les ondes de France Inter, dans un entretien de Robert Fisk, à l'émission de Daniel Mermet : *Là-bas si j'y suis*⁴. J'ai eu envie de l'enregistrer et de vous la faire écouter parce que sa langue fautive qu'elle appelle son « français cassé » m'avait profondément émue par l'intimité que me faisait ressentir sa voix et son intelligence. Elle disposait, paradoxalement, d'une grande richesse lexicale et symbolique pour exprimer une profonde sagesse et une grande indépendance de jugement. Elle me fut familière comme à la plupart des Arméniens de ma génération (1934), familière par le bain sonore de ses façons de dire et de penser qui cheminèrent explicitement en moi jusqu'à l'injonction d'en traduire le message ou, au contraire, au travers du triste silence d'une « mère environnement » qu'enfant, je ne pouvais interroger.

3. Mouvement d'élaboration en « spirale », tel que le définit Jean Laplanche dans *Le primat de l'autre*, Champs/Flammarion, 1997, p. 1.

4. Cette transcription se trouve dans *De la cure à l'écriture*, PUF, 2012, p. 198 et suivantes. L'ensemble du reportage de Zoé Varier sur le génocide arménien a été rediffusé le 9 octobre 2006. On peut l'entendre ici : <http://janinealtounian.com/content/z%C3%A9pur-larm%C3%A9nienne-sur-france-inter-dans-l%C3%A0-bas-si-jy-suis-de-daniel-mermet>

Après avoir entendu cette grand-mère survivante, je rappellerai que les jeunes mères rescapées, démunies de moyens et de référents actuels doivent, après les ruptures violentes qu'elles ont vécues et malgré une enfance « sans accueil », mettre au monde des enfants qu'elles-mêmes ne peuvent bien sûr que « mal accueillir ». Je me réfère ici à l'article de Ferenczi : « L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort »⁵ dont je noterai d'ailleurs qu'une traduction plus fidèle aux termes allemands : *das unwillkommene Kind*, exprimerait plus exactement que cet enfant venu au monde, n'est pas *willkommen*, n'est pas *bienvenu*.

Une jeune mère, nouvellement immigrée, mettant son enfant « au monde » en terre d'exil, est chargée de l'imprégnation d'un monde dont elle a été expulsée pour raison politique ou économique, un monde fantôme devenu un nulle part non délimité par rapport au monde où elle vient d'accoucher mais qu'elle porte nostalgiquement en elle. Dans le « message énigmatique »⁶ qui émane d'elle lors des premiers soins de la « préoccupation maternelle primaire »⁷, elle ne peut transmettre à son nourrisson qu'un palimpseste d'espaces géographiques et psychiques incompatibles, un chevauchement de perspectives éminemment inconfortable qui ressurgira en lui dans les épisodes angoissants de sa vie d'adulte.

Elle n'est pas en mesure, lors des relations infantiles précoces, de transmettre à son enfant une expérience dialectisable en mots sur ce qu'elle a vécu ni sur la vision du monde qui lui en est restée. Celui-ci s'approprie alors des savoirs sans saveur pour s'adapter au temps et au monde de la survie parentale mais les paroles maternelles demeurent empreintes d'une secrète mélancolie. Elles sont chargées de l'angoisse de nombreux affects incapables d'accéder à une secondarisation langagière. L'instance d'un ailleurs désirable ayant été déstituée sous l'emprise de la terreur, la mère survivante ne peut introduire son enfant au monde des autres ni à celui de leurs mots.

Ayant ainsi survécu aux fractures psychiques et en lutte contre l'angoisse, elle peut pourtant, dans sa résistance à l'effondrement, offrir à son nourrisson, non pas « un sein qui est » – pour reprendre la distinction de Winnicott entre le sein qui fait et le sein qui est – mais un « sein qui fait » en somme un « nid » de paille et de transition⁸. L'écrasement en elle de l'espace d'altérité rendant difficile l'être pour la tendresse et la parole, tout se passe comme si ces deux voies devenues impraticables se trouvaient reportées sur le faire d'un maintien en vie, un faire qui constituerait un sein qui fait, protecteur⁹.

Les soins portés aux objets qui conditionnent la survie deviennent alors les substituts d'un *holding* précaire. C'est ainsi que l'enfant pressent, au départ de sa généalogie, un lieu barré à la représentation car meurtrier ou éteint mais il trouve, à l'arrivée, non pas nécessairement la poésie des tendresses mais des techniques éminemment utiles de sauvetage et de construction¹⁰. La sagesse artisanale des survivants lui a enseigné que, dans la nécessité, le maintien de la vie dépend de ce qui tout d'abord doit assurer sa nidation.

Que ce soit à travers la mère ou à travers son acharnement agressif au travail – dérivatif à son angoisse ou illusion d'une réparation possible – ce qui se transmet alors à l'enfant d'une jeune mère en exil ou menacée de persécution dans son pays, c'est l'incertitude d'avoir un « chez soi » quelque part. Il faut à l'évidence qu'ait été transmise l'expérience d'un « chez soi » vécu par la mère, du fait même que celle-ci en aurait connu un quelque part, pour que son enfant se sente adossé à des limites sécurisantes dans notre monde livré au chaos des violences.

5. Ferenczi S. (1929), « *Das unwillkommene Kind und sein Todestrieb* », *Schriften zur Psychoanalyse*. Band II, traduit par « L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort » par l'équipe du *Coq Héron* dans « *Sandor Ferenczi Psychoanalyse IV* », *Œuvres complètes* Tome IV, pp. 1927-1933.

6. Voir chez Jean Laplanche, le développement sur les « signifiants énigmatiques » dans sa théorie de la séduction généralisée, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, « Quadrige », 1994, pp. 124-127.

7. Voir chez Jean Laplanche, le développement sur les « signifiants énigmatiques » dans sa théorie de la séduction généralisée, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, « Quadrige », 1994, pp. 124-127.

8. « Pénélope à son ouvrage : la résistance », *Résistances et transferts, Enjeux cliniques et crise du politique*, sous dir. Chemla P., Éres, 2004, pp. 108-109.

9. « Pénélope à son ouvrage : la résistance », *op. cit.*

10. « Pénélope à son ouvrage : la résistance », *op. cit.*, p. 110.

On comprend alors qu'à côté d'une maternité relevant en priorité des pulsions de conservation mises au service des besoins de l'enfant et de la lignée à poursuivre, à côté d'un acharnement à accomplir un travail de construction, la vie durant, il n'est guère resté de place chez cette mère pour une féminité à assumer face aux hommes, devenus pour elle des associés dans leur travail commun de construction d'une nouvelle vie. Si elle a survécu, elle a survécu aux viols et à la servitude d'une sexualité aliénée des « mariages forcés » avec les tueurs dont elle a gardé le souvenir ou lu les récits.

Bien des points abordés dans cette première partie introduisent évidemment à la nécessité qu'ont les héritiers de cette mère emblématique d'honorer et symboliser sa mémoire, de la traduire à tous les sens du mot, afin de l'inscrire et de s'inscrire dans le monde où ils vivent.

Mon travail d'analysante face à la transmission d'une famille de survivants, concomitamment à celui d'une co-traductrice de Freud depuis 1970 et harmonisatrice des traductions sous la direction de Jean Laplanche pendant plus de trente ans, m'a notamment rendue sensible à une certaine analogie entre la traduction linguistique et celle, effectuée dans le champ transférentiel, de ce qui, transmis sans mots, doit trouver ses mots en présence de l'autre du transfert.

Dans ces deux configurations, la *pulsion à traduire* naît d'une nécessité à défier paradoxalement l'impossibilité d'une traduction : soit l'impossibilité à restituer un plaisir – d'un côté celui pris aux écarts intraduisibles des signifiants respectifs des deux langues et, de l'autre, celui procuré par l'amour secret des ascendants vécu naguère sans paroles –, soit l'impossibilité à restituer une perte ou une douleur – d'un côté la perte de la polysémie des mots devenue différente lors du passage de la langue source à la langue cible et, de l'autre, la douleur partagée inconsciemment dans l'enfance avec ceux qui ont survécu à la perte de leurs proches, de leur pays et de leur foi en l'humanité.

Le défi qui anime ainsi ces deux situations de traduction cherche chez le sujet bilingue une voie de sublimation à l'inconfort ou à l'angoisse de se trouver au croisement de deux modes de réception du sens ou des émotions, deux codes délivrant de part et d'autre les déterminants de la pensée et de la vie affective. Dans chacune d'elles, le traducteur est le seul à connaître la non-coïncidence des valences, soit entre deux systèmes de champ sémantique dans l'expression respective d'un rapport au monde, soit entre une impossible pensée survivant à la mort psychique d'une partie de soi et une pensée restée indemne de cet éclatement.

Si le trauma opère, selon Claude Janin, une « détransitionnalisation »¹¹ entre la réalité psychique et la réalité factuelle, toute traduction de ce qui fut impossible à dire est, en fait, une entreprise de transitionnalisation qui offre une médiation, initialement absente, entre l'espace du traumatisme et le monde susceptible d'en accueillir les réalités. Comme le rappelle René Kaës,

« Le trauma est [...] le résultat d'une mise en échec de la formation intermédiaire »¹².

Pour justifier encore la mise en parallèle de ces deux mouvements traductifs, on peut dire que traduire est bien, dans le premier cas, *déplacer* la langue de l'*original* vers l'autre langue et, dans le second, *déplacer* vers le champ transférentiel de la cure ou de l'écriture un matériau *originel* ne disposant pas de mots pour se dire. Étant transmis sans mots, il doit se doter de mots entendables par les autres étrangers à cette expérience. Le point de butée de ce qui reste difficilement traduisible se rencontra donc pour moi aussi bien dans la traduction du *corpus* d'un texte fondateur, que dans celui de la traduction d'un matériel transmis par une famille de survivants, notamment un témoignage de mon père, consigné dans un *Journal de déportation*¹³ dont je n'ai pu prendre connaissance que grâce à la traduction que j'en fis faire en 1978, huit ans après la mort de son auteur. Il était écrit en alphabet arménien mais en langue turque, un grand nombre d'Arméniens ayant été turcophones

11. Janin C., *Figures et destins du traumatisme*, PUF, 1996, pp. 23-24.

12. Kaës R., « Le sujet de l'héritage », *Transmission de la vie psychique entre générations*, Dunod, 1993, p. 54.

13. Sa version intégrale est accompagnée du facsimilé de l'original dans *Mémoires du Génocide arménien / Héritage traumatique et travail analytique*, Vahram et Janine Altounian, avec la contribution de K. Beledian, J.-F. Chiantaretto, M. Fraire, Y. Gampel, R. Kaës, R. Waintrater, PUF, 2009. En

dans l'Empire ottoman¹⁴. Je ne m'attarderai pas ici à évoquer les avatars de ce manuscrit sans assignataire, abandonné au hasard de son destin au fin fond d'une armoire jusqu'à sa publication par moi aux *Temps Modernes* en 1982¹⁵, à la faveur d'un événement politique violent de septembre 1981 : une prise d'otages au Consulat de Turquie¹⁶. Il va sans dire que j'ai travaillé dans tous mes livres à la métabolisation de ce legs privé de toute assignation.

C'est à propos de ce manuscrit relique que j'aimerais citer le commentaire que fait Laplanche du philosophe Benjamin en rappelant que ce n'est pas la compréhension du sens qui détermine la pulsion de traduire mais la nécessité de se faire le truchement d'une charge pesante, émanant d'un message transcendant le compréhensible, dont il faut se départir : « Le devoir de traduire, son *Trieb* inéluctable, ne provient pas du sens ; la pulsion de traduire – là je commente à ma façon – vient d'une certaine façon du plus intraduisible [...] c'est un devoir qui ne surgit pas du récepteur ; c'est un impératif qui lui est apporté par l'œuvre elle-même [...] : Tu dois traduire parce que c'est intraduisible. »

L'héritier de survivants est ainsi condamné à traduire et, en écho à l'expression « condamné à investir » avec laquelle Piera Aulagnier désigne la nécessité, pour l'être humain, d'œuvrer constamment au travail psychique d'élaboration, on pourrait dire que l'enfant de survivants, « condamné à investir »¹⁷ qu'il est comme tout un chacun, est pour ce faire « condamné à traduire ».

Quand le contenant psychique de la parole maternelle n'existe plus, son énonciation à l'enfant est impossible. Or, lorsque les messages non verbalisés de ces survivants dépossédés de leur langue se transmettent inconsciemment à un héritier susceptible de les élaborer et de les verbaliser, cette forme de traduction qui s'adresse à la subjectivité même des lecteurs et non à leur savoir, transforme cette expérience restée muette en un « objet du monde »¹⁸. Celui-ci ne peut plus être facilement refoulé comme l'est une connaissance purement historique, c'est pourquoi cette catégorie de traduction où un héritier/passeur traduit une expérience privée de mots et de visibilité en signifiants inédits jusque-là dans une culture provisoirement non menacée de destruction est, en fait, un acte politique.

Trois points que je vais reprendre pour les préciser :

voici quelques passages significatifs, pp. 21, 24-25, 28 : « Nous étions fatigués et nous avions très faim. [...] Quand nous sommes arrivés à Akhtarine, nous étions harcelés d'un côté par la faim, de l'autre par les saletés. Les chiens déchiquetaient les morts, personne ne les enterrait. Tout alentour sentait mauvais [...] Après six heures de marche, nous sommes arrivés à Hamam. Là nous avons été surpris : les gens mangeaient des sauterelles. Quant aux mourants, on ne pouvait pas les compter. [...] Mon père était très malade, il ne pouvait plus se déplacer [...] Alors l'un d'eux s'est mis à frapper mon père à la tête. [...] Mais à quoi bon ? Que devient un homme gravement malade qu'on bat à coups de bâton ? Six jours plus tard, le jour du décès de mon père, ils ont de nouveau déporté [...] Ils ont dit à ma mère : "Ton malade est mort". Et ma mère : « Nous partirons quand nous aurons enterré le mort. » Ils ont répondu : « Non, vous ferez comme les autres. » Les autres, en fait, abandonnaient les morts et la nuit les chacals les dévoraient. [...] J'ai vu que ça n'allait pas et qu'il fallait faire quelque chose. J'ai pris un flacon de 75 dirhem, je l'ai rempli d'huile de rose et je suis allé voir tout de suite le chef du convoi de déportation. Je lui ai dit : « Laisse-nous aujourd'hui, nous partirons avec le prochain convoi avec les autres ». Heureusement il n'a rien dit. Nous sommes restés encore un jour. Nous avons creusé une fosse long de deux *archines* et ayant payé cinq *kourouchs* au *derder* nous avons enterré mon père [...] À Racca, [...] les gens mourraient partout de faim, on ne pouvait pas rester à l'intérieur de l'auberge, tout sentait la pourriture [...] Nous n'avions plus d'argent, c'est pourquoi nous avons commencé à manger des herbes. Nous avons essayé de continuer ainsi pendant un mois, on a vu qu'on allait mourir. On faisait à peine deux pas et on tombait par terre. Ma mère a réfléchi. « Moi, pour mourir, je mourrai, vous, il ne le faut pas. » C'est ainsi qu'elle nous a donnés, nous deux, aux Arabes.

14. Beledian K., « Traduire un témoignage écrit dans la langue des autres », *Mémoires du Génocide arménien*, *op. cit.*

15. Altounian J., Altounian V., Beledian K., « Terrorisme d'un génocide / Tout ce que j'ai enduré des années 1915 à 1919 », *Les Temps Modernes*, fév. 1982, n° 38/427, p. 1415, repris intégralement dans *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*, *op. cit.*, pp. 81-119 et *Mémoires du Génocide arménien*, *op. cit.*, pp. 13-97, en extraits dans *L'intraduisible / Deuil, mémoire, transmission*, Dunod, « Psychismes », 2005, 2008 (réimp.), pp. 19-91, et dans *De la cure à l'écriture / L'élaboration d'un héritage traumatique*, *op. cit.*, pp. 75-87.

16. Le 24 septembre 1981, un commando retint en otages cinquante et une personnes dans les locaux du consulat de Turquie, bd Haussmann à Paris. Cet acte, dit « terroriste », qui éclata dans l'espace politique parisien, amorça en fait, en tant qu'acte de résistance, ce qu'on a appelé le « terrorisme publicitaire » dont l'objectif « publicitaire » était de rompre un silence de plus de soixante ans sur le génocide arménien nié par la Turquie.

17. Aulagnier P., « Condamné à investir », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 25, *Le trouble de penser*, Gallimard, 198, pp. 309-330.

18. Je reprends ici l'expression de Luba Jurgenson dans son intervention « Traduire et retraduire les témoignages du Goulag » au colloque : Traduire l'expérience *au-delà de ses limites* du 17 octobre 2012.

Traduire pour pouvoir exister

Shoshana Felman, qui définit la Shoah comme un « événement sans témoin », explique dans son article « À l'âge du témoignage » pourquoi les survivants d'un crime de masse sont impuissants à témoigner de ce qu'ils ont vécu : « Une victime, par définition, ce n'est pas seulement quelqu'un qui est opprimé, mais aussi quelqu'un qui n'a pas de langage propre, quelqu'un qui s'est fait voler le langage dans lequel il aurait pu articuler sa victimisation »¹⁹.

Quant à Primo Lévi qui assimile la destruction de l'homme à celle de sa langue, il métaphorise ce qui de l'homme peut encore « subsister » en le situant « derrière » son nom : « Là où on fait violence à l'homme, on le fait aussi à la langue »²⁰. « Nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer cette insulte : la démolition d'un homme (...) Ils nous enlèveront jusqu'à notre nom : et si nous voulons le conserver, nous devons trouver en nous la force nécessaire pour que derrière ce nom, quelque chose de nous, de ce que nous étions subsiste »²¹.

L'expérience traumatique des catastrophes de l'histoire ne peut, en effet, accéder à une verbalisation susceptible de la signifier et de l'inscrire dans le monde que par la médiation des héritiers de deuxième ou troisième génération car tout naufragé de cet éclatement originaire doit, pour pouvoir parler en sujet de sa propre histoire, se constituer au préalable en apprenant à parler aux autres, c'est-à-dire à parler la langue de son pays d'adoption, s'identifier aux formes institutionnelles et politiques de sa culture. Cet apprentissage de la langue de la *terre d'accueil* qui va paradoxalement contenir, par déplacement, dans ses représentations de mot, les affects douloureux et néanmoins nourriciers, essentiels, transmis par l'angoisse parentale, requerra, il va sans dire, plusieurs générations. Or ce déplacement ne s'effectue pas seulement dans l'espace des générations mais aussi dans l'espace des autres, il effectue un transfert dans l'espace de ceux que j'ai appelés les « non exterminables » du moment. C'est pourquoi ce déplacement acquiert une portée politique.

Le descendant traducteur se convertit alors à des moyens d'expression *empruntés*. Seul un registre linguistique étranger à celui où se sont inscrits les affects insoutenables d'origine permet, par la doublure de son faux self protecteur²², de mettre à l'écart une histoire qui n'appartient qu'à son for intérieur, de vivre à côté ou en marge de l'indicible en l'enveloppant dans le linceul d'une langue du reste de l'humanité apparemment non menacée. Il donne au sujet en devenir le moyen de s'approprier, de l'extérieur, un patrimoine intouchable, devenu opérant au plan symbolique, parce que décodé à distance, en langue *étrangère*.

Cette traduction linguistique dans la langue de l'autre, la médiation qu'offre la culture du pays d'accueil induisent, chez l'héritier de survivants, un remaniement psychique face à l'élaboration de l'expérience traumatique ou une symbolisation de sa propre histoire lorsqu'il découvre les écrivains de sa culture grâce à leur traduction.

Tout héritier de cette ascendance n'est donc qu'*en devenir*. Procès en souffrance, il est enjoint de se constituer sujet à partir des points identifiants d'une langue *étrangère* où il pourra se mettre en quête d'un tiers-autre, susceptible d'entendre, de recueillir et de reconnaître, dans une autre syntaxe existentielle, son Histoire qui, ainsi *traduite*, induira dans l'écho d'un tel déplacement d'énonciation l'éventuelle existence de son énoncé. Si « ce qui me constitue comme sujet c'est ma question »²³, le détenteur d'un tel patrimoine réduit au silence doit donc apprendre à la poser dans la langue des *non exterminables* du moment.

19. Felman S., « À l'âge du témoignage : Shoah de Claude Lanzmann », *Au sujet de Shoah, le film de Claude Lanzmann*, Belin, 1990, p. 62.

20. Lévi P., *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, trad. Maugé A., Gallimard, 1989, p. 96.

21. Lévi P., *Si c'est un homme*, Julliard, 1987, p. 26.

22. Winnicott D. W., « Établissement de la relation avec la réalité extérieure », *La nature humaine*, Gallimard, 1990, pp. 133-151.

23. Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits I*, Points, 1970, p. 181.

Un clivage fécond chez le traducteur

Cette bipartition chez un tel héritier d'un environnement clivé en deux espaces culturels et symboliques mutuellement exclus : un monde qui semble ignorer ce que l'autre sait sans pouvoir en parler, réclame alors une mutuelle traduction pour que s'effectue en lui un quelconque travail de subjectivation. L'expérience traumatique que cette traduction cherche à apprivoiser est, en somme, celle du bâillon qui l'empêchait de dire à la maison, aux premiers objets mutiques, l'écartèlement qui se vivait au dehors, dans la langue de l'autre ignorant, puisque rien de ce dehors n'était présentifié dans l'espace de l'intimité. Mais pour l'enfant qui cheminait ainsi d'un destinataire sourd à un autre, le dehors ne pouvait pas davantage recevoir, représenter les climats, les secrètes valeurs de la maison maintenue sous le sceau d'un non-lieu.

Ce que l'héritier/passeur a donc à traduire, c'est, comme l'écrit René Kaës : « Ce qui se transmet, dans la transsubjectivité des générations, [...] ce qui fait défaut, ce qui manque, ce qui n'a pas reçu d'inscription, ce dont l'inscription a été empêchée, ce qui a été nié, refoulé, ou forclos. »²⁴

Il peut alors éventuellement, au cours d'une analyse et dans l'après-coup libérateur de l'écriture, tenter de dénouer, dissoudre une charge d'angoisse pétrifiée autrefois au lieu même de son ancienne impossibilité à parler. L'écriture *traduit* alors une expérience archaïque en dévoilant violemment le lieu d'énonciation d'un sujet en souffrance, devenu traducteur pour reprendre à son compte des affects épars, demeurés si longtemps en quête d'auteur.

Exploitant les avantages d'une posture filiale, l'écrivain passeur devient alors un traducteur subversif car il conjugue en lui les deux modes de l'*accueil* : en légataire d'un parent *accueilli* au pays où il est né, parent naguère *exterminable* et privé de parole, il s'identifie à lui dont il est, dans le même temps, l'*accueillant*, prenant à tâche de l'héberger dans la langue des *non exterminables*. C'est ce biface qui détermine, chez l'héritier, la posture d'un traducteur : être à la fois un *accueilli*, par identification au parent survivant et un *accueillant*, de par sa compétence dans la nouvelle langue de la survie et ses identifications à une culture dominante, c'est ce qui conditionne sa propre accession à la parole. Cet acte d'énonciation cherche à inscrire – au sein du langage acquis en dépit et au delà du désastre – l'événement effractant qui présida à la naissance de ce traducteur.

Traduire à un autre de langue étrangère ou rechercher le sens de l'héritage devant l'autre du transfert, ne se fait évidemment qu'avec le consentement à la perte. Traduire, c'est finalement consentir à l'exil²⁵ : s'il y a des similitudes entre l'expérience de l'exil et celle du transfert – dans le travail du traducteur et dans celui de l'analysant –, c'est parce que l'exilé doit non seulement faire le deuil du terreau de ses investissements initiaux, mais il doit encore, pour ne pas totalement les perdre, assumer la douleur, tout aussi vive, de réinvestir – pour ainsi dire clandestinement, en *marrane* – ces signifiants premiers dans les mots et les valeurs de la langue d'accueil.

L'exhumation d'un « non-traduit enclavé »

Le travail de ce traducteur qu'est devenu l'héritier de survivants exhume, en somme, le « non-traduit enclavé »²⁶ que Jean Laplanche met en lumière dans sa théorisation de l'appareil psychique et, dans le cas d'une transmission traumatique, la définition qu'il donne de l'inconscient, en se référant au processus de la traduction, peut être particulièrement éclairante ici. Voici l'ensemble de son argumentation que je vais ensuite résumer : « La [...] tentative de traduction a pour fonction de fonder, dans l'appareil psychique, un niveau *préconscient*.

24. Kaës, R., « Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire », *Violence d'État et psychanalyse*, Dunod, 1989, p. 173.

25. Altounian, J., *L'écriture de Freud, Traversée traumatique et traduction*, PUF, « Petite bibliothèque de psychanalyse », 2003, p. 92.

26. Chez Jean Laplanche la notion du « non-traduit enclavé », *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, 2000-2006, PUF, 2007, p. 201 sq.

Le préconscient [...] correspond à la façon dont le sujet se constitue, se représente son histoire. La traduction des messages de l'autre [...] est pour l'essentiel une historisation. »

« [Quand] rien n'est traduit, le message originel reste tel quel dans l'appareil psychique [...] il constitue alors ce qu'on pourrait nommer « l'inconscient enclavé » [...] L'échec de la traduction peut se solder notamment par une transmission telle qu'elle, intergénérationnelle, sans aucune métabolisation »²⁷.

En résumé donc, « l'inconscient est [...] ce qui a échappé à cette mise en sens que Jean Laplanche désigne comme traduction »²⁸, de sorte que le travail culturel aurait pour visée « de fonder dans l'appareil psychique, un niveau *préconscient* »²⁹ en exhumant le « non-traduit enclavé »³⁰ de l'héritage traumatique. Je mentionnerai ici un passage très intéressant de cette thèse de Laplanche qui souligne le rôle d'une « aide à la traduction, proposée par la culture ambiante ».

« *L'infans* doit faire appel à de nouveaux codes [...] Il a à sa portée, très tôt, de par son environnement culturel général [...] des codes, des schémas narratifs préformés. On pourrait parler ici d'une véritable « aide à la traduction », proposée par la culture ambiante »³¹.

Ceci pour remarquer en passant que l'école laïque de la république, dont je rappelle souvent qu'elle m'a sauvée, proposait autrefois cette « aide à la traduction » de par le *colinguisme* qui structurait, comme l'explique Renée Balibar, le « français des instituteurs »³². Partout où l'école ne peut plus assurer cette « aide à la traduction » qui, en fait, induit l'acculturation à « la culture ambiante », soit l'intégration des différents héritiers des catastrophes contemporaines, elle les expose aux tentations de la violence. La déprivation quant à la langue est un moteur puissant du recours à la violence.

Quant à « L'échec de la traduction » qui se solde, comme le rappelle Laplanche, « par une transmission telle qu'elle, intergénérationnelle, sans aucune métabolisation », elle fait penser à ce que Luba Jurgenson, traductrice de Chalamov, appelle « le brouillon perdu » constitué de traces non encore verbalisables de l'expérience immédiate chez les survivants des camps d'extermination. Il peut donner ensuite naissance au « livre I »³³ susceptible d'être rédigé ultérieurement, à partir de cet infra-texte perdu. En sa qualité de traductrice, elle précise : « la question qu'énonce ici Chalamov est celle de la traduction, du passage de la langue de l'expérience vers celle du texte. On constate l'inadéquation des deux langues : celle de l'expérience est infiniment pauvre, mais, aussi absolument complète, elle ne connaît pas de manque ; la langue d'arrivée est riche au point de pouvoir dire sa propre insuffisance. L'expression du manque suppose, en effet, une grande complexité. »³⁴

On pourrait estimer que ce « brouillon perdu », puisqu'en deçà du langage, est semblable à l'expérience que les parents survivants ne peuvent ni ne doivent restituer à leurs enfants qui, l'ayant néanmoins perçue inconsciemment, peuvent accéder, grâce à leur acculturation à « la langue d'arrivée [...] riche » des *normalement*

27. Laplanche J., « Trois acceptions du mot "inconscient" dans le cadre de la théorie de la séduction généralisée », *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, 2000-2006, PUF, 2007, pp. 200 à 203.

28. *Ibid.*, p. 201.

29. *Ibid.*, p. 200.

30. *Ibid.*, p. 201.

31. *Ibid.*, p. 208.

32. Balibar R., *L'institution du français / Essai sur le colinguisme des Carolingiens à la République*, PUF, 1985, p. 150. Voir aussi p. 4 : « Nous avons forgé un concept indispensable à notre étude. Le terme de colinguisme désigne l'association de certaines langues d'État dans un appareil de langues où elles trouvent leur légitimité et leur matière à exercices. Sans cette association (traduction, grammatisation)[...] la norme linguistique ne peut ni être instituée, ni fonctionner, c'est-à-dire qu'elle n'existe tout simplement pas ».

33. Elle le nomme « premier livre comme une mémoire prothèse » selon l'expression de Primo Levi. Ainsi au Livre I de Primo Levi, *Se questo è un uomo*, 1947, correspond, d'après elle, le Livre II, *I Sommersi e i salvati*, 1986. Cf. *L'expérience concentrationnaire est-elle indicible ?* Éditions du Rocher, 2003, p. 19 sq.

34. *Ibid. op. cit.*, p. 117.

vivants, à cette « expression du manque » qui les rend aptes à passer « de la langue de l'expérience vers celle du texte ».

Autrement dit, si l'on prend à la lettre la définition que Freud donne au refoulement dans sa lettre à Fließ le 6 décembre 1896 : « Le refusment de la traduction (*Übersetzung*), voilà ce qui dans la clinique s'appelle refoulement »³⁵, le terme *Übersetzung* (traduction) ayant en allemand le même radical que *Setzer* (typographe), on peut dire que ce « brouillon perdu » se « refuse » à la verbalisation des survivants mais que sa traduction (*Übersetzung*) devient par contre possible à leurs héritiers/typographes (*Setzer*) qui peuvent en constituer un livre I. Leur démarche qui cherche à sauver ce que recélait, dans le silence de leurs ascendants, ce « brouillon perdu » s'apparente à celle des traducteurs de textes anciens dont les originaux perdus ne nous sont parvenus que par leur traduction dans une autre langue³⁶.

35. « *Die Versagung der Übersetzung, das ist das, was klinisch "Verdrängung" heißt.* Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fließ*, (1887-1904), J.-M. Masson, M. Schröter, S. Fischer, 1986, p. 219 ; Sigmund Freud, *Lettres à Fließ* (1887-1904), traduit de l'allemand par F. Kahn et F. Robert, PUF, 2006, p. 265. Voir le commentaire de cette lettre par J. Laplanche dans « Traumatisme, traduction, transfert et autres trans(es) », *La révolution copernicienne inachevée*, Aubier, p. 255 sq.

36. Ainsi, par ex., *La Chronique d'Eusèbe de Césarée*, dont l'original ne nous est parvenu que par sa traduction en langue arménienne. « Aucun peuple n'a étudié plus anciennement et avec plus d'ardeur les monuments littéraires de la Grèce, et la découverte de la traduction arménienne de la Chronique d'Eusèbe, dont l'original est perdu et dont il ne nous restait plus que de courts fragments, montre que s'il est permis de concevoir l'espoir de retrouver quelques traces de ces monuments que le temps a dévorés, c'est surtout dans les versions que les Arméniens en avaient faites. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/michellesyrien/chronique1.htm>

Troubles dans la sexualité
Samedi 7 décembre 2019

Introduction aux conférences à Nantes

Jean H. Guégan

Les trois textes qui suivent, respectivement de Jacques André, Karinne Guéniche¹ et Dominique Suchet sont la reprise des conférences prononcées à Nantes le 7 décembre 2019, lors de la journée organisée par l'APF *Troubles dans la sexualité* après notre rencontre de 2017 *Aimer ou détruire*.

Le choix de ce thème a été suscité par la confrontation entre des questions sociétales insistantes, tout à fait contemporaines et les approches psychanalytiques.

Depuis la création de l'Association psychanalytique de France en 1964, cette thématique a fait l'objet de nombreux travaux. Sans recherche de l'exhaustivité, je citerai quelques étapes essentielles.

En 1973, dans le numéro 7 de la *Nouvelle revue de psychanalyse, Bisexualité et différence des sexes*, le Comité de rédaction avec J.-B. Pontalis a rassemblé des textes qui depuis Ovide, annoncent avec Robert Stoller puis André Green les études ultérieures sur le genre et ses variations. Une autre inflexion sera donnée quelques années plus tard par les travaux de Roger Dorey sur les perversions avec sa participation au congrès de Nice (1995) qui ouvrit une polémique. Dans les années qui suivent, Jacques André a publié nombre d'auteurs dans la collection des PUF (Petite bibliothèque de psychanalyse) qui ont abordé des thématiques voisines, (sans oublier ce qu'il a lui-même écrit sur les sexualités. Très récemment, la question a été étendue dans une bibliographie très documentée de Laurence Apfelbaum et Laurence Kahn : « La situation de l'homosexualité dans la formation analytique (1973-2000) » (*L'Annuel de L'APF 2017*), qui retrace le long et difficile parcours qui aboutit en 2002 à la résolution de l'API, alors sous la présidence de Daniel Widlöcher, établissant une déclaration de non-discrimination dans le choix des candidats aux sociétés d'analyse.

Pour terminer cet éclairage sur les travaux de l'APF, le séminaire de recherche de Jean Laplanche a occupé pendant plusieurs années une place essentielle. Après un dialogue établi avec Judith Butler, initié par sa conférence de 1998 « *The sexually unperformable* » et poursuivi avec la visite à Paris de Theresa de Lauretis, théoricienne du concept de *Queer* la recherche de Jean Laplanche s'est terminée par l'ouvrage *Sexual* qui réalise une synthèse entre l'apport des *Gender studies* contemporaines et les fondements de la métapsychologie freudienne.

Dans cette optique, et avec l'éclairage de la clinique actuelle des anomalies sexuelles, a aussi été publié très récemment un dialogue entre Jean-Yves Tamet et Henri Normand : « Le genre inquiet » dans le numéro 2 de notre revue *Le présent de la psychanalyse* (PUF 2019).

1. Karinne Guéniche n'a pas souhaité que son texte soit publié pour des raisons de confidentialité.

Les eaux troubles

Jacques André

Les eaux troubles de la sexualité d'aujourd'hui puisent à deux sources distinctes, celle de la vie sexuelle et celle des discours sur la sexualité, une distinction qui n'exclut pas une communication entre les deux. Toutes les deux interrogent la psychanalyse, éventuellement la bousculent, mais pas avec les mêmes questions. La première relève de ce qu'il est convenu d'appeler « libération » ou « révolution » sexuelle. Elle touche aux comportements et aux pratiques. La seconde a trouvé dans les *Gender Studies* ses porte-paroles sociologiques et philosophiques, même si elle ne s'y réduit pas, elle relève à la fois de l'analyse historique et culturelle, et de la critique politique.

D'abord l'histoire de la sexualité et son impact pour la psychanalyse...

Tout est permis sauf l'enfant... ce pourrait être le nouvel adage de la police des mœurs. Y compris l'enfant pour l'enfant, on peut se retrouver aujourd'hui à 6 ans dans le bureau de la directrice de l'école parce qu'on a baissé la culotte de la petite copine. Bien des jeux autrefois interdits sont devenus permis et inversement : fini de jouer au docteur. La pédophilie est la passion sexuelle la plus contemporaine, impossible ici d'invoquer une quelconque nature qui ferait de cet interdit un universel, bien des cultures ne se sont jamais préoccupées de l'usage sexuel de l'enfant. Mahomet le Prophète épouse Aïsha, l'une de ses nombreuses compagnes, quand elle a 8 ans, il la répudie quand elle en a 12¹.

Tout est permis... entre adultes consentants, une liberté relative donc. Pour connaître le programme d'une libération intégrale de la vie pulsionnelle, il faut lire le manifeste de Sade écrit en 1795 : « Français encore un effort pour devenir républicain », manifeste auquel le slogan : « Il est interdit d'interdire », aurait pu servir d'exergue. Texte extrême entre inceste, viol et meurtre, le premier mérite du pamphlet de Sade est de figurer l'état de destruction du corps social lorsque la sexualité a largué toutes les amarres.

130 ans nous séparent de la naissance de la psychanalyse pendant lesquels l'histoire de la sexualité dans les sociétés occidentales a connu bien des remous. L'adultère comme l'homosexualité étaient alors des délits tombant sous le coup de la loi. « Adultère » est aujourd'hui un mot tombé en désuétude, quant à l'homosexualité c'est son insulte qui est devenue délictueuse. Toute l'attention que portait Freud dans les premiers temps aux méfaits du *coitus interruptus* ou à la répression de la masturbation exhale aujourd'hui un parfum suranné. Le XIX^e siècle européen avait pour la masturbation et sa promesse de folie ou de débilité, la même passion que le nôtre pour la pédophilie. Que la surveillance et la répression de la masturbation aient alors apporté leur contribution aux symptômes de la névrose, cela ne fait pas de doute. De là à instituer le refoulement de la masturbation en un universel de la construction névrotique, il y a un pas à ne pas franchir. Freud serait sûrement bien étonné d'entendre les analysants d'aujourd'hui, hommes ou femmes, évoquer sans retenue excessive leur onanisme et les fantasmes associés. À noter déjà, au fil de l'œuvre freudienne, l'effacement progressif de ce motif.

Qu'est-ce qui sépare l'analysant de 1900 de celui de l'an 2000 ? L'écart ne concerne-t-il que les modalités de la vie sexuelle adulte ou touche-t-il plus profondément la construction de la personnalité psychique ? Quelles conséquences pour la théorie psychanalytique ? Jusqu'à quel point sa plasticité lui permet-elle de faire face au trouble dans l'environnement culturel ? Ce n'est pas la même chose, la même vie, de naître fille à Nantes ou à La Mecque, mais ce n'est pas non plus la même chose de naître fille à Nantes en 1900 ou en 2000. C'est

1. Abdelouahed H., *Figures du féminin en Islam*, « Petite Bibliothèque de Psychanalyse », PUF, 2012.

d'abord la femme qui a bénéficié du mouvement d'émancipation, notamment à travers la dissociation entre sexualité et mariage et entre sexualité et reproduction. La désuétude dans laquelle est tombé le tabou de la virginité est le signe le plus assuré de la profondeur du changement. Vierge à 20 ans n'est plus une fierté, c'est un retard.

La psychanalyse soutient avec une tranquille prétention, qui en agace plus d'un, le caractère *atemporel* de l'inconscient. Encore faut-il éviter les contresens. L'*atemporalité* ne signifie en aucune manière une indifférence à l'air du temps : l'inconscient procède vis-à-vis du contexte historique et culturel comme le rêve vis-à-vis du jour qui le précède, il y puise les matériaux à partir desquels il construit sa propre réalité, sauf que celle-ci n'est jamais à la simple image de ce que le monde propose. La psychanalyse navigue entre deux écueils, le premier d'élever l'Inconscient au niveau d'une transcendance ignorante des variations sociales ; le second de ramener la *réalité psychique* au simple enregistrement du monde environnant. D'un côté un universalisme abstrait qui se condamne à dénier les différences culturelles et les remaniements historiques ; de l'autre un empirisme éparpillé, devenu aveugle aux constantes. L'*atemporalité* revendiquée par la psychanalyse n'est pas tant celle des représentations que des processus primaires : dans l'inconscient aucun temps ne sépare le désir de son accomplissement, désirer c'est faire. C'est bien parce que le crime vient de se réaliser que le rêveur se réveille en sursaut. La culpabilité et sa cohorte de symptômes ne demandent qu'à suivre.

L'analysant sur le divan parle la langue sexuelle de son temps. Louis est un homme dans la quarantaine, il évoque la relation échangiste que sa compagne et lui viennent d'avoir, non plus dans le club qu'il fréquentait auparavant, mais grâce aux rencontres privées que permettent maintenant les sites internet. Internet permet de court-circuiter l'imaginaire du fantasme en offrant une réalisation rapidement possible ; pas un fantasme, y compris le plus incongru, qui ne dispose de son site de rencontre. Est-ce ce dernier avatar de la modernité sexuelle qui fait que la vie psychosexuelle et sa psychanalyse ne seraient plus ce qu'elles étaient ? La réponse est clairement « non ». Regarder sa femme tant aimée se faire « baiser » (c'est le mot de Louis, le mot pulsionnel) pendant qu'il « viole » (toujours son mot) celle de l'autre est sa façon de se « familiariser » avec la scène primitive, d'en goûter les délices, d'en agir la violence et d'en apprivoiser l'angoisse. Aussi contemporaine soit-elle, cette scène sexuelle se nourrit d'infantilisme et son analyse, sans grande surprise, nous conduit tout droit dans les bras de Jocaste et Laïos. Objection ! Que reste-t-il du refoulement dans cette histoire ? Il rattrape cet homme lorsqu'il est seul avec sa femme. Seul avec Une, il n'est jamais à l'abri du fiasco ou d'une éjaculation précoce, signant par là même la trop grande proximité de l'objet incestueux.

Le psychanalyste pourrait être tenté d'écarter d'un revers de main l'objection culturaliste : les temps changent mais l'inconscient demeure. L'inconscient... cette part aussi inconciliable que violemment active en chacun de nous, constituée principalement par refoulement du sexuel infantile. A-t-on besoin d'être psychanalyste pour être convaincu que fiasco, éjaculation précoce ou frigidité n'ont rien cédé de leur fréquence, quand bien même un nouvel impératif (« Jouir sans entraves ! ») régit nos vies sexuelles ? Ces symptômes en eux-mêmes n'expliquent rien, ils ont en revanche le mérite de dire le *toujours* du conflit psychique derrière le *maintenant* du « tout est permis ». La leçon que donne « l'éternité » de ces symptômes est qu'il n'y a pas de traitement social du sexuel inconscient. La liberté culturelle et politique est réjouissante, la liberté psychique est angoissante.

L'inconscient ne cède pas, ce qui ne signifie pas que son périmètre reste le même. Je m'en tiens au seul exemple de l'homosexualité. Comment la relation de l'homme d'aujourd'hui à sa bisexualité pourrait-elle rester inchangée en un temps où l'on peut être premier ministre de la très catholique Irlande et homosexuel affiché sans que le monde s'effondre ? Il y a quelques décennies on pouvait entendre dans les sociétés de psychanalyse cette « vérité » péremptoire : « Il n'y a pas d'analyse terminée tant que n'a pas été analysée l'homosexualité inconsciente », comme si celle-ci était l'inconscient par excellence. Ce n'est qu'en 2001 que l'IPA inscrivait dans son code ce que Freud écrivait déjà en 1921 : c'est aux qualités de son fonctionnement psychique que l'on peut juger un candidat à la formation analytique, et non à partir de son choix d'objet sexuel.

Félix fait partie de ces patients les plus récemment arrivés sur le divan, portés par le nouvel air du temps, des hommes ancrés dans l'hétérosexualité par la détermination de leur choix d'objet, mais qui s'accordent à l'occasion un moment sexuel avec un autre homme. Parfois lors d'un débordement festif, éventuellement dans une pratique plus régulière ou *via* un site de rencontre du type *tinder/grindr*. Cette liberté bisexuelle, les femmes en disposent depuis longtemps si j'en juge à partir de mon expérience clinique, l'homosexualité féminine ne présentant pas le même danger pour l'ordre hétérosexuel et patriarcal. Le fantasme qui préside à la vie psychosexuelle de Félix, ce fantasme, lui, n'a pas d'âge. Freud en a fait l'analyse sous les auspices du « plus général des rabaissements », soit la division en deux de l'objet incestueux, d'un côté la Madone, de l'autre la Putain. Avec sa femme et mère de ses enfants, la vie sexuelle de Félix se réduit à trois fois rien. La sensualité et le « tout est permis », c'est pour les maîtresses. Si ce n'est que de temps en temps, il prend rendez-vous sur Internet avec un prostitué homme et c'est lui, cette fois, qui prend la place de la femme rabaisée. Le temps passant, y compris celui de la cure, il rapprochera tous les courants, tendre et sensuel, masculin et féminin, en quittant sa femme et en nouant une relation avec une nouvelle compagne qui s'accommodera à l'occasion de parties à trois.

La haine de l'homosexualité faisait dire à un pamphlétaire du début du XX^e siècle : « La nature a horreur du Gide ». Une telle haine, inconsciente ou pas, est loin d'avoir disparu. Elle s'entend au gré de telle analyse singulière, quand bien même celui qu'elle habite est un démocrate bon teint. On peut être un fervent défenseur de l'égalité devant le mariage, militer pour le mariage homosexuel, et dire sur le divan sa répulsion pour cette même homosexualité. Inversement on peut défilier avec la « Manif-pour-tous » et partager la vie quotidienne d'une personne de même sexe. Il n'y a pas d'équation entre répression et refoulement. Il reste que les messages distillés par la culture, à commencer par celle de l'environnement familial, ne sont pas sans effet sur ce qui définit le territoire du « psychiquement inconciliable ». La relative libération des flirts homosexuels chez les adolescents, sans que cela préjuge du « choix » adulte, en est un des signes les plus perceptibles.

Passons du côté de l'idéologie et du discours sur la sexualité...

Le débat de la psychanalyse avec le discours *gender* est compliqué par la diversité des niveaux concernés : critique sociologique, analyse politique, programme idéologique, défense et illustration de l'homosexualité ou de la *fluidité gender*... ce qu'il est convenu d'appeler les *Gender Studies* intriquent ces registres beaucoup plus qu'ils ne les distinguent. La dimension critique est inséparable de la nature double de l'adversaire : d'abord la prétention de l'hétérosexualité à se prendre pour la norme, ensuite la domination masculine. On peut bien sûr être homme et hétéro et contribuer au discours *gender*, il reste que les voix les plus fortes, à l'image de Judith Butler, sont plutôt femmes et homos. Le psychanalyste n'est évidemment pas non plus à l'abri, à son insu, de mêler à sa construction théorique les ingrédients de sa singularité psychique. Personne ne sort indemne des effets de l'inconscient, Freud en donne un bel exemple avec une sorte de *lapsus calami* quand il nomme le vagin : *das weibliches Geschlechtsglied*, « le membre sexué féminin », sachant que *Glied* en allemand, comme « membre » en français fait implicitement référence au pénis². Un lapsus cohérent avec sa théorie tardive de la féminité, conçue à partir de l'envie du pénis et du stade phallique, une théorie qui doit beaucoup au très masculin fantasme fétichiste.

C'est quand il s'agit de déconstruire la représentation sociale du genre que la critique des *Gender Studies* est la plus pertinente.

Un enfant naît, le premier énoncé : « c'est une fille ! c'est un garçon ! » dépasse largement le simple constat, il emporte avec lui une masse de représentations en rose ou bleu qui précède parfois de quelques siècles, voire de quelques millénaires l'enfant qui vient de surgir, lui traçant, dans les sociétés les plus traditionnelles, un destin social auquel il ne pourra que se soumettre. Nulle culture, aussi démocratique soit-elle, qui n'anticipe et ne contribue à déterminer la vie du nouveau-venu en fonction de son sexe. L'assignation de genre ne se

2. Freud S. (1926), « La question de l'analyse profane », *OCF* XVIII, p. 36.

contente pas d'enregistrer, note Judith Butler, elle « performe », elle fait exister ce qu'elle nomme. Le genre est un « effet de langage » et c'est d'abord contre le langage qu'il convient de mener le combat politique contre la hiérarchie des sexes ou des choix sexuels. Le passage au neutre des crèches suédoises est un exemple parmi bien d'autres de ce qui se multiplie aujourd'hui dans le monde occidental. C'est à la rigueur le premier mot, « fille » ou « garçon » qu'il faudrait pouvoir empêcher. Monique Wittig, pionnière des études sur le genre, en avait fait la suggestion. Un enfant naît, il choisira son genre, voire son sexe, plus tard.

L'homme qui surjoue, même à peine, sa masculinité (sans qu'il soit nécessaire d'aller jusqu'à la Harley-Davidson) ou la femme qui en rajoute, ne serait-ce que d'un faux cil, dans la féminité, ne révèlent-ils pas, tout autant que la « grande folle » la plus extravagante ou la *butch* la plus carrée, le jeu du genre, le jeu dans le genre ? S'il y a une vérité du travesti, écrit Judith Butler, c'est d'exhiber la nature imitative du genre. Le divan s'en fait parfois l'écho, telle cette jeune patiente lesbienne qui dit, dans une remarquable condensation : « Quand je suis déguisée en fille, je suis canon. » Toute position sexuelle affichée est une comédie qui laisse en coulisses ce contre quoi elle tient tant à se démarquer. Si de toutes ces positions, l'hétérosexualité est la plus comique, dit Butler, c'est qu'elle ignore n'être qu'une position parmi d'autres et qu'elle se prend pour la norme. Si l'hétérosexualité doit se réélaborer, se reproduire elle-même rituellement en tout lieu, c'est bien que la nature n'y pourvoit pas et qu'elle doit surmonter le sentiment de sa propre fragilité constitutive. Comment expliquer une telle fragilité ? « C'est au fond une manière assez curieuse d'être au monde, écrit Butler. Car enfin, comment se fait-il – Freud se pose la même question dans les *Trois essais* – que cet être polymorphe ou du moins bisexuel, organise sa sexualité de manière à la centrer exclusivement sur les membres du sexe opposé et avoir avec eux des relations sexuelles génitales ? »³

Une phrase de Freud des *Trois essais* est volontiers citée par Butler : « Du point de vue de la psychanalyse, l'intérêt sexuel exclusif de l'homme pour la femme est aussi un problème qui requiert une explication et non pas quelque chose qui va de soi »⁴. Pourquoi après tout l'hétérosexualité ? Il est exact que ce n'est pas en psychanalyse que l'on peut en fonder le privilège. *Ici commence le malentendu, voire le contresens*. Freud critique toute naturalité du choix d'objet, mais il en soutient tout aussi fermement le déterminisme. Même si le mot « choix » est ambigu, il ne consiste en aucune façon en une libre disposition offerte au sujet. *On ne peut pas confondre la liberté sociale d'aimer aujourd'hui selon son « choix d'objet » avec une liberté psychique disposant de tous les possibles*. Quelles que soient les concessions faites par Judith Butler au déterminisme inconscient, au poids de l'histoire, à l'enracinement dans la première enfance des destins psycho-sexuels, le rêve demeure d'une liberté conquise qui permettrait de s'émanciper de la première assignation de genre et de vivre *genderfluid*.

Pas un mot dans tout cela de ce qui constitue l'assignation de genre par l'inconscient des parents. Que le désir inconscient d'un ou des parents d'avoir une fille ne cède pas, alors même qu'un garçon vient de naître et toujours le *sexe psychique* l'emportera sur le sexe anatomique dans la vie psycho-sexuelle du sujet, que celle-ci prenne ou non la forme d'une homosexualité. On naît fille, on ne le devient pas nécessairement. L'anatomie *imaginaire*, c'est le destin. La même chose s'applique au choix d'objet : pas plus que l'on ne naît homosexuel ou bisexuel, on ne naît hétérosexuel. *On le devient*. À cette liste, on pourrait ajouter les dernières variations : trans, *no sex*, non-binaire... Tout choix sexuel est le résultat d'une histoire, d'une psychogenèse largement inconsciente, y compris l'espoir *genderfluid*. Le déterminisme psychique inconscient est autrement moins plastique et déplaçable que le déterminisme social, même si l'existence de la psychanalyse et l'espoir de changement sur lequel elle repose, laisse ouverte une marge de négociation.

Quelques mots à propos de la domination masculine...

3. *Ibid.**

4. Freud, S. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Gallimard, 1987, p. 51.

L'égalité homme/femme est un acquis (relatif) du monde des démocraties occidentales dans lequel nous vivons. Il s'agit là d'un fait de conscience et d'abord de conscience politique. La vie sexuelle a-t-elle emboîté le même pas ? La question de la « domination masculine » est à cet égard exemplaire. À l'heure où la parité homme-femme écrit la loi, cette domination est devenue politiquement incorrecte, en attendant de devenir socialement obsolète (?) – les Trump, Bolsonaro et autres Salvini ne tirent pas le train de l'histoire dans le même sens. Elle est aussi condamnable, c'est d'abord elle que vise la loi sur le harcèlement sexuel. La libido des hommes aurait-elle modifié son allure pour enfin cesser d'être *dominandi* ? Le fantasme du rabaïssement de la femme (« toutes des putes ») aurait-il rejoint le cabinet des curiosités ? Il n'a en tout cas pas déserté celui du psychanalyste qui s'en fait régulièrement l'écho. Ajoutons qu'il gouverne la quasi-totalité de la pornographie. Et que dire de l'angoisse de castration, laquelle n'a rien perdu de son empire sur la psyché des hommes, une angoisse qui est la source paradoxale d'une domination réactionnelle : toujours sous la menace d'être châtré, donc dominateur ! « Primat du phallus », l'expression est un pléonasme, à part primer le phallus ne sait rien faire d'autre. Il est impossible de confondre en *une seule* la temporalité à laquelle sont soumises les représentations sociales de la sexualité et celle, pour le moins plus immobile, de ses racines les plus enfouies. Pour simplement l'imager : on peut être un homme fervent défenseur et militant des droits de LA Femme et ne parvenir à éjaculer que si sa femme est en « levrette ». De la même façon, on peut être femme, militante féministe, et ne trouver satisfaction dans la relation sexuelle que si celle-ci, par sa brutalité, imite quelque chose du viol. *Ce qui fait penser les uns et les autres n'est pas ce qui les fait jouir*. Lors d'une manifestation féministe récente à Lausanne, on pouvait lire sur l'une des pancartes : « Y en a marre que le viol nous prive du fantasme de viol ! » L'inconscient fait de la résistance, il est politiquement incorrect.

Une bizarre insistance

Dominique Suchet

Je remercie le Conseil de l'APF et particulièrement Brigitte Eoche-Duval et Jean Guégan, les organisateurs de cette journée, de m'avoir invitée et permis ainsi, sur le thème de cette rencontre *Troubles dans la sexualité*, de poursuivre une réflexion, déjà engagée, à propos du sexuel infantile, de son insistance tout au long de la vie dans la vie sexuelle. Une insistance qui dans le titre de mon exposé est devenue une résistance, mais j'accepte l'erreur ; en effet, le sexuel infantile offre une certaine résistance, qui peut s'avérer bizarre. Je reviendrai à la fin de mon intervention sur cette présence, par-delà l'évolution des processus de transformation de la sexualité mais d'abord je voudrais m'arrêter sur un caractère très troublant de la vie sexuelle c'est l'insistance, en elle, de l'insatisfaction. (On pourrait donc dire une insatisfaction résistante.)

1. L'insatisfaction au début

C'est à propos de l'insatisfaction hystérique qu'est née la psychanalyse. Elle a dévoilé le conflit à l'œuvre dans la vie d'âme. Amour ou faim, désirer ou survivre : un premier conflit s'établit entre la sexualité et l'auto-conservation, doublé d'un second conflit entre le désir et l'interdit. Du premier conflit la pulsion sexuelle gardera la nostalgie de son étayage sur le besoin qu'un objet adéquat peut satisfaire. Le lait comble la faim ; tandis que le sein, la mère, ne satisfait pas totalement le désir.

Le second conflit, entre le désir et l'interdit, indique comment une insatisfaction provient d'une limitation intrapsychique à l'accomplissement pulsionnel, par l'action inconsciente d'instances comme la conscience morale, l'auto-observation ou les idéaux, instances installées chez chacun comme produit du processus d'intégration de la sexualité où l'héritage de la résolution du conflit œdipien et l'élaboration du complexe de castration prennent leur place. Ces instances se transmettent et s'inscrivent chez chacun, relayées par la culture, avec les interdits du meurtre, du cannibalisme et de l'inceste érigés en remparts contre les satisfactions pulsionnelles. Ces lois s'installent selon des règles morales que chaque civilisation décline.

Depuis le début donc, l'insatisfaction cherche sa cause de façon oscillante, entre les frustrations imposées par le monde extérieur, la culture et la civilisation ou la nature psychosexuelle de la vie d'âme.

La psychanalyse naissait dans l'Europe occidentale en même temps que se développait un pessimisme appelé « pessimisme fin de siècle », ainsi qu'un discours psychiatrique qui jusque dans les années 20 corrélait l'accroissement de la maladie mentale à un accroissement des progrès matériels ou culturels. De Erb à Binswanger ou à Krafft-Ebing les propos sont convergents : la modernité accroît la nervosité, l'exigence sociale ou économique ou culturelle surmène, épuise les capacités psychiques et promeut la maladie mentale.

En 1908 Freud prend position évidemment pour les motifs psychosexuels ; il le fait en engageant une discussion avec Christian von Ehrenfels, dont le point de vue légèrement différent des autres intellectuels, voyait dans la frustration sexuelle favorisée par les nouvelles conditions socio-économiques du progrès, la cause de l'accroissement des pathologies mentales. Cet universitaire de Prague menait une réflexion sur la culture et la question des rôles masculins et féminins. Ce promoteur d'un ordre sexuel abolissant la famille était venu à Vienne, invité aux discussions de la Société psychanalytique¹. Il avait exposé sa théorie de l'abolition de la monogamie ;

1. « Séance du 16 décembre 1908 », « Séance du 23 décembre 1908 », *Les premiers psychanalystes, Minutes de la société psychanalytique de Vienne*, Gallimard, 1967, pp. 86-104.

théorie qui, il faut le dire, reposait sur l'idée d'une différence de nature entre les sexes et libérait l'activité sexuelle des hommes au détriment de celle des femmes. Dans sa discussion² Freud rappelle qu'il a lui-même établi une théorie des névroses où l'influence dommageable de la culture se réduit, pour l'essentiel, à la nuisible répression de la vie sexuelle des peuples par la morale sexuelle « culturelle » dominante chez eux. Et s'il confirme d'une certaine façon la nécessité d'une réforme sociale, afin de desserrer l'emprise de la morale sexuelle sur la vie sexuelle des humains et donc leur vie psychique, soulignant l'oppression particulière et générale des femmes, il précise que le projet ne peut aboutir qu'à transformer la répression en un rejet conscient et judicieux de la partie des satisfactions pulsionnelles, contraires à la culture elle-même mais il demeure pour lui indubitable que la tâche est impossible. Parce que, quoiqu'on fasse, la difficulté essentielle réside en une contradiction structurelle entre culture et pulsion. La culture se construit sur la répression des pulsions. C'est-à-dire que la répression des pulsions n'est pas un contre-coup de la culture sur elle mais que cette répression est ce qui permet à la culture de se former.

Comment la répression des pulsions peut-elle être le moteur de la culture ? On pourrait dire grâce à ce qui, refoulé, trouve un chemin de retour autre que celui de la névrose. La frustration sexuelle amène la pulsion sexuelle à trouver des voies substitutives pour ceux qui, « misérables ou héros »³, ne renoncent pas. Misérable ou délinquant ou névrosé est celui dont la satisfaction substitutive des pulsions refoulées ne trouve pas les voies de la sublimation et demeure auto-érotique et perverse. Mais héros culturel en quelque sorte est celui qui, pour les mêmes motifs, créé et fait avancer la science ou l'art grâce à la sublimation, cette capacité de l'humain à pouvoir échanger le but sexuel de la pulsion contre un autre but.

Alors, on peut se demander ce que gagne l'individu dans cette délégation d'une part de sa pulsion à la culture. Sans doute de déléguer à la culture la part sombre de la pulsion, sa destructivité. Si le triple interdit de l'inceste, du cannibalisme et du meurtre, depuis l'orée de l'histoire, sépare l'état de culture de l'état animal, il forme, de tout temps, le noyau d'une haine jamais éteinte à l'endroit de la culture.⁴ Et c'est l'autre versant de la relation de l'individu à la culture, celui du traitement de sa haine et de sa destructivité, celles qui nourrissent de leurs effets de révolte et d'inhibition la névrose. Avec les névroses de contrainte et la psychose, la haine a su faire reconnaître sa place dans la dynamique libidinale. L'insistance de la répétition avec la récurrence des réactions thérapeutiques négatives a permis d'envisager, qu'au-delà du principe de plaisir, une autre force agissait contre Eros : la pulsion de mort.

Ainsi la censure contre le sexuel, la haine, la pulsion de mort sont autant de facteurs intrapsychiques qui se conjoignent pour apporter leur part de réponse à cette interrogation présente depuis le début : il semblerait que quelque chose dans la nature de la pulsion sexuelle elle-même s'oppose à sa pleine satisfaction.

2. L'insatisfaction de nos jours

Que deviennent de nos jours, avec les remous des repères sociétaux des sociétés occidentales, ces deux destins de la frustration sexuelle et de la haine ?

En 1908 le progrès industriel, la crainte du nouveau siècle et la répression morale tant religieuse que laïque amenaient ce constat sur la permanence des pathologies, par-delà les progrès de la civilisation. La psychanalyse est née dans une époque où la société patriarcale industrielle européenne organisait un système de référence genré, hiérarchisé, subordonné radicalement à la différence des sexes et des générations. L'actuel bouleversement de l'ordre sexuel établi voit, ainsi que le dit l'argument de la journée, bisexualité, homosexualité et transsexualité disputer à l'hétérosexualité la prétention à la norme. La plus grande liberté sexuelle domine la

2. Freud S. (1908), « La morale sexuelle "culturelle" et la nervosité moderne », *OCF VIII*, PUF, 2007, p. 201.

3. Freud S., *ibid.*

4. Freud S. (1927), « L'Avenir d'une illusion », *OCF XVIII*, PUF, 1994, pp. 141-197.

culture euro-occidentale, les femmes conquièrent leur autonomie, le choix des partenaires est ouvert, les contraintes morales des engagements sont abolies, l'acte sexuel est désolidarisé de la procréation. On pourrait penser que les questions de la jouissance comme celles du symptôme névrotique changent ; force est de constater qu'il n'en est rien. Un changement social s'opère, tandis que les économies psychiques singulières, elles, semblent obéir aux mêmes lois, semblant ainsi confirmer la prévision freudienne de l'inactualité de l'inévitable conflit culture/pulsion.

On peut constater que les symptômes psychosexuels sont les mêmes, les plaintes des patients qui viennent consulter sont désolidarisées des mouvements sociétaux et cherchent des apaisements personnels.

Si l'impuissance et la frigidité, étaient données comme les conséquences sexuelles majeures des névroses, on constate que loin d'avoir disparues elles sont portées de nos jours par des plaintes aux formes multiples. L'insatisfaction demeure avec : l'insensibilité partielle ou passagère, l'impuissance sélective, les refus de rapport sexuels ou quelques fois l'indifférence sexuelle, la multiplication des partenaires éphémères, tandis que sont valorisées les relations intimes amicales ou souvent l'inquiétude de ne pas ressentir de désir pour la personne aimée ou inversement la douleur de toujours désirer sans pouvoir s'attacher.

Tout semble bien montrer que les injonctions de liberté et de jouissance agissent semblablement à l'ancienne morale sexuelle de la civilisation et tout semble confirmer que, de tout temps, la souffrance psychique du névrosé bien, qu'étant un symptôme vivant de la culture, n'en est pas son produit mais qu'elle correspond à son écho dans une vie psychosexuelle singulière.

De ce fait seule la rencontre clinique peut nous permette d'approfondir un peu plus les enjeux psychiques d'un développement individuel pris dans son environnement et peut-être nous permettre d'aborder autrement la question du rapport entre la culture et la vie pulsionnelle.

3. Une histoire singulière

Il faut d'abord remarquer que les libertés sociales, les possibilités médicales permettent à nombre de situations de frustration de trouver des réponses dans des actes. On peut penser aux réglementations sur le mariage, aux procréations médicalement assistées, aux processus de réassignation de genre. Celles-ci soulagent immédiatement les tensions, résolvent les conflits, plus ou moins durablement ou profondément mais régulièrement éloignent les personnes d'une interrogation psychologique. Si bien qu'une situation clinique très particulière et très précieuse est celle des personnes devant venir pour un suivi dit « psychologique » tandis qu'elles sont dans une telle procédure résolutive, il en est ainsi dans les démarches de réassignation de genre.

Ce fut le cas pour Alex comme pour les quelques patients que j'ai reçus dans ces circonstances⁵. Le suivi se déroule sur une période quelques fois longue, émaillée des péripéties de traitements chimiques et médicaux. Mais dès que les modifications corporelles sont réalisées par la chirurgie, le patient, le plus souvent, stoppe la thérapie. Chaque fois, j'ai eu le sentiment qu'un processus de modification psychique, pourtant investi, était soudainement interrompu.

Je n'interrogerai pas le contexte particulier d'une thérapie sur injonction de suivi. On pourrait en effet simplement se dire que la fin de la procédure médico-chirurgicale signe pour le patient la fin de l'engagement psychothérapeutique, celui-ci n'aurait été en réalité soutenu que par une obligation. Mais je voudrais prendre en compte la qualité du travail durant la thérapie ; celle-ci va inviter à un autre questionnement. J'interrogerai plutôt les enjeux et les effets, tant au niveau de l'économie individuelle, qu'au niveau sociétal, d'une réalisation de désir en acte, qui peut être entendue comme une satisfaction pulsionnelle et de ce fait, je le dis en préalable, promoteur d'une démixtion délétère.

5. Un autre commentaire de cette situation clinique est abordé dans « Modification corporelle et temporalités de la dissolution du complexe d'Œdipe », *RFP spécial congrès*, n° 5, *Les bisexualités*, 2019.

À la naissance d'Alex une ambiguïté génitale est diagnostiquée. Il est conseillé aux parents de ne pas en parler à l'enfant. Un examen gynécologique, adulte, lui révèle une cicatrice dans la zone génitale et rappelle à la mémoire l'opération, bébé, d'une dystrophie clitoridienne. Cet événement assorti de l'énoncé du diagnostic « dysphorie de genre » lui permet d'exprimer une conviction connue de tous, celle d'avoir toujours été un garçon et ouvre la voie pour une demande de réassignation de genre.

Pour une part l'identité sexuée représente l'identification prédominante au parent du même sexe. Le noyau principal de cette identification inconsciente se forme au fur et à mesure de l'élaboration œdipienne. Elle est de ce fait, de façon principale, liée aux conséquences psychiques de la différence sexuelle au niveau anatomique telle que l'inconscient parental la véhicule. Mais pour une autre part, l'identité sexuelle est corrélée à l'identité de genre, liée à l'identification au sexe d'assignation ce qui redouble, en réalité, l'engagement du fantasme inconscient des parents. En cas de contradiction entre le sexe biologique et le sexe d'assignation, celui-ci l'emporte si l'enfant est élevé avec constance, cohérence et conviction dans ce sexe. Pour Alex aucune cohérence ni aucune constance quant à une conviction interne de son appartenance à tel ou tel sexe. Ainsi pour le père « Alex-le-garçon-manqué » laissait entendre l'idée d'une fille au comportement de garçon. Pour la mère « Alex-le-garçon-manqué » était le ratage du garçon qui lui manquait. L'incertitude a pu se maintenir tout au long de son enfance du fait d'une croyance religieuse qui les unissait tous : ils s'en remettaient inconditionnellement à la Providence. Sans doute ce fantasme partagé permit une latence de la charge traumatique. Tout au long du traitement, comme un écho à cette projection du déni admise socialement, les seuls points de débat ou de doute sur la recevabilité de sa démarche, voire de conflit avec les équipes médico-chirurgicales qu'Alex rencontrait, portaient sur la place de cette conviction religieuse comme obstacle éventuel à une authenticité de la demande. La croyance militante d'Alex agrégeait sur elle l'ensemble des problématiques et semblait ajourner toute discussion sur la conviction d'erreur de genre, elle, jamais remise en cause, conviction partagée par tous, Alex, sa famille et l'équipe médico-chirurgicale.

Et pendant ce temps-là, Alex me parlait. Les actes chirurgicaux sont d'abord des résections. Certains deuils se sont amorcés à partir d'eux durant la thérapie. Toujours au cours de cette période une relation affective, est venue troubler une abstinence sexuelle à laquelle Alex s'astreignait volontairement depuis la fin de son adolescence et a mobilisé un conflit intense, marqué par l'interrogation sur le choix d'objet sexuel, hétéro ou homosexuel, avec la mise en cause de ses identifications féminine et masculine, révélant une horreur de l'homosexualité. Jamais rien dans sa conviction n'a varié ; il a toujours été un garçon. La chirurgie est « correctrice », ce qui est réparé c'est une erreur médicale. La dire « de transformation » est exclu. Alex refuse d'être transsexuel avec la même force qu'elle récuse l'inclination homosexuelle féminine. Il est un garçon qui aime les filles, en a la conviction depuis toujours. Après mastectomie et hystérectomie et les reconstructions associées, la thérapie s'est interrompue avec la reconstruction génitale. Elle s'est interrompue sur son initiative, avec un sentiment de triomphe.

Cependant j'ai gardé de ce traitement inachevé, l'évocation d'une plainte récurrente, un regret insistant que le succès final n'éteignait pas : sa voix ne lui convenait pas. En effet, le changement de la voix pendant le processus de transformation, reste douloureux parce qu'incertain et long à advenir. « Je suis un homme, ça se voit, mais dès que j'ouvre la bouche on dit *Mademoiselle* ». Pour Alex la plainte la plus douloureuse, l'ancrage le plus vif du conflit entre identité sexuée et identité de genre, s'est exprimé à propos de sa voix. Ce petit bout de corps scellant une insatisfaction tenace, recélant à son insu la vivacité d'un trouble dans la sexualité.

4. Comment parler de trouble dans la sexualité, du point de vue d'une psyché singulière

J'ai écrit « un petit bout de corps ». Accéder à une satisfaction par la mise en acte d'une impérieuse modification corporelle pourrait bien vite nous entraîner à penser que l'enjeu dans une telle situation est proche de l'envie de pénis de la petite fille, tel que Freud le décrit au fur et à mesure qu'il aborde le complexe d'Œdipe féminin. L'envie de pénis a été nommée ainsi pour dire la position de l'enfant qui, constatant une différence, pense

d'abord à un manque et ceci du fait des expériences déjà connues : séparation d'avec l'objet maternel, sevrage, exonération des fèces. D'abord l'enfant nie : j'en ai un ou il m'a été enlevé ou on va me l'enlever ; ou bien l'enfant enjolie la contradiction : il est petit, il grandira, il est caché, maman a le même, pourquoi me le donne-t-elle ou ne me le donne-t-elle pas ? Je dis « l'enfant », parce que garçon ou fille ont à affronter cette épreuve et garçon ou fille l'abordent donc d'abord par un déni, avant de le surmonter et d'accéder à l'acceptation psychique de la différence ; une acceptation qui est corrélative d'une endoperception du conflit pulsionnel et de la dissolution du complexe d'Œdipe. Il y a cependant une différence entre garçon et fille, elle est liée aux identifications croisées à chacun des parents avec les deux relations œdipiennes, directe et inversée et installe deux temporalités œdipiennes différentes.

Lorsque le garçon, en pleine effervescence affective œdipienne, transpose sur la perception de la différence sexuelle, au niveau anatomique, la conjonction de la rivalité avec le père, de la menace de castration et de l'intérêt narcissique pour cet organe génital érogène, dont l'activité d'organe est investie d'une activité masturbatoire, cela fait voler en éclat le complexe d'Œdipe. Cela met un terme ou plutôt conflictualise, un autre courant, féminin, qui préexistait, reliquat d'une relation tendre immédiate au père, sans choix d'objet et sans rivalité, état où le garçon voit, hésite, attend, dénie et déçu par la mère, cherche des expédients (elle a un pénis caché), c'est un temps de retenue et d'incroyance que l'acceptation de la différence finit par briser, ouvrant la voie au détachement de l'objet maternel et à l'identification au père.

La fille, elle, s'attarde plus longtemps dans le déni. Toujours elle avait vu sans croire. Puis, l'activité d'organe, qui est déjà installée, sans contenu psychique en attente de transformation, s'associe à une déception et entre dans le psychique par le narcissisme. Il n'y a pas, comme dans le destin masculin de l'Œdipe, une association avec les investissements d'objet du fantasme œdipien, ce nouvel état psychique reste narcissique et n'engage pas le remaniement psychique de la dissolution de la position œdipienne. Déçue par la mère, elle se tourne vers le père qui pourrait la satisfaire, ce n'est pas un changement d'objet mais une translation, le père est une mère comme, avec une autre translation symbolique, le désir de pénis est remplacé par le désir d'enfant. Cette voie, dite féminine, est celle d'une acceptation immédiate, avec sa réparation tout aussi immédiate, elle repose sur un déni que nourrit une blessure narcissique. Elle est absolument l'écho du premier temps féminin de l'œdipe masculin, celui de l'identification immédiate tendre au père. C'est une acceptation où l'idéalisation empêche l'identification et où le moi idéal narcissique empêche l'établissement du surmoi. Cette acceptation fait le lit de toutes les positions d'impasse de la résolution œdipienne ; chez la fille c'est sous la forme de l'envie de pénis et chez le garçon sous la forme de la répugnance et la dépréciation triomphante vis-à-vis du féminin. Je dis chez la fille et chez le garçon, il serait plus juste de dire pour le courant féminin l'envie de pénis et on connaît cette forme d'angoisse de castration chez nombre d'homme et pour le courant masculin la dépréciation du féminin et en effet on sait bien que la misogynie n'a pas de sexe.

Pour Alex par exemple, son père et sa mère semblait se rejoindre sur cette dépréciation inconsciente du féminin. Si le père laissait entendre son acceptation de l'idée d'une fille au comportement de garçon, le refus absolu qu'Alex soit son fils, ce dont témoignait ses réactions conflictuelles et violentes avec son enfant, semblait nourri d'un refus de la féminité chez un garçon assorti, en conséquence, d'une aversion envers l'homosexualité ; et pour la mère il semblait n'y avoir aucune ambiguïté, aucun humour ou second degré lorsqu'elle parlait d'« Alex-le-garçon-manqué ». Alex était le ratage du garçon qui lui manquait, le garçon qu'elle avait failli avoir. Peut-être le sexe d'assignation d'Alex, fille, ne correspondait pas totalement au sexe (masculin) auquel les parents référaient inconsciemment leur enfant mais plus vraisemblablement ou autant, il correspondait au sexe inconsciemment haï par l'un et par l'autre.

L'envie de pénis est une notion qui a été contestée et discutée par les analystes. Freud a souhaité maintenir cette proposition, bien qu'il ait lui-même sollicité la recherche des femmes psychanalystes et bien qu'il ait été attentif aux objections de Melanie Klein ou Karen Horney ou Hélène Deutsch ou Lou Andréas Salomé et aussi celles de Ernest Jones. Il reconnaît que la domination de l'intérêt pour les organes génitaux détermine une

nouvelle tâche : chercher l'existence de l'organe génital et que cette curiosité n'est pas exclusivement pour le pénis mais aussi pour le vagin. Avec le petit Hans, comme on le nomme, certes c'est l'absence/présence de pénis ; mais depuis Hans on a appris que la différence est vue aussi d'un autre point de vue autant par le garçon que par la fille. La dénomination « castration » demeure. Elle indique une différence perçue par le sujet en référence à ses propres représentations dérivées de ses propres perceptions et compromettant l'intégrité narcissique. La référer au seul pénis n'est qu'une erreur seconde et phallogénée. Une erreur de la théorie qui s'attarde dans la revendication phallique comme le fait le petit enfant avant la résolution œdipienne. Le phallus en revanche n'est pas le pénis, le phallus est référé aux attributs que l'on n'a pas et qui définissent alors l'autre, l'autre sexe, pénis ou grossesse ou seins et si, autant pour l'homme que pour la femme, on parle de l'envie de pénis, l'on connaît le désir de grossesse des petits garçons et que l'on retrouve dans les analyses d'homme quand le désir de procréation croise le désir/envie de grossesse, d'accoucher, d'avoir des seins ou d'allaiter ou le désir/envie de mater, même si la modernité arrive à satisfaire ce dernier⁶.

Et Freud, à travers la notion d'envie de pénis, maintient la nécessité de la transposition du psychique sur une perception et l'importance décisive de la position phallique où la transmutation du manque en castration s'articule autour de l'excitation sexuelle.

La position phallique est un passage critique entre un sexuel pervers polymorphe infantile qu'elle supprime vers la sexualité objectale génitale assumée. Elle l'anticipe par le primat qu'elle instaure. À ce moment de l'acmé œdipien, se pose le problème de la coexistence de la multiplication des pulsions partielles et de la reconnaissance d'un objet entier. En postulant le primat phallique, on postule le regroupement de l'ensemble des tendances jusque-là dispersées et autonomes vers un objet. Cet objet est désigné par le but de l'activité sexuelle phallique. Mais le regroupement laisse un reste, le primat phallique abrite en son sein, refoulées, les formes anciennes du sexuel polymorphe. Ce sont les pulsions sadiques anales essentiellement ou encore l'attachement incestueux aux premiers objets ou enfin les théories sexuelles infantiles, rien ne disparaît.

On peut le dire autrement. Dans cette disposition phallique les deux voies masculine et féminine du complexe d'Œdipe, ses deux temporalités, articulent dans une bisexualité intégrée ses deux destins : celui de la dissolution qui conduit aux sublimations et à l'édification d'un surmoi et celui du refoulement appuyé sur un déni où les liens œdipiens et le sexuel pulsionnel persistent tels quels dans l'inconscient et continuent d'agir la vie durant, pour la réalisation hallucinatoire de leur accomplissement. Ce peut être les symptômes, les passages à l'acte mais c'est aussi la source des activités sublimatoires. Cette réserve est la réserve de créativité de la vie psychique ; la promesse de progrès de la vie de l'esprit.

Ne pas renoncer à un primat phallique a donc plusieurs motifs :

- c'est mettre le complexe de castration au centre de la dynamique psychosexuelle. C'est souligner que la possession de pénis ne résout pas le problème de la sexualité psychique de l'homme et son absence ne résume pas celui de la femme. L'absence ou la présence de pénis ne font pas de l'homme et de la femme des êtres de deux espèces différentes. Dans le registre psychique, l'homme et la femme se retrouvent semblables : êtres de l'espèce manquée ;
- c'est élire la bisexualité comme élément déterminant dans la psychosexualité ;
- c'est enfin et surtout donner une place centrale pour les deux sexes à la position phallique – improprement nommé stade phallique – comme élément fondateur de la psychosexualité.

6. Décrit principalement par des femmes.

Melanie Klein *Envie et gratitude* pp. 26-27.

Edith Jacobson.

Karen Horney, "The flight from Womanhood" *Internationale Journal of psychoanalysis*, vol VII, 1926 pp. 324-339.

Hanna Segal, *Introduction à l'œuvre de Melanie Klein*, pp. 82-83.

Apollinaire *Les mamelles de Tirésias*

La position phallique est une position de désir (et le désir de pénis comme aspiration de complétude lui est associé), désir vers quoi tend narcissiquement chaque humain pour s'accomplir, porté par l'envie de pénis sur son versant féminin ou par l'angoisse de castration sur son versant masculin. La position phallique se résout avec la dissolution œdipienne à laquelle elle donne son ancrage par l'intégration de la bisexualité et l'ouverture sur l'altérité. Sa traversée est l'enjeu d'une cure analytique.

Toute solution qui court-circuite la dissolution œdipienne, qui dénie la bisexualité psychique et qui nie l'altérité, court le risque de voir revenir les pulsions partielles pré-génitales, agressives et sexuelles maintenues refoulées, privées de la transformation de l'après-coup œdipien.

Les troubles dans la sexualité du point de vue sociétal – Revenons aux diverses propositions sexuelles contemporaines

Sans préjuger des solutions psychiques singulières, de créativité ou de psychopathologie, selon les capacités sublimatoires de chaque personne prise dans ces mouvements sociétaux, je voudrais avancer l'idée que de même que la civilisation patriarcale du XIX^e siècle, l'interdit de pensée promu par l'hypocrisie sociale et la religion, résonnaient avec les mécanismes psychiques du refoulement et du retour du refoulé, de même certains mouvements sociétaux actuels semble résonner avec l'incertitude psychique, lors de l'accès à l'altérité dans ce passage étroit et obligé, par une position phallique, qui peut se figer dans une revendication phallique pathogène ou se transmuter en de multiples sublimations, de l'art à la recherche scientifique.

Le traitement des souffrances névrotiques a montré que la plupart d'entre elles, dissimulées derrière la morale sexuelle bourgeoise, révélaient en fait une fixation incestueuse qui empêchait la satisfaction sexuelle avec l'objet aimé, empêchait la réunion du courant tendre et du courant sensuel de la sexualité, empêchait la créativité. Alors de nos jours, il semblerait que l'impératif actuel d'immédiateté, de jouissance et de liberté sexuelle, que les multiples possibilités d'actes de réparation de compensation des insatisfactions ne modifient pas vraiment les souffrances et les psychopathologies individuelles quand elles se manifestent. Et cela reste une démarche singulière.

Il semblerait qu'au niveau sociétal la plainte ait été remplacée par la revendication, je cite : le mouvement *Queer*, les mouvements du féminisme, les dénonciations des féminicides, les dénonciations de prêtres pédophiles ou encore, d'une autre façon, la montée des intégrismes religieux ou conservateurs ou enfin par une autre voie, les mouvements reliés à l'écologie, la pureté et la défense de la nature.

À propos de certains d'entre eux, je voudrais, pour terminer, envisager la forme de l'insistance de la présence du sexuel dans l'actualité de la sexualité.

Queer est un terme d'origine anglo-saxonne signifiant « bizarre ». Les communautés LGBT se le sont réapproprié, transformant en un symbole d'autodétermination, de libération et de fierté, ce qui était au départ une insulte et particulièrement, en ses premières utilisations, une insulte homophobe. *Queer* désigne tout ce qui va à l'encontre de la norme et qui réclame visibilité. Tout peut être *Queer*, les personnes, les idées, les conduites. Mais d'abord, être *Queer* suppose l'appartenance à une minorité sexuelle, opprimée par un ordre social hétéronormé. Ce pourrait être l'expression de l'insupportable domination d'une morale culturelle normative sur l'individu. *Queer* désigne une attitude. Être *Queer* c'est affirmer et afficher sa fierté d'être « out », d'être hors norme. Être *Queer* c'est « performer » dans le vocabulaire initié. La qualification est assujettie à la visibilité et au militantisme. Inévitablement *Queer* est une position politique visant à déranger l'ordre établi toujours hétéronormé, patriarcal et cisnormatif c'est-à-dire n'admettant pas d'écart entre l'identité ressentie et l'identité assignée.

Le mouvement *Queer* dénonce tout primat quel qu'il soit et un primat est toujours phallique, le dénoncer promeut la polymorphie.

Si bien que le sigle LGBT s'agrandit jusqu'à LGBTQIA+. LGB pour l'orientation sexuelle, lesbiennes, gays, bisexuels, T pour l'identité de genre, Q pour le militantisme de visibilité, I pour les intersexuations, A pour asexuel. En précisant le +, le sigle le plus long serait LGBTTTQIAAPO, où le second T permet de distinguer transidentité de genre et transidentité sexuelle, où le second Q (questionne) distingue les personnes se questionnant sur leur identité sexuelle, le second A pour alliés (c'est-à-dire les « cis » soutenant la cause LGBT), P pour pansexuel (se sentant de tous les genres) et enfin O pour *other*... Je dis « enfin » mais ce n'est pas fini. Par exemple le premier A de Asexuel veut signifier les différences, toutes les nuances qu'il peut y avoir quand libido et orientation de la sexualité vers un objet sont désolidarisés, quand une libido est ressentie selon des degrés décrits comme faible attirance ou bien attirance perçue faiblement mais que le désir n'est orienté vers personne : et on parle de *Grey sexuality*. Dans ce champ il y a la lithsexualité où une personne ressent une attraction sexuelle pour une autre mais ne souhaite pas que ce soit réciproque ou aussi on parle d'autosexualité pour dire l'attraction envers soi-même, et encore d'aromantiques pour dire ceux qui revendique l'absence d'attraction affective dans la sexualité. La différenciation n'est pas finie sans doute parce que nommer c'est distinguer, séparer, et que dès qu'on nomme on produit un « out » et un « in », une norme. L'allongement de la liste est un effort en direction d'une perfection qui ne pourra mais être atteinte mais qui viserait en l'occurrence de faire disparaître le sexe de la sexualité. Je pense à l'usage de la liste dans l'écriture de Pascal Quignard, qui peut préciser jusqu'à vouloir faire disparaître le mot lui-même et lui faire céder la place au silence. Il veut trouver la phrase (je cite) « décantée des troubles, des craintes, sinon tout à fait de la détresse originaire ». La liste est alors une dernière étape avant le silence de cette « détresse originaire » qui ne disparaît jamais tout à fait dans la parole. Un reste insiste que la diversité de la liste veut repousser. L'insistance de cette détresse originaire, repérée dans la parole, correspondrait bien à l'insistance du sexuel dans la sexualité, exerçant dans l'individu une insupportable domination encore plus que ne le fait toute morale culturelle normative sur l'individu. L'insistance d'une insatisfaction essentielle ; depuis toujours on sait que la pulsion sexuelle a perdu son objet originaire de complétude, refoulé et qu'il est ensuite représenté par une série infinie d'objets substitutifs dont aucun ne suffit pleinement. Sans négliger que c'est la même voie empruntée pour les sublimations et les fières mises en scènes des corps (le prouvent), on peut quand même dire que la misère sexuelle de l'humain insiste ainsi. Quelle que soit sa sexualité, sa plainte ou à sa place, sa revendication de la désolidarisation des mouvements tendres et sensuels, chacun ne pourrait-il pas être le témoignage de la mise en scène sociale d'une fuite ? Ce progrès culturel, sur la voie de la désaliénation de la sexualité et de la procréation, puis de celle de la sexualité et du plaisir, paraît bien impuissant pour éviter l'insistance du sexuel que j'ai nommée aussi la misère sexuelle et que l'attention portée à un autre mouvement actuel peut préciser.

C'est le mouvement contre les violences faites aux femmes

Les mouvements féministes sur lesquels ils s'appuient ne datent pas d'hier. Mais une accélération peut être repérée depuis 2018, avec le mouvement contre les violences sexuelles et le *hashtag metoo*. Le *hashtag metoo* existait depuis une dizaine d'année mais il a été investi par ce qu'on appelle l'affaire Weinstein.

Si cette affaire a une importance particulière, c'est peut-être parce qu'elle a fait passer le scandale de la violence sexuelle d'un événement particulier dans l'histoire de certaines femmes, au scandale d'une règle de fonctionnement dans une certaine société (Hollywood) et au-delà, dans la société au moins euro-occidentale. La domination par le sexe. C'est peut-être aussi parce que la soumission qu'elle dénonce, celle de l'oppression dominatrice exercée sur les femmes, insiste, alors que par ailleurs, la même société promeut des lois de protection des femmes, promeut l'égalité entre les sexes et facilite l'accès aux actes qui libèrent le corps des femmes de l'assujettissement naturel à la procréation. On peut entendre la généralisation de la dénonciation (ce n'est ni vraiment une plainte ni vraiment une revendication) dans le slogan, *metoo*, moi aussi. La dimension de généralité dans une culture disparaît d'ailleurs dans la reprise en français avec le *hashtag* « balance ton porc » qui,

lui, induit encore l'idée de particularités. En revanche, la récente manifestation pour dénoncer les féminicides a fait écho à cette dimension générale, donc culturelle, en prenant le *hashtag* « nous toutes ».

« *Metoo* », « nous toutes » : encore plus que l'oppression de la femme par l'homme, ce qui est dénoncé est la soumission physique dans la relation sexuelle d'un corps par un autre corps.

Émues certaines démocraties ont mis en place des mesures. Elles sont de l'ordre de l'établissement de consentement par contrat établi de façon symétrique. En Suède une loi a été adoptée en mai dernier. Elle requiert le consentement entre adultes dans les rapports sexuels. Sera considéré comme viol tout acte sexuel sans accord explicite préalable, même en absence de menace ou de violence.

On pourrait discuter la notion de contrat établi pour abolir les dominations et en se référant à Marx ou à Lacan en envisager l'illusion.

On peut aussi envisager ce point sous l'angle de la domination physique d'un être sur un autre. Il faudrait alors associer, pour avancer la réflexion, ces autres mouvements de dénonciation des abus sur les corps des enfants, la pédophilie dans l'église et pourquoi ne pas se demander, si la position de faiblesse structurale est retenue, comment ne concernera-t-elle pas un jour l'enfant avec sa mère ?

Mais ce que je retiendrai, c'est plutôt la dénonciation de quelque chose qui concerne le sexuel et qui est incompatible avec la culture. La vie sexuelle soumet chacun de ses protagonistes à la nature violente d'acte. Et cette violence concerne les corps et le corps est toujours marqué d'une énigme sexuelle. Les deux, la violence et le sexuel du corps semblent s'imposer au-devant de la scène et demander un surcroît de traitement par la culture. Exiger toujours plus de sublimation.

La pulsion sexuelle se forme sur l'oubli de certaines de ses composantes, le sexuel infantile, qui pourtant lui ont donné naissance ; Freud⁷ précise : cela concerne avant tout les composantes pulsionnelles coprophiliques ainsi qu'une bonne part des impulsions sadiques qui appartiennent à la vie amoureuse qui se sont avérées incompatibles avec les exigences esthétiques de notre civilisation. Et pour expliquer que l'excrémentiel est bien trop intimement et inséparablement lié avec le sexuel, il argumente avec un facteur qualifié de déterminant d'immuable : la situation des organes génitaux – *inter urinas et faeces* – De plus, argument dernier, les organes génitaux eux-mêmes, n'ont pas participé au développement des formes du corps humain vers la beauté, ils sont, dit Freud, restés animaux et la conclusion tombe, lapidaire : « Ainsi l'amour dans son fond est aujourd'hui tout aussi animal qu'il l'a toujours été ». La pulsion sexuelle est difficilement éducable mais la culture vise sa domination toujours plus ; la persistance de ses motions non utilisées se manifeste comme insatisfaction. D'un côté tout pousse au pessimisme quand on pense que les exigences de la civilisation sont absolument incompatibles avec la vie sexuelle et que, conduit à ses fins, ce processus, logiquement, menace de voir s'éteindre le genre humain par suite du développement de la civilisation. Cependant d'un autre côté, l'espoir demeure quand on sait que cette même insatisfaction est la source des sublimations.

Les produits de la sublimation eux-mêmes sont menacés du retour dévastateur de ce qui a été laissé sans traitement, refoulé, le sexuel du corps et la violence.

Dans la psyché individuelle, cela produit les névroses dont on connaît la puissance, pour inscrire dans les corps ou les actes les revendications psychosexuelles.

Dans la culture occidentale, ce sont actuellement les mouvements sociétaux qui troublent les repères de la sexualité, dans d'autres époques ce fut l'art ou la guerre. Ils signalent le retour de ce qui a été refoulé des processus civilisateurs ou de sublimations et cela passe par la violence de la présence des corps, représentant toujours pour un autre, les appelant, les énigmes du sexuel et du meurtre. Corps exhibés fièrement ou corps des exclus, SDF ou migrants en sont les porteurs actuels. Le corps de l'autre, étranger, révèle la force des désirs incestueux et de meurtre, jamais totalement traités par l'angoisse de castration.

7. Freud S. (1912), « Du rabaissement généralisé de la vie amoureuse ».

Pour conclure je noterai que la question est semblable dans les sciences ou les théories et on peut se demander si les questions posées à la psychanalyse sur les conditions des pratiques (en présence, à distance ou médiatisées) ne sont pas les témoignages que certaines de ces pratiques ou nouveautés théoriques de la psychanalyse, dite contemporaine, sont le retour de ce que la tendance à l'oubli du sexuel infantile et ses destins produit.

Die Entstellung/La déformation
14 et 15 décembre 2019

Ouverture des Entretiens – La déformation

Michel Gribinski

Je suis très heureux d'ouvrir ces Entretiens. Les Entretiens de l'APF sont un temps particulier de notre vie institutionnelle. Quelque chose y est mis à la fois en suspens et en jeu, et dans ce temps suspendu en même temps que fortement engagé, les origines de l'APF se rappellent à nous ainsi que notre *formation* : c'est donc un moment parfait pour parler de *déformation*.

En préparant nos travaux, j'ai été étonné de m'apercevoir que le mot « déformation » est peu présent pour moi ; pourtant je sais *pertinemment* que la déformation est la matière de l'analyse et que sa prise en considération en est la visée, et que, comme le souligne la belle présentation du Comité scientifique et de Pascale Totain, la déformation est loin d'être réservée au travail du rêve, malgré ce que semble dire le *Vocabulaire* de Laplanche et Pontalis, qui, une fois n'est pas coutume, ne produit ni questionnement ni ouverture mais au contraire une sorte de fermeture expéditive. Je suppose que la déformation est apparue aux auteurs comme un concept indéfiniment extensif et invasif et qu'ils en ont limité le cadre, pour que le statut conceptuel du mot ne s'émiette pas.

Freud, dès le début de sa pratique, a affaire à la déformation. C'est par exemple une déformation des représentations par substitution d'autres représentations. C'est une dame qui ne quitte pas son fauteuil, parce que sans le savoir elle prend le fauteuil pour son mari. Le fauteuil est l'ersatz d'un mari volage. Que fait Freud de ces représentations déformées ? Comme vous le savez, il les « redresse », il procède par « redressements ». Le mot se trouve dans un article de 1895 écrit directement en français (« Obsessions et phobies »). C'est un mot inattendu, dont Strachey s'éloigne en le traduisant par *reinstatement*, réintégration ou rétablissement. C'est logique : en remettant le mari à la place du fauteuil, Strachey réintègre le mari. Mais c'est bien plus intéressant de faire confiance au mot curieux de « redressement » ; Freud ne réintègre pas, il *redresse* la représentation déformée, comme on le dit des anamorphoses, il en redresse la forme jusqu'à la rendre identifiable, et lui donner un sens, ce qui en analyse veut dire plusieurs sens, et plusieurs sens, c'est la réalité – et c'est l'intérêt de nos Entretiens : ils mettent plusieurs sens en mouvement, ce qui est aussi l'esprit dans lequel l'APF travaille depuis ses origines et ce qui nous a formés.

Quelques remarques :

1) Les différents sens du mot *Entstellung* dans le dictionnaire – défigurations, dénaturations, altérations, travestissements – semblent tous *déformer la déformation* qui est le premier sens. Par exemple, la *déformation* n'est pas une défiguration, sauf dans l'exagération du trait des caricatures. Un *travestissement* n'est pas une déformation du vêtement ou de la personne ; travestir la vérité n'est pas la déformer, mais la déguiser, et la transformer ; ou encore : une déformation n'est pas une *dénaturation*, presque au contraire, une déformation est une *trace* de la forme de l'objet, de son origine, de sa *nature*. Nos têtes et le bassin de nos mères ont subi une déformation, mais ne sont pas dénaturés pour autant (on espère !). Là, je commencerais presque à comprendre de quoi il s'agit avec notre thème, mais patatras ! :

2) deuxième remarque : *la déformation est un mot absent de la séance*, où pourtant la chose existe à l'évidence. Ce qui est déformant et ce qui est déformé fabriquent même le tissu du rapport du patient avec lui-même, et avec l'analyste – la névrose et le transfert sont des déformations. La chose est absolument clinique mais je n'ai quand même pas l'usage du mot en séance, et je ne pense pas avec le concept de déformation, qui ne me semble pas un outil mais un constat. Udo Hock montrera exactement le contraire cet après-midi. Il m'arrive parfois de penser d'un patient qu'il *déforme* mes propos quand il les reprend, ou que, de toute façon, il *déforme*

sans cesse sa propre histoire et sa propre vérité. Et puis je me rappelle que c'est pour ça qu'il vient, pour « redresser » tout ça. Dans le langage et la vie de tous les jours on déforme quoi ? la vérité, les faits, l'histoire, les mots et cela peut être avoir des conséquences graves. Mais en séance, quand je déforme ce que dit un patient, que je n'entends pas ce qu'il dit comme il le dit ou qu'un patient déforme mes paroles, le mot « déformation » ne me semble pas avoir d'importance. L'accent est ailleurs. Et puis si l'analyste s'intéressait à la déformation de la vérité ou de l'histoire plutôt qu'au complexe déformant, cela ne sonnerait-il pas comme une mise en accusation absurde, quelle que soit sa forme ? On soupçonnerait le patient de faire ce qu'on attend de lui ! « Vous, là, le patient ! Vous déformez mes mots !? – Mais, monsieur, je ne m'allonge que pour ça ! » Le patient déforme mes mots, mes intentions et jusqu'à ma personne et aidé par mon transfert sur lui, je fais de même. Et pourtant je n'utilise pas la notion de déformation. Jamais ne me vient à l'idée que le patient qui rêve qu'il sauve la fille de l'analyste – et que, dès lors, l'analyste va la lui donner en mariage –, que ce patient *déforme* la réalité, ni même qu'il *déforme* les manifestations de ses propres motions inconscientes – puisque son scénario est déjà une interprétation, déjà une déformation. Et, même, qui dirait aujourd'hui que tels procédés de déguisement dans le rêve pour franchir la censure ou l'interdit – retournement en son contraire, figures composites, rêve dans le rêve, condensation, déplacement, etc. – sont des figures de la *déformation de motions de désir* – bien que ce soit vrai : en effet le mot ne passe plus. C'est devenu à mes yeux une lapalissade très faible par rapport à sa violence dans les débuts de la découverte.

3) Troisième remarque : en séance on a affaire à des sortes de *sous-pensées*, des anamorphoses de pensées – l'appellation vaut ce qu'elle vaut, elle est provisoirement commode : des anamorphoses de pensées, ce ne sont pas des pensées, mais des mécanismes qui travaillent à en altérer la forme. Les sous-pensées vivent sous le niveau de la pensée consciente, sans qu'on puisse dire ni qu'elles sont inconscientes ni qu'elles ne le sont pas. Les sous-pensées anamorphogènes s'agitent dans la part non consciente de la conscience et, comme le dirait Serge Soriano, elles fabriquent une *éthique du flou*, une éthique de la confusion. Ce sont des mécanismes déformants. On peut dresser une liste non exhaustive de ces mécanismes subliminaux de déformation. Ils dessinent un camaïeu de la dénégation, ou ils en dérivent : l'indifférence en fait partie, l'évitement, la mise sur la touche, l'usage de la langue étrangère quand on voit *matrem nudam* au lieu de la mère nue, qui a une valeur représentationnelle autrement forte ; j'y range aussi l'hallucination négative, le non-arrivé, les souvenirs écrans, l'*opinion* qui ne tient qu'à elle-même. Et aussi la fonction substitutive fait partie de ces mécanismes, de ces sous-pensées anamorphogènes ou encore le bredouillement perceptif, l'ensablement, l'appropriation. Ce sont autant de petites manières de la résistance et la résistance est *déformante*. Il y a aussi les grandes manières déformantes, comme la croyance et la religion, l'idéologie, les idéaux et la foule, l'amour et le narcissisme – et certains traitements du langage et des mots qui font prendre la pensée en masse. Cela s'imposera demain matin avec le travail de Laurence Kahn

4) Dernière remarque : dans la séance, la déformation et ses différents modes ne se discutent pas : ils s'interprètent et, dans le mouvement d'ouverture qu'est l'interprétation, on les voit perdre leur force et leur consistance. Quand cela ne marche pas bien, c'est peut-être que la déformation concerne le narcissisme : on se confond soi-même avec l'objet déformé. Francis Bacon déforme les visages, les tendons, les articulations et le critique qui l'interview attaque, comme si c'était son propre visage qui courait le risque d'être informe : pourquoi ne pas peindre une jolie rose demande-t-il, plutôt que ces corps étirés, aplatis, en train de se défaire ? Bacon répond avec un sourire forcé : dans deux jours, la rose sera pourrie, je peindrai sa décomposition. Or, au sortir de l'exposition, on est du côté du critique. Bacon a désagréablement ou insupportablement déformé mon narcissisme.

Finalement peut-être Laplanche et Pontalis ont-ils eu raison de s'en tenir au seul exemple du rêve. C'est un cadre, même s'il est insuffisant et c'est un paradigme : l'inconscient, du point de vue de la dynamique du « latent » versus le « manifeste », n'est constitué que de déformations, de représentations déformées. Le préconscient aussi. Et quelque chose d'autre aussi dont je vais dire un mot pour finir. Notre rapport au monde

réel est fondamentalement déformé. Le rêve et la théorie du rêve permettent de s'en arranger, *ainsi que le sommeil* lui-même : voici comment je vois ça. Je repars du motif de la déformation.

Comme ma pensée est modelée sur ma perception du monde et que – la nature est bien faite – le monde réel épouse tout le temps la pensée que j'ai de lui, même quand elle s'en écarte – cf. J.-C. Lavie, « Quand la terre était plate... ») – il est clair que le motif de la déformation – à savoir faire avaler le scandale de la sexualité *inconsciente, et même un peu consciente* – m'englobe à mon insu et me noie. En revanche, le fameux Martien freudien qui débarque parmi nous, constate, lui, curieusement et sans déformation qu'il existe *deux sexes et deux genres* (je dis seulement deux parce que c'est un martien vieux jeu) et il fait donc simultanément la constatation que nous avons une représentation *déformée* de la différence des sexes et que, bien que ce soit absolument essentiel, bien qu'il s'agisse de notre essence même, cette déformation nous indiffère. Nous sommes assujettis à la déformation et constitués par elle et nous ne pouvons pas le savoir. Nous sommes en quelque sorte *inscrits avec notre perception même* sur ce que Einstein appelait un « mollusque de référence », feuille en caoutchouc, étirable et déformable en tous sens : nous suivons ces étirements, ces déformations, sans même nous en rendre compte puisque leurs mouvements, c'est nous.

Alors, sur quel surplomb suis-je perché pour pouvoir le dire ? « De quelle place est-ce que je parle », comme on disait en 68. Ce qui me permettrait de *deviner* la déformation à laquelle ma perception est soumise, ce pourrait être de parler *depuis* la rupture que l'arrivée de la parole a introduite dans l'enfance. L'arrivée de la parole a introduit une déformation entre moi et ma perception : avant la parole, ma perception et moi, ça collait, on correspondait ; après la parole, cela n'a plus jamais été ça. J'emprunte une expression au livre de Mi-Kyung Yi, *L'Enfant impossible*. C'est la très parlante expression de « moi dormant ». Le *moi dormant* – quand intervient dans le moi un certain sommeil –, c'est un lieu intermédiaire entre fonctionnement primaire et fonctionnement secondaire : par exemple, c'est l'endroit où j'écoute quand je veux entendre, et c'est l'endroit où je peux saisir ce qui me possède. Mais c'est aussi là que se trouvent les « petites manières » de la cécité, les manières déformantes de la résistance que j'ai énumérées tout à l'heure, ce que j'ai appelé des mécanismes anamorphogènes, des « sous-pensées » – l'indifférence, l'évitement, l'ensablement, l'opinion, etc. Donc rien n'est simple, ... et c'est pour dire que nos trois conférenciers ont du travail.

La déformation et le destin

Josef Ludin

La déformation est omniprésente entre la parole du patient et l'écoute de l'analyste et elle traverse en même temps l'œuvre freudienne du début jusqu'à la fin. La question se pose alors : pourquoi n'a-t-elle jamais réussi à être reconnue comme un concept de premier rang. Cette question, me semble-t-il, est primordiale parce qu'il doit y avoir une raison pour cet « oubli ». Pourtant, j'ai l'impression qu'elle a un statut d'évidence et cela à un point tel que pendant de longues périodes, reconnaître une déformation dans la parole du patient allait de soi pour les psychanalystes. En même temps, il y a probablement eu des changements au niveau de la conceptualisation qui ont supprimé ce qui était une évidence auparavant. Pour répondre donc à cette question de ce qui est arrivé à la déformation, je vous propose une phrase de W. Granoff lorsque, à un moment donné, il disait : « Vous êtes des enfants de la deuxième topique ». Ce mot, à l'époque, m'avait interpellé, sentant qu'il disait quelque chose d'important mais sans savoir quoi. Nous savons à quel point Freud oscillait entre deux tendances, finalement articulées aussi par les deux topiques : la première, fondée sur le refoulement et les traces mnésiques et la seconde, basée sur des instances intrapsychiques ou, autrement dit, l'une qui s'appuyait sur l'événement traumatique et l'autre qui était formulée comme le fonctionnement d'une interaction entre les instances psychiques.

Mon hypothèse est que les conceptualisations de la métapsychologie à partir de la deuxième topique préféraient de plus en plus s'appuyer sur les processus intrapsychiques, en se détournant de quelque chose qui est à la fois le fondement de la psychanalyse – la cure comme un échange de mots, comme un travail entre la résistance et le refoulement, le retour du refoulé dans un temps d'après-coup – et, justement la déformation qui s'y inscrit. En fait le refoulement et la résistance comme concepts de base, faisaient de cette première formulation de la psychanalyse un travail de la mémoire, une mémoire qui se présentait au quotidien de la cure dans ce que le patient racontait pendant sa séance. Selon une telle conception, le patient était d'emblée, dès qu'il prenait la parole, dans l'après-coup et aussi dans la déformation. D'habitude, nous disons à juste titre qu'il est d'emblée dans le transfert. Nous allons voir le rapport entre les deux.

Il est vrai que Freud utilisait le terme de déformation également pour les processus intrapsychiques, lorsqu'il parlait peut-être de *Traumstellung* – déformation du rêve –. Pourtant, pour les processus purement intrapsychiques – c'est un risque que j'ose prendre –, le concept de déplacement suffisait largement, surtout que le déplacement avait déjà une place privilégiée en tant que concept métapsychologique, ce qui n'a jamais été le cas pour la déformation. On pourrait même se dire que la déformation du rêve, à laquelle il a consacré le chapitre quatre de *L'Interprétation du rêve*, est également dans le récit du rêve, dans la partie manifeste que le sujet raconte tout d'abord à lui-même – « j'ai rêvé ceci et cela » – et ensuite à autrui. La déformation du rêve est définie comme la censure du rêve, c'est-à-dire ce qui se dit et ce qui se supprime, elle est la manifestation du refoulement. « Rêver, disait Freud dans « L'Homme aux loups », c'est aussi se souvenir »¹.

Est-ce qu'il y avait donc, pour les post-freudiens avec leur concentration sur la vie intra-psychique, un véritable besoin d'établir la déformation comme un concept bien distinct ? Je suppose que non ! Cependant, il faudrait préciser que pour les psychanalystes de plusieurs générations, l'évolution entre la première et la deuxième topique, entre la théorie des pulsions et le travail de la mémoire, n'avait pas beaucoup d'influence sur leur façon de mener la cure² ; puisque, comme il était écrit dans le *Vocabulaire*, « *Le passage de la première à la*

1. Freud, S. (1914), « Träumen ist ja auch ein Erinnern Aus der Geschichte einer infantilen Neurose », *GW* : XII, p. 79.

2. Lipton, S.D. (1977), « The Advantages of Freud's Technique as shown in his Analysis of the Rat Man ». *Int. J. Psycho-Anal.*, 58, pp. 255-273.

seconde topique n'implique pas que les nouvelles provinces, rendent caduques les délimitations précédentes entre Inconscient, Préconscient et Conscient. »³ Malgré cet avertissement, il y a eu de plus en plus un clivage entre les deux approches. Il est incontestable pour moi que ce clivage entre la première et la deuxième topique avait beaucoup plus lieu dans le monde anglo-saxon qu'ici en France.

« La déformation d'un texte est comparable à un meurtre, disait Freud dans « L'Homme Moïse ». La difficulté ne réside pas dans l'exécution de l'acte, mais dans l'élimination de ses traces. On voudrait donner au mot "déformation" le double sens auquel il a droit... : changer son apparence, mais aussi : l'emmenner ailleurs, la déplacer ailleurs.⁴ » Lorsque Freud dit ici, *déplacer ailleurs*, il me semble qu'il ne s'agit pas seulement d'un mouvement intrapsychique comme dans le rêve mais plutôt que l'objet est déplacé ailleurs pour l'œil de l'autre, comme la fameuse lettre volée. La déformation est adressée à l'autre.

J'utilise alors, quant à moi, le terme de déformation en l'accrochant au premier abord à ce qui se raconte, au récit ou comme dans « L'Homme Moïse » à la narration d'un texte. L'essentiel de la déformation ne serait donc pas à chercher dans le déplacement intra-psychique, il serait plutôt dans le transfert avec autrui. Si le psychanalyste Zurichois Giovanni Vassalli dit que la psychanalyse est une science d'indices – *Indizienwissenschaft* –,⁵ j'aimerais y ajouter que nulle part ces indices ne sont plus présents que dans le texte, dans la texture de ce que le patient nous raconte en nous dirigeant vers un sens. L'idée incidente, *der Einfall*, soit celle du patient ou celle de l'analyste quand il la traduit en interprétation, à ce moment-là, peut, elle toute seule, déchirer un tel sens.

Vous me permettez de faire un détour pour me rapprocher de la question de la déformation. Freud, à la fin de sa riche vie, est également confronté à une autre question : il se pose la question de la durée de la cure analytique. Il dédie à cette question un texte avec un beau titre : *L'Analyse finie et l'analyse infinie*. Ce titre a une dimension légèrement poétique. Il ne pose pas la question de combien de temps dure une analyse, il parle de la finitude et de l'infini, de la durée et de sa transcendance. Mais aussi sobre et sec qu'il puisse être dans ce texte, il tente également d'aborder la question avec la métapsychologie qu'il avait construite.

Il écrit un jour à Abraham : « Ma façon de travailler était différente, j'attendais d'avoir une idée incidente, *einen Einfall*. Maintenant je m'approche d'elle, je ne sais pas si je peux la trouver plus vite. »⁶ Il cherche alors les idées, il ne les attend plus, le bagage des théories avait déjà trop grandi, la psychanalyse avait déjà commencé à devenir moins poétique, on pourrait dire à être lourde et surtout lourde de théories. Il essaye donc ses différentes théories, tout d'abord les conflits pulsionnels, ensuite le problème de la défense, le sujet du transfert, le concept de la réaction thérapeutique négative et surtout les effets de son objet préféré à savoir les pulsions de mort, tous ces efforts alors enfin pour répondre à la question de savoir pourquoi la psychanalyse prend tant de temps. Je ne vous cache pas que les arguments qu'il avance, malgré leur profonde vérité, pour expliquer la durée de la cure ne m'ont jamais vraiment convaincu. Donc, ce qui m'a étonné dans ce texte sur l'infini de la cure, c'est le fait qu'il n'y est curieusement pas question de l'impact du complexe d'Œdipe, de son destin et son déclin difficile, voire impossible, le terme en est absent. Est-ce que ce déclin et ce destin ont quelque chose à voir avec l'interminable de l'analyse et avec notre question sur la déformation ?

La reconnaissance du complexe d'Œdipe a été appelé comme « le *Schibboleth* » qui sépare les adeptes de la psychanalyse de leurs adversaires.⁷ À plusieurs reprises, le complexe d'Œdipe a été nommé comme « le noyau de toute névrose » et Freud dit plus tard que son importance « commença à croître de façon gigantesque » et

3. Laplanche/Pontalis (1967) : *Vocabulaire de la Psychanalyse*, PUF, p. 250.

4. Freud, S. (1937), « Der Mann Moses und die Monotheistische Religion », *GW* : XVI, p. 143.

5. Vassalli, G., « À la frontière de la psychanalyse et de la science dans son actualité. Réflexions épistémologiques », *In Analysis*, vol. 2, Issue 2, pp. 156-162, 2018.

6. Freud à Abraham, 11.12.14.

7. Freud, S. (1905), « Drei Abhandlungen », *GW* : V, p. 127 f note en bas de page.

que « l'ordre d'État, la moralité, la loi et la religion avaient surgi ensemble comme formation réactionnelle au complexe d'Œdipe ». ⁸ Et à la fin de sa vie, en 1938, il ajoute encore que le complexe d'Œdipe tout seul donnerait le droit à la psychanalyse « d'être incluse parmi les nouvelles acquisitions précieuses de l'humanité. » ⁹ Je pense maintenant que certaines tendances de la psychanalyse contemporaine ont oublié cela ou alors elles prétendent s'être libérées du carcan de ce paradigme de fond.

Maintenant, ce qui m'importe ce n'est pas la polémique à l'encontre des tendances contemporaines de la psychanalyse à se débarrasser du complexe d'Œdipe mais plutôt le fait que le complexe d'Œdipe qui a été appelé, ici à l'APF, un concept mytho-scientifique ¹⁰ – d'une certaine manière à juste titre – a été appelé ainsi parce qu'il est aussi un complexe narratif. Autrement dit, le conflit de l'organisation de la psyché qu'il décrit et qui se déroule largement de manière inconsciente a une face narrative, il se traduit en parole et en mémoire en agissant sur la construction de la réalité psychique du sujet lui-même et sur autrui. Il s'empare aussi du monde symbolique et culturel, il est le pivot de ce que nous pouvons appeler *travail de la culture*, il est – si l'on veut suivre Freud – le fondement de la culture. Il est, si l'on préfère, notre mythe et ceci dans le sens sur lequel insiste Lacan lorsqu'il dit que le mythe est tout d'abord un *légein*, un *l'on dit*, ¹¹ il raconte quelque chose. C'est pour cela qu'on peut se dire que la portée généalogique des processus œdipiens est aussi terminable et interminable, qu'elle est exemplaire dans les traditions mytho-religieuses. Ces traditions sont en fait des narrations, donc soumises aux déformations et toujours sous l'impact de l'après-coup. Il est incontestable que Freud instaurait un nouveau narratif décrivant, à partir de ce complexe, les tragédies humaines. Nous avons donc affaire à un genre de narratif qui a été appelé, également ici à l'APF, le destin du complexe d'Œdipe ou alors sa filiation. Ce qui était *déclin* pour Freud comme un modèle idéal, est devenu *destin* pour Granoff comme réalité de la vie humaine. Entre le déclin et le destin du complexe d'Œdipe, je situerai donc le premier pilier de la question de la déformation. Je pense qu'en évitant le destin du complexe d'Œdipe et son caractère narratif, les deux concepts, la déformation et l'après-coup, deviennent des concepts abstraits, philosophiques et exsangues. Je ne vous cache pas que je pense qu'en écrivant le texte sur l'infini de la cure, Freud a oublié probablement de penser au complexe d'Œdipe et cet oubli n'est pas un hasard. Il était plutôt du côté de son déclin, il n'a pensé à son destin que lorsqu'il s'occupait de la tradition religieuse dans *L'Homme Moïse* ou du fondement d'une anthropologie analytique dans *Totem et tabou* mais pas au destin de ce complexe dans l'existence de son patient. Le concept du surmoi, considéré comme l'héritage du complexe d'Œdipe, a fait par la suite une carrière colossale en devenant, surtout chez les Britanniques, une instance purement intra-psychique avec des traces mnésiques archaïques et aussi phylogénétiques.

Si le complexe d'Œdipe est l'axe central du transfert, je pourrais paraphraser Freud disant que le transfert commença à croître de façon gigantesque. Tout comme il voulait que le complexe d'Œdipe périsse, il espérait aussi que l'interprétation dissoudrait le transfert. Est-ce que les deux buts étaient l'avenir d'une illusion propre à Freud ?

Malgré son insistance sur la sexualité infantile et les phantasmes provenant de l'activité pulsionnelle, Freud, quand il était en face du narratif, soit du patient soit de la tradition monothéiste dans *L'Homme Moïse*, était curieusement obsédé, comme un criminaliste, par un genre de quête des *faits*. Il entreprend donc une analyse détaillée du récit en essayant d'enlever la déformation et de la remplacer par les soi-disant faits réels. Qu'il

8. Freud, S. (1923), « Kurzer Abriss der Psychoanalyse », *GW* : XIII, p. 425.

9. Freud, S. (1938), « Abriss der Psychoanalyse », *GW* : XVII, p. 119.

10. Cette remarque est une allusion à J. Laplanche qui refondait la psychanalyse sur sa théorie de la séduction généralisée en secondarisant et écartant le complexe d'Œdipe avec, comme il le suppose, ses mythes symboliques et pseudo-scientifiques comme le meurtre du père originaire. *Les Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, publication de 1987, peuvent se lire comme une attaque directe au fondement freudien de la psychanalyse à savoir justement sur le complexe d'Œdipe.

11. Lacan J., « Je ne parle pas du mythe dans l'usage commun du mot, car *mythus légein*, ne veut pas dire cela, mais *ce qu'on dit* », *Le séminaire VIII, Le transfert*, 1991, p. 145. C'est comme si Lacan faisait allusion aux mythes dans le sens commun du terme, c'est-à-dire à l'océan de ce qui se raconte et non pas à l'acte originaire.

s'agisse de Léonard, de Goethe, de Dostoïevski ou de Moïse, il voulait identifier à tout prix des faits réels et historiques dans leur passé. Pourtant, la manière de chercher et d'identifier ces faits – une manière qu'on peut appeler aussi spéculative – a souvent déconcerté ses lecteurs et gêné les psychanalystes qui eux, se dépêchaient, pour lui rendre service, de le corriger pour faire de la chose une science solide. Il connaissait sa position ambiguë à l'égard de la question des faits et de leur vérité. Il écrit à Jung : « Je vois à travers les difficultés de ce travail (*Totem et tabou*) que je ne suis pas du tout organisé comme chercheur inductif, et que, plutôt de nature intuitive, je faisais un effort (*Zucht*) extraordinaire en commençant à établir une psychanalyse purement empirique. »¹²

Les psychanalystes n'ont pas arrêté de souligner que l'approche freudienne, sa technique de recherche de la découverte des réalités inconscientes et psychiques, s'était développée de manière inductive et empirique, c'est-à-dire à travers l'expérience clinique, je parle de ce fameux lien indissociable entre recherche et guérison – *forschen und heilen* – qui a toujours été considéré comme la particularité de l'empirisme analytique. Ce constat a mené à des malentendus qui oublient le fait que Freud suivait souvent, comme un poète, ses idées spéculatives et ses fantaisies, c'est-à-dire qu'il travaillait tout d'abord avec sa psyché. Il insistait dans une lettre à Ferenczi, qu'il ne fallait surtout pas « fabriquer des théories... mais les traiter comme des invités non sollicités et s'occuper d'enquêtes détaillées »¹³ comme un vrai chercheur mais c'est un fait qu'il y avait de nombreux invités non sollicités dans sa maison.

Une de ces invitées, non sollicitée, était peut-être ses spéculations sur la phylogénèse, la fameuse *fantaisie phylogénétique* de 1915.¹⁴ Il y parle des « schémas phylogénétiques », comme « de sédiments de l'histoire culturelle de l'humanité » dont le complexe d'Œdipe serait un des plus connus. Cette fantaisie phylogénétique nous apparaît étrange aujourd'hui et l'on peut, à juste titre, se demander pourquoi Freud cherche un chemin aussi complexe et hautement spéculatif sur des périodes géologiques et biologiques, au lieu de s'en tenir aux dimensions temporaires ou historiques. La réponse à cette question pourrait être simple : parce qu'il y a des socles phylogénétiques et biologiques, sauf que c'est un peu difficile d'expliquer les crises de nos patients au moyen d'une telle théorie. Une autre réponse – suggérée par Grubrich-Simitis – serait qu'il y avait, entre autres, une tendance en lui à se débarrasser coûte que coûte de l'approximatif et du vague du narratif avec ses déformations, pour s'appuyer sur des faits scientifiquement bien établis. Une nette et large tendance de la psychanalyse dite scientifique va exactement dans ce sens. Freud veut donc établir ce qu'il désigne encore en 1938, dans *L'Abrégé*, la psychanalyse comme une « *Naturwissenschaft* », comme une science exacte. Mais dans la mesure où les tendances intuitives et spéculatives étaient trop fortes en lui, il retombait, même avec la fantaisie phylogénétique, encore une fois dans un *on dit* mytho-scientifique. Le fameux fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud, dont Laplanche nous a parlé, est aussi une obsession qui quête un ancrage dans les faits.

Ce qui est souvent troublant en suivant la pensée freudienne, c'est le fait que ses différentes tendances n'étaient pas seulement une évolution progressive mais des différences qui se sont développées en parallèle. Dans le texte « Constructions en analyse » de 1938, il n'est plus question de la phylogénèse mais nous avons affaire à des expériences de la petite enfance et de ce qu'il nomme le transfert hérité – *vererbte Übertragung* –, donc de l'héritage au sens réel et clinique du terme. Il dit, d'une manière quelque peu idéalisatrice, que ce que nous voulons de l'analyse c'est une « *image complète des années oubliées du patient* ». ¹⁵ À la fin de sa vie alors,

12. Freud à Jung, « Lettre du 17.12.11 ».

13. Freud à Ferenczi, « Lettre du 31.07.15 ».

14. Dans la lettre du 18.07.15 à Ferenczi Freud parle de sa « Fantaisie phylogénétique ». Voir aussi Grubrich-Simitis I., « Trauma ou pulsion – pulsion et trauma. Leçons à partir de la « fantaisie phylogénétique » écrite par Sigmund Freud, en 1915 », *Libres cahiers pour la psychanalyse. Études, Sur la théorie de la séduction*, InPress éditions, 2003.

15. Freud S. (1937), « Konstruktionen in der Analyse », *GW : XVI*, p. 44 : « Das Gewünschte ist ein zuverlässiges und in allen wesentlichen Stücken vollständiges Bild der vergessenen Lebensjahre des Patienten ».

comme s'il renouait avec ses débuts, il utilise l'ancienne analogie de l'archéologie qui reconstruit un bâtiment à partir des éléments enterrés mais pense ensuite que nous aurions l'avantage sur l'archéologue parce que le matériel nous serait livré sous une forme vivante. Il souligne ensuite que la construction représente une sorte de travail préliminaire, car elle doit se terminer par la « *mémoire de l'analysé* ». Et le travail d'analyse consisterait alors à « *libérer l'élément de vérité historique de ses déformations... et à le mettre à la place du passé auquel il appartient* ». Il reprend un concept de la psychanalyse ancienne, à savoir les « *réminiscences* », en précisant dans un sens plus général que non seulement l'hystérique mais « *le malade souffre de ses réminiscences* ». ¹⁶ *Le malade souffre de ses réminiscences*, c'est pour moi l'énoncé initial de toute psychanalyse, d'autant plus que nous savons que ce n'est pas seulement le malade mais l'humanité en général qui souffre des réminiscences.

En conséquence, il faudrait *libérer l'élément de vérité historique de ses déformations*, c'est ainsi que Freud détermine la construction en analyse. La notion de vérité historique arrive tard dans l'œuvre freudienne et, dans la mesure où il ne s'en occupe que dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, il faudrait dire que la plupart des psychanalystes contemporains, ne parviennent pas à ce texte de ses dernières années. Autant ce texte était l'objet de critiques de la part des savants, autant pour les psychanalystes eux-mêmes il ne jouait qu'un rôle mineur qui concernait la biographie et la particularité de l'homme qui était Freud. Il nous importe dans notre contexte parce que c'est seulement dans ce texte, à mon avis, que l'usage du terme déformation gagne un statut quasiment conceptuel.

Couramment, quand on parle de la *vérité historique* – et c'est une notion qui existe surtout hors du monde freudien – elle ne signifie rien d'autre que ce qui s'est avéré comme vrai dans l'histoire, c'est-à-dire dont on suppose la facticité. Mais Freud distingue la vérité historique de la vérité matérielle. Il utilise ce terme d'une manière différente, c'est-à-dire, selon Jan Assmann, comme *mémoire* et non comme *histoire*, donc comme cette fameuse réminiscence. Il oscille « étrangement entre une figure de la mémoire et une figure de l'histoire ». ¹⁷ À partir de ceci, pouvons-nous nous demander également si, au-delà des intentions de Freud d'utiliser ce terme pour ses réflexions sur la tradition, il n'aurait pas fait à son insu une déclaration beaucoup plus importante sur le processus psychanalytique, sur la part de *Geschicksgestaltung* qu'est la cure analytique malgré tout. *Geschicksgestaltung*, terme de *l'inquiétante étrangeté* qui a été traduit par *forger le destin* alors qu'il n'y a ni « forger » ni « forgeron » dans ce mot mais *Gestaltung*, donc quelque chose entre *formation*, *invention* et *création*. J'y reviens.

Freud formule dans *L'Homme Moïse* un développement presque congruent entre la culture – ici à travers le destin de Moïse, l'origine du monothéisme – et la névrose individuelle. Et pas seulement dans le sens de son ancienne hypothèse que la religion est une névrose obsessionnelle et collective, mais sur la série – expérience traumatique, refoulement, latence, déformation, après-coup et retour du refoulé. Il en conclut que l'on peut appeler « névrose traumatique » ce qui se passe à l'origine. Et il ajoute que ces traumatismes sont en fait des *dommages précoces du Moi* et des *offenses narcissiques*. Cela seul mériterait un commentaire à part.

Malgré toute la deuxième topique, il poursuit l'idée d'un noyau historique, c'est-à-dire d'un événement dans le passé. Déjà dans *Les Études sur l'hystérie*, il écrivait que nous recherchions la « *généalogie des symptômes psychiques* ». L'aspect génétique, qui parle de l'histoire et de la mémoire de l'individu, est central dans toute analyse, comme nous le savons. À bien des égards, notre travail clinique – malgré tous les discours subversifs sur la psychanalyse – est aussi un processus de réconciliation avec cette origine, qui a été enterrée, rejetée, refoulée et clivée. En plus, ce qui me paraît central et lié avec ce noyau historique, c'est que Freud parle d'un « caractère compulsif », d'une puissance du « *contenu de la vérité historique sur les êtres humains* ». Une certaine conception du destin semble s'exprimer ici. Les choses se déroulent, elles suivent leur cours presque

16. Freud S. (1937), « Konstruktionen in der Analyse », *GW* : *XV*, p. 56.

17. Assmann Jan, *Moses der Ägypter*, Munich, Hanser, 1998, p. 218.

compulsivement, le sujet découvre – comme Œdipe – que malgré tous ses efforts il s'est jeté dans les bras de son destin.

Cependant, dans cette construction généalogique, Freud est toujours porté par l'enlèvement de ce qu'il a appelé, dès le début, la déformation. Le noyau historique se serait donc transformé, métamorphosé par l'intermédiaire de l'activité phantasmatique et de la déformation de la mémoire. Déjà dans *L'Homme aux loups*, il essaie de trouver un compromis entre le monde phantasmatique de la sexualité infantile et l'événement dans le passé. « *Ces scènes infantiles ne sont pas reproduites dans la cure... comme des souvenirs, ils sont les résultats de la construction... Ces souvenirs précédemment inconscients ne doivent même pas toujours être vrais ; ils peuvent l'être, mais ils sont souvent déformés contre la vérité, entremêlés d'éléments fantasmés, très similaires aux souvenirs spontanément préservés que l'on a pu qualifier comme des souvenirs écrans.* » (« *L'Homme aux loups* »)¹⁸. Ceci dit, j'ai l'impression que faire travailler Freud est une véritable charge sans fin. Il suffit de se référer au chapitre V de *L'Homme aux loups*, intitulé « Quelques discussions » où il reprend le rapport entre le fantasme et son lien avec l'événement réel pour se rendre compte que tout ce qu'on avait cru avoir assimilé de Freud, par exemple son abandon de sa neurotica, s'avère être une impasse.

Mon hypothèse est maintenant que cette procédure proprement analytique a des conséquences sur la construction en analyse. Dans notre travail clinique, nous sommes moins souvent capables de saisir un événement traumatisant que comme dans une enquête criminelle ou comme Freud essaie de le faire avec l'hypothèse du meurtre de Moïse. Même si nous avons parfois l'impression d'avoir localisé un tel événement, nous pouvons facilement constater que cette découverte n'apporte pas autant de progrès que nous l'avions espéré. Identifier le meurtre comme pour le criminaliste ou alors ramener le patient à une soi-disant scène primitive, n'est qu'une illusion.

Entre parenthèse : aujourd'hui – comme d'ailleurs à l'époque où Freud voulait abandonner sa neurotica – il y a une nette focalisation sur la question de l'abus sexuel, de plus en plus aussi sur les abus sexuels des hommes et sur un genre de fixation sur le trauma. Le diagnostic du trouble post-traumatique est un peu partout inflationniste. Le patient est traumatisé et fixé sur ce fantasme et de soi-disant traumatologues sont des spécialistes formés pour traiter de tels malheurs alors que les psychanalystes, encore une fois, sont regardés d'un œil suspect. Pourquoi ? Parce que le psychanalyste reste sceptique à l'égard de ce genre de récits, il est d'emblée un sujet supposé savoir autre chose. Ou pire encore, les psychanalystes vont, eux aussi, dans le même sens, oubliant la déformation, oubliant l'après-coup et oubliant toute la construction freudienne de la névrose. Toute une tendance de la psychanalyse contemporaine traite le récit du patient comme argent comptant. On est même soupçonné – soupçonné par des psychanalystes – de nier l'abus en menant l'histoire sur un autre terrain.

La construction de la vérité historique est, certes, composée d'éléments du passé, mais l'essentiel est qu'elle ne s'étalera que dans l'avenir. L'événement à découvrir peut exister à bien des égards mais, dans la plupart des cas de notre travail clinique, la construction n'est pas une restauration authentique d'un passé, la restauration d'un acte du passé, mais la création d'une mémoire qui auparavant n'existait pas sous cette forme. Et cela nécessite le travail de construction, la mémoire doit être créée et surtout récréée. Dans le meilleur des cas, nous pouvons développer des idées à partir de ce que nous avons entendu sur ce qui a été vécu mais celles-ci ont déjà été déformées par des activités phantasmatiques et dirais-je, transférentielles. Et ceci pas seulement au moment où le patient arrive en analyse. Avant d'arriver en analyse, il est déjà dans un réseau et dans un bain de récits, de narrations, de paroles, c'est-à-dire qu'en utilisant le langage, le sujet organise sa réalité psychique. À cela s'ajoute évidemment son environnement social et culturel, qui lui propose son usage du langage et ainsi sa façon de penser. Donc, il y avait une activité déformante en cours qui se développait à la fois en s'adressant à lui-même et toujours aussi à autrui. Le transfert oblige alors dans ce qui est la déformation.

En conséquence, la vérité historique ne serait pas un événement du passé qu'il faudrait fouiller – selon la prétention citée de dresser un tableau complet des années passées de la vie – mais une réalité qui se révèle à

18. Freud, S. (1914), « Aus der Geschichte einer infantilen Neurose », *GW* : *XII*, p. 79.

travers l'histoire. La psychanalyse n'est donc pas une archéologie appliquée sur l'homme. Le sujet n'est pas un spectateur de l'histoire, pas un explorateur de l'histoire mais son protagoniste, qui prend la création de ce qui devient entre ses propres mains. La vérité psychanalytique n'est pas simplement une connaissance plus ou moins statiquement déterminée, qui peut aussi exister mais une réalité qui se déroule de manière processuelle. Le sujet agit sur l'histoire, sur ce supposé événement du passé et cette expérience n'est pas encore vraiment débarrassée du « mythique », elle est garante d'une « vérité historique » à construire. L'histoire, du point de vue analytique n'est pas un objet à trouver dans le sens de retrouvailles mais une mémoire qui à la fois s'invente.

« Plus une cure analytique dure longtemps, disait Freud et plus le patient reconnaît clairement que les déformations du matériel pathogène seul n'offrent aucune protection contre la détection, plus il utilise systématiquement le seul type de déformation qui lui apporte évidemment les meilleurs avantages : la déformation par le transfert. »¹⁹ Étant donné que le transfert est un phénomène omniprésent, la déformation est par conséquent active dans n'importe quelle forme d'activité psychique sur l'autre.

J'aimerais me rapprocher de cet autre, de ce primat de l'autre dont Laplanche parlait, par le prisme du transfert et par le cheminement d'un de ses aspects, à savoir le phénomène du double. Il n'y avait donc pas seulement le dualisme dans la théorisation et les concepts de la psychanalyse mais aussi l'idée du double dans le processus de l'individualisation, cher à Freud. Il s'appuie sur le texte d'Otto Rank, *Don Juan et son double* et il traite la question du double comme un élément constitutif de la réalité psychique, d'abord dans un sens projectif, élément de la réalisation de désir, ensuite comme une représentation du surmoi ou, enfin, une garantie pour la survie après la mort, donc lié aussi aux désirs narcissiques primaires. Rank avait l'idée que le double représente l'idée de « l'âme immortelle » et donc qu'elle est un genre de « retour de refoulé » et, dans ce sens-là, suscitant d'après Freud un sentiment d'inquiétante étrangeté.

La construction du retour de refoulé dans *L'Homme Moïse* est certainement à la fois scandaleuse et fascinante : une première figure de Moïse, ensuite une deuxième et au moyen du travail de la mémoire, de la déformation, de l'après-coup et de la construction, il est construit une nouvelle figure qui n'existait pas auparavant et qui ne ressemble ni à la première ni à la deuxième. Le retour du refoulé, présenté ici à travers la figure mythohistorique de Moïse, est, en fait, une figure du double. Dans ce contexte de la figure du double, Freud introduit le terme de « *Geschicksgestaltung* », traduit donc par « forger le destin ». Il dit dans « L'Inquiétante étrangeté » que la figure du double nous donne des « possibilités de former ou de forger notre destin ». ²⁰ Lui-même procède ainsi dans son roman historique, en construisant le destin de Moïse.

Si je m'arrête sur cette question du double, c'est pour vous rappeler son impact clinique. Dans « L'Inquiétante étrangeté », Freud dit du double la chose suivante : « Il s'agit... de la mise en scène de personnages qui... sont forcément tenus pour identiques, ... de sorte que l'un participe au savoir, aux sentiments et aux expériences de l'autre, de l'identification à une autre personne, de sorte qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir quant au moi propre, ou qu'on met le moi étranger à la place du moi propre – donc dédoublement du moi, division du moi, permutation du moi –, ... »²¹

Le double devient ainsi l'idée de l'inconscient mais aussi figure du trouble transférentiel, il est à la fois l'objet du stade du miroir, porté par les avatars de l'identification et de la projection, il nous sert ou peut donc nous servir comme moyen de travailler le destin. Il est un élément constitutif pour la construction de l'histoire du sujet, une construction rétablie par l'expérience de la psychanalyse. Donc, là où il y a transfert, et le double, me semble-t-il, est une figure du transfert, c'est là où formation et déformation organisent et structurent la conscience et la mémoire du sujet, en fait le Moi. « N'est-ce pas précisément notre théorie qui prétend produire

19. *Ibid.*, p. 367f.

20. Freud, S. (1919), « Das Unheimliche », *GW* : XII, p. 248.

21. Freud, S. (1919), « Das Unheimliche », *GW* : XII, p. 245.

un état qui n'existe spontanément jamais dans le Moi et dont la nouvelle création constitue la différence essentielle entre la personne analysée et la personne non analysée ? »²² La fameuse fausse connexion du transfert est en réalité une fausse connexion identificatoire, une fausse identification, une méconnaissance de l'autre.

Si le trauma est tout d'abord une blessure, son essence pour la psychanalyse n'est tout de même pas la douleur mais son retour. Mais pour que ce retour soit possible et que le trauma s'inscrive dans la mémoire, il faut que l'événement devienne audible ou visible, qu'il se transfère d'abord sur soi-même et ensuite sur autrui, c'est-à-dire qu'il se raconte, peut-être. La double temporalité du trauma, entre la perte et son retour, peut se lire aussi à travers un temps d'irrecevabilité de la parole et un autre où la parole arrive quelque part, même si ça peut être ailleurs et déformée. Le retour du refoulé est comme ça, un genre de redoublement de l'expérience avec une temporalité décalée, avec un après-coup.

Ce que Freud appelait la « *Tummelplatz* » du transfert, cette arène du jeu pour s'ébattre, reste le point charnière entre la mémoire et ses après-coups d'un côté et les phantasmes pulsionnels, voire la sexualité infantile, de l'autre. Sur cette arène du jeu, sur ce royaume intermédiaire, il y a à travers les figures du transfert toutes formes de déformations. Je vous cite Freud, citation que vous connaissez tous : « *Le transfert crée... un domaine intermédiaire entre la maladie et la vie réelle, domaine à travers lequel s'effectue le passage de l'une à l'autre. L'état nouvellement instauré a pris tous les aspects d'une maladie artificielle partout accessible à nos interventions. En même temps, il est une tranche de vie réelle que des conditions particulièrement favorables rendent possible et qui a un caractère provisoire.* »²³ Donc, l'artificialité de la névrose de transfert est due au fait que le transfert est en soi déformant. Le transfert, peut-on se dire, est le moteur de la déformation et ceci également hors de la cure. Et c'est dans ce sens que nous pouvons aussi nous référer au fameux « *Augenverdreher* » le tourneur d'yeux,²⁴ dont la patiente schizophrène de Tausk parlait, cité par Freud. Dans sa crise psychotique, elle reprochait à son ami de lui tourner les yeux, d'être un tourneur d'yeux, donc quelqu'un qui – comme un magicien – joue avec elle pour déformer son sens. Inutile de dire que nous ne jouons pas avec nos patients et surtout pas dans le sens de leur pervertir leur état d'âme, seulement pour montrer à quel point la technique analytique est justement calquée sur le fonctionnement psychique. Il tourne les yeux de son amie en lui disant quelque chose sur son état psychique, il réagit avec son impuissance devant sa psychose. En intervenant, nous allons dans le même sens, nous essayons de tourner les yeux de nos patients sur un autre terrain. J'insiste souvent sur le fait que « *deuten* », donc « interpréter » en allemand, n'a pas seulement la signification de traduction ou de donner une signification à la parole de l'autre, « *deuten* » veut dire aussi « *hindeuten* », c'est-à-dire indiquer et désigner le sens, voir la direction. La belle distinction que nous propose Freud, se référant à Léonard et distinguant entre la *Via di porre* et la *Via di levare*,²⁵ entre la technique de la peinture pour colorer la toile et la technique du sculpteur pour enlever les pierres, est trop belle pour être vraie. En réalité, nous procédons avec les deux techniques simultanément, sauf que nos interventions ne proviennent pas de la suggestion, que Freud rejette à juste titre mais d'une interprétation que nous ajoutons et qui déforme la texture du sens que nous propose le patient.

Ceci dit, la cure analytique retravaille la réalité psychique de la même façon qu'elle se façonnait spontanément. La fameuse « attache » entre « *forschen und heilen* » – « rechercher et guérir » –, souvent adoptée par un empirisme de la recherche clinique, regagnerait ainsi son originelle signification. Elle pourrait se lire ainsi : technique et méthode analytique sont calquées sur le fonctionnement de la réalité psychique, donc analyser cette réalité psychique va ensemble avec sa reformulation, reconstruction et restructuration. La déformation n'est pas la mauvaise fille de la psychanalyse, qu'il faudrait combattre comme on combat aujourd'hui partout

22. Freud, S. (1937), « Die endliche und die unendliche Analyse » *GW* : XVI, p. 71.

23. Freud, S. (1914), « Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten », *GW* : X, p. 134.

24. Freud, S. (1915), « Das Unbewusste », *GW* : X, p. 296.

25. Freud, S. (1904), « Über Psychotherapie », *GW* : V, pp. 13-26.

l'abus ; elle est la substance et le passage obligatoire de l'analyse et du transfert, elle est la matière de la perlaboration et du destin de la cure. Sur la base du concept de « vérité historique », nous pouvons comprendre dans quelle mesure la déformation est un élément constitutif de la compréhension de l'histoire du sujet et comment cette histoire est construite par la perlaboration de la déformation et a lieu dans le transfert. C'est là que le destin se forge, se façonne, enfin effé par surcroît du processus analytique. Son noyau œdipien est transposé sur la scène analytique et fournit, comme la première couche du transfert, une couche qui s'instaure dès l'arrivée du patient. Le processus analytique doit d'emblée sa force au complexe d'Édipe parce que les profondes couches de la réalité psychique – je ne parle pas de M. Klein mais du sujet freudien – concernent le récit qui vise le complexe familial, pour le dire avec ce terme lacanien que j'apprécie.

Et ici la réflexion sur la « vérité historique » peut nous aider à prendre également conscience d'un autre concept, qui est omniprésente dans le monde de la psychanalyse, bien qu'il n'ait été traité que très brièvement par Freud. Je parle de la *perlaboration*, un concept auquel Freud n'avait consacré qu'une demi-page, alors qu'il est l'essence même de nombreuses années sur le divan. Dans le texte sur *L'Analyse finie et infinie*, le terme n'apparaît pas du tout, pas plus qu'il n'apparaît dans les *Constructions*. La question de la durée d'une analyse restait un mystère. Les nombreuses années passées sur le divan ont presque été un accident de psychanalyse, elles n'étaient pas prévues au départ. On pensait que l'activité révélatrice de l'interprétation aurait apporté à la névrose la guérison et au transfert sa dissolution. La perlaboration, comparable donc au lent et tenace travail d'un sculpteur, vise surtout cette matière langagière de la mémoire avec laquelle le patient arrive en séance pour la transformer, pour créer une mémoire qui n'avait pas existé de cette façon dans le passé. La construction nous semble alors non seulement probable, mais ce serait aussi une construction qui devrait permettre la survie dans le présent et dans l'avenir. Le processus analytique, par son credo de *remémoration*, de *répétition* et de *perlaboration*, intervient dans ce mécanisme « compulsif » du destin afin de non seulement être exposé aux forces du destin, mais aussi de leur donner une sortie.

Discussion de l'exposé de Josef Ludin

Michel Gribinski

C'est toujours déroutant d'écouter Josef : il parcourt des lieux dont on croit avoir l'habitude, mais on ne les reconnaît plus. Tu nous fais perdre l'habitude, cher Josef, celle qu'on a de nos pensées, que tu organises différemment : l'alphabet est complet mais l'ordre habituel n'y est plus, c'est devenu un ordre en mouvement. Ta liberté est d'autant plus grande qu'elle ne t'intéresse pas en elle-même. Bref : par rapport à la psychanalyse aujourd'hui, sur fond de psychanalyse contemporaine, tu es un personnage parfaitement déformé !

Le transfert est le filtre déformant de toute analyse. Donc je mettrais comme toi la déformation plutôt du côté de la narration que du côté de la vie de l'esprit et de son organisation en systèmes. Cependant, s'il est absolument clair que la *science d'indices* de Vassalli (ou la *science de traces* de Siegfried Bernfeld, dont Freud disait qu'il était son élève le plus doué) se pratique dans la textualité même du récit et du discours et donc dans la série narrative « paroles adressées, agissements cliniques du transfert, discours intérieur et construction interprétante de l'analyste », il est également absolument clair que la trace et la série « trace, signifiant, signe » (vassalien ou saussurien, ou freudien, le *Wahrnehmungszeichen*, l'indicateur ou signe de perception, la perception signifiante dont Lacan fait parfois la définition du signifiant¹ et dont Laplanche a fait l'équivalent du signifiant énigmatique) constitue, de l'intérieur, le programme psychique. La trace mnésique, le représentant de la représentation, le signifiant, le signe sont des éléments structurants du fonctionnement inconscient de l'esprit. Et il me semble que ton exposé consiste principalement à prendre cette contradiction (narration *versus* système signifiant) en considération.

C'est que le complexe d'Œdipe (est-il réellement « mytho-scientifique à l'APF ?), tu le dis bien, est à la fois une pièce narrative et un élément fondamental de ce qui, dans le psychisme, n'est pas relationnel. Complexe narratif *et* organisateur inconscient de la Psyché. Le complexe d'Œdipe est au centre de ton exposé et tu déplaces ou déformes ce qu'on entend d'habitude par son déclin. Tu fais du déclin individuel du complexe d'Œdipe un modèle en petit de son grand déclin historique. Tu dis très simplement que le « contenu de la vérité historique sur les êtres humains » a perdu sa puissance dans la théorie et la pensée analytique.

Ce qui est singulier pour moi, c'est que la théorie analytique, ou la pensée analytique fasse aujourd'hui si peu de cas de la réalité. Je ne pense pas à la réalité du monde extérieur² ni à la réalité psychique, mais à une réalité intermédiaire, créée par le fait de parler, le fait que nous sommes des êtres parlants. La fonction de la parole est d'améliorer notre passé, de guérir notre destin antérieur, de nier la mésalliance dont nous provenons, d'en faire quelque chose d'acceptable, de positif. En parlant, nous modifions à notre profit la chose sexuelle qui nous a faits ce que nous sommes. Parler, c'est déformer le destin. C'est la réalité que j'appelle intermédiaire : parler, espace entre le monde et nous.

« L'image complète des années oubliées du patient » que Freud veut obtenir : tu dis qu'elle est idéalisatrice. Mais je crois que c'est nous qui l'idéalisons. Les années oubliées du patient, Freud n'en veut pas un récit complet mais une *image* complète. C'est très différent. C'est comme pour l'adulte : il y a une amnésie adulte – par exemple tu es comme moi incapable de tisser un fil mémoriel qui partirait de tes 14 ans (j'imagine que

1. Références : Freud, lettre 52 à Fliess. Lacan : *Les écrits*, « Du traitement possible de la psychose » ; séminaire 3, *Les psychoses* ; séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux*.

2. Là, on voit une IPA, qui il y a quinze ans s'intéressait aux bonnes relations avec les compagnies d'assurances l'enseignement universitaire et quelques lacaniens, se livrer maintenant à des exercices non moins bienpensants d'étude de l'antisémitisme, de la pédophilie, des migrants, des « loups solitaires » et des femmes.

tu as été adulte à 14-15 ans), jusqu'à maintenant. Mais tu en as une image à peu près complète sauf accident refoulant. Moi aussi, et d'ailleurs j'ai du mal à la reconnaître, à reconnaître ma « Bild », mon image, dans ma « Bildung », ma construction. La difficulté n'est peut-être pas d'obtenir une image complète des années oubliées, mais de la *reconnaître*. C'est étonnant que *Bild* veuille dire image et *Bildung*, construction. La question de la *forme* et de son destin se loge dans l'entre-deux de cette singularité : l'image déforme la construction qui déforme l'image en retour. On est pris là-dedans. C'est ça le destin. Tu es d'accord ? Dis-moi que tu es d'accord.

L'Entstellung/la déformation – un concept fondamental de la psychanalyse

Udo Hock

I. Introduction

Chers collègues, dans mon exposé d'aujourd'hui je voudrais établir *la notion d'Entstellung* comme un concept fondamental de la psychanalyse, comparable donc à d'autres notions centrales de notre discipline, comme par exemple. la notion de *Nachträglichkeit* qui (elle) est incompréhensible sans référence à *Entstellung*. En d'autres mots, le terme *d'Entstellung* est en rapport étroit, je dirais même en rapport inséparable avec les grandes questions de la psychanalyse : qu'est-ce que l'inconscient, la pulsion, le transfert, etc. ? Sa valeur méthodologique me semble pour ma démarche tout à fait comparable à ce qu'était la déconstruction pour Derrida. Derrida avait toujours des prémisses issues de sa pensée déconstructiviste qui orientaient sa pensée : la notion d'écriture et toutes les métaphores autour de ce concept, la subversion des paires d'opposition traditionnelles (et tout d'abord celle de présence-représentation), mots-clés comme différence, logocentrisme, etc. Pour moi c'est le concept de *Entstellung* qui a cette fonction d'orienter mes élaborations sur les thèmes de la psychanalyse ; c'est un vrai mode d'emploi. L'année dernière à Cerisy j'ai essayé de montrer comment la notion d'*Entstellung* pouvait nous aider à comprendre les courants postfreudiens et le pluralisme qui est associé à ces courants : j'avais proposé de différencier, entre les écoles qui déforment l'héritage Freudien, jusqu'à le rendre méconnaissable, en abandonnant les concepts-clés de la psychanalyse ainsi que la métapsychologie liée à ces concepts ; et des écoles qui se situent expressément dans la succession de Freud, tout en proposant de nouvelles voies pour sortir des insuffisances, des contradictions, des lacunes, des failles, des fourvoiements et des fausses pistes qu'on trouve dans l'œuvre de Freud¹. Nommons ici Klein, Lacan, Bion et aussi Laplanche qui ont tous, chacun de sa façon et les uns beaucoup plus fidèles à Freud que les autres, cherché des voies pour surmonter les impasses de Freud².

Avec mon analyse du terme d'*Entstellung*, je voudrais présenter une troisième voie méthodique autour d'un véritable concept freudien, sur lequel la théorie post-freudienne n'a progressé que marginalement. Je n'ai pas trouvé dans la littérature d'efforts systématiques pour analyser, voire transformer la notion en lui donnant une valeur précise dans l'édifice théorique de la psychanalyse. Troisième voie, donc, cela veut dire que, bien que je me sois laissé inspirer d'auteurs post-freudiens, je me réfère essentiellement aux textes freudiens eux-mêmes pour démontrer la centralité du concept pour la psychanalyse. Je ne voudrais pas dépasser Freud, mais plutôt rassembler, restituer et – pourquoi pas – systématiser ce qu'il a écrit sur l'*Entstellung*.

Pour arriver à ce but je suivrai cinq étapes : je commence par quelques réflexions sur le mot allemand *Entstellung* lui-même, puis je pose la question : qu'est-ce que veut dire « *Grundbegriff* » ? en m'appuyant sur

1. Hock, U., « Sortir des impasses du pluralisme : la notion d'*Entstellung* », In O. Bombarde et al. (éd.) : *Quelques motifs de la psychanalyse. À partir des travaux de Laurence Kahn*, Les Belles Lettres, pp. 419-444, 2020.

2. Autre exemple que je ne vais pas élaborer ici : la structure des institutions psychanalytiques. Pour donner une métaphore qui reflète adéquatement tous les transferts qui se passent dans un tel lieu je parle volontiers d'une anamorphose (donc d'une vue déformée) qui s'installe dès que les membres ou bien les candidats franchissent le seuil de leur institut. L'anamorphose est justement un terme qui désigne que le regard sur l'autre est déformé par les impulsions inconscientes qui se répandent dans cette horde.

quelques auteurs bien connus (Freud, Lacan, Laplanche). Il s'ensuit une triple démonstration de ma thèse sur les trois axes principaux de la psychanalyse : l'axe méthodologique, l'axe métapsychologique et l'axe technique.

II. Analyse du mot allemand « *Entstellung* » – l'épreuve de l'étranger

Je voudrais commencer par une *Entstellung* de texte dans l'argument de Pascale : le titre est écrit en deux langues : *Entstellung*/déformation. Évidemment le mot allemand *Entstellung* n'est pas traductible dans toutes les strates de signification qui lui sont propres. C'est plutôt un mot qui est rebelle à la traduction, il faut le répéter dans la langue source, parce que la signification du mot colle d'une certaine façon au mot même. Je dirais *le mot est la chose*, comme c'est le cas dans l'inconscient (voir les *Sachvorstellungen* de Freud, mais aussi, en langue courantes, les mots intraduisibles comme le sont par exemple les noms propres). C'est pourquoi on a beaucoup de difficultés à reconnaître la richesse de ce terme si on ne parle pas l'allemand ! Le mot français « déformation », mais aussi « défiguration », sont plus unidimensionnel, ils n'ont pas la même résonance que le mot allemand. Je m'explique.

En fait, dans le dictionnaire *l'Entstellung* montre deux significations qui sont assez proches l'une de l'autre : 1. *Verunstaltung* et 2. *Verfälschung*. Les deux mots sont traduits en français soit par déformation soit par défiguration. Freud avait lui-même utilisé ce mot ou plus exactement le mot dérivé « défiguré » dans le texte français écrit en 1896 « L'hérédité et l'étiologie des névroses »³. Il y a une petite différence entre ces deux significations. La *Verunstaltung* se réfère à *Gestalt* et veut dire « rendre méconnaissable la Gestalt originaire », « rendre méconnaissable la bonne forme ». Le mot est plutôt utilisé dans le domaine du visuel. Pensez surtout à la *Traumdeutung* où les *Entstellungen* se passent à travers le matériel visuel, à savoir les images du rêve manifeste. *Verfälschung* par contre se réfère plutôt au textuel, le terme signifie « fausser quelque chose, fausser un texte ou un message ». Vous trouvez cette signification par exemple dans le texte de Freud sur *L'Homme Moïse* où il insiste sur le fait que la tradition culturelle et surtout le texte biblique ont un côté refoulé, autrement dit qu'ils sont, eux aussi, *entstellt* par ce qui est refoulé. Là vous trouvez la fameuse citation de Freud qui apparaît aussi dans l'argument de Pascale : *L'Entstellung* « ne devrait pas signifier seulement : modifier dans son aspect, mais : mettre en un autre endroit, déplacer ailleurs » [*Entstellung* « sollte nicht nur bedeuten : in seiner Erscheinung verändern, sondern auch : an eine andere Stelle bringen, anderswohin verschieben. »⁴ p. 144]. C'est un passage unique parce que Freud s'explique ici sur le mot même, c'est donc un énoncé méta-langagier⁵. Il souligne par cette phrase, que le texte biblique est comme un texte manifeste du rêve qui a une histoire elle-même assez compliquée : il y a plusieurs strates qui se contredisent, il y a des élisions et du contresens, des suppressions et répressions, c'est un texte faussé qu'il faut décoder avec les outils de la psychanalyse. On a donc avec Freud une troisième signification d'*Entstellung*, à côté de la déformation et de la défiguration, à savoir le déplacement (en allemand : *Verunstaltung*, *Verfälschung*, *Verschiebung*). À quoi j'ajoute une 4^e signification qui a un rapport direct avec l'inconscient : l'*Entstellung* comme le *modus vivendi* entre conscience et inconscience : ce qui apparaît comme déformé à la conscience parce qu'il a changé son apparence, est en même temps l'inconscient qui est devenu visible, qui a fait son apparence. L'exemple classique est bien sûr l'acte manqué. L'intention consciente est ratée et fait apparaître une motivation inconsciente. On pourrait même dire que l'*Entstellung* fait partie des mots que Freud a classifié sous la rubrique de

3. Je cite le passage qui est ici en cause : « reproches défigurés par un travail psychique inconscient de transformation et de substitution » (GW I 421). Je n'ai pas trouvé une citation de Freud avec le mot *Entstellung* avant cette apparition du mot français « défiguré ».

4. Freud, S. (1937-39), « Der Mann Moses und die monotheistische Religion », *GW XVI* : pp. 101-246.

5. Des mots en usage méta-langagier sont toujours difficiles, voire impossibles à traduire. Ainsi est-il le cas avec ce passage de Freud. C'est pourquoi le mot *Entstellung* du texte allemand n'est pas traduit par Anne Berman par *déformation* (dans sa traduction de 1948), mais gardé en allemand. Je cite le texte français : « On souhaiterait redonner au mot *Entstellung* son double sens de jadis » et elle ajoute une note en bas de page. Le mot *déformation* n'a assurément pas ce double sens ! Pareil pour la traduction anglaise de Strachey.

« Gegensinn » (contresens) : voir des paires d'opposition comme couvrir/découvrir, voiler/dévoiler ; le mot *Entstellung* contient les deux sens en même temps.

C'est tout d'abord Lacan qui a remarqué cette équivocité du terme, en proposant des traductions différentes, qui montrent très clairement son grand effort pour trouver le mot le plus apte, pour rendre compte des différents aspects du terme allemand : *déplacement, transposition, déposition, ex-sistence, distorsion*.

Je ne voudrais pas quitter ce premier point de mon élaboration sans mentionner les mots voisins respectivement familiers qui sont liés à *Entstellung* par le même mot « Stellung » (*position* en français) : *Vorstellung* (représentation), *Darstellung* (présentation) et aussi *Einstellung* (un mot avec plusieurs significations en allemand, mais tout d'abord c'est la position de l'analyste). Dans le contexte actuel, il me suffit d'accentuer le rapport particulier entre *Entstellung* et *Vorstellung*, tous les deux des mots-clés chez Freud, qui a d'ailleurs vraiment dévié la *Vorstellung* de l'usage quotidien. La *Vorstellung* est d'une certaine façon (et surtout si on ne l'interprète pas comme Freud l'a fait) l'antonyme de l'*Entstellung*, elle est une activité autoréflexive de la conscience/du sujet (je me représente, je me fait une représentation), qui aboutit à une image mentale à l'aide de laquelle le sujet cherche à s'approprier le monde extérieur et ses objets. Finalement, la *Vorstellung* que le sujet se fait est indépendante de l'objet auquel la *Vorstellung* se réfère, elle peut être proche ou loin de l'objet (je vais donner un exemple plus tard dans le contexte de l'élaboration secondaire). L'*Entstellung* par contre est un processus qui a lieu auprès de l'objet lui-même. C'est l'objet qui est déformé par l'inconscient et non pas les représentations que se fait le sujet conscient : le langage et les actes dans les opérations manquées, le comportement, le corps et la pensée dans le symptôme, le souvenir dans le travail de remémoration, l'activité hallucinatoire dans le rêve, etc. La déformation se laisse voir à travers les objets déformés, c'est quelque chose qui s'extériorise dans le monde perceptuel respectivement sensuel, elle se donne à voir aux autres et n'appartient pas au monde intérieur invisible.

Si on essayait de traduire ce champ linguistique allemand par un champ linguistique français il faudrait à mon avis choisir le mot *position* (*Stellung*, mais aussi *Einstellung*) avec ses préfixes : *Vorstellung*, c'est littéralement une *pré-position*, *Darstellung* c'est une sorte d'*ex-position*, et *Entstellung*, c'est à la fois et là je suis Lyotard, qui recourt pour sa part à Sachs et Vilatte⁶ pour différencier trois significations du mot *Entstellung* : *dé-position*, *trans-position*, et aussi *ex-position*.

III. Qu'est-ce qu'un concept fondamental

Je ne voudrais pas analyser à fond cette question épistémologique mais plutôt nommer mes sources d'inspiration. Il y a tout d'abord Freud qui essaie de définir cette notion au début de son texte « Pulsions et destins des pulsions »⁷. Vous trouvez une longue discussion de ce passage chez Laplanche, au début de son livre *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*⁸. Évidemment Laplanche cherche lui-même de nouveaux *fondements* pour son propre projet, à savoir sa théorie de la séduction généralisée qu'il est en train de bâtir depuis quelques années quand il écrit ce livre. Je fais référence à ces deux auteurs parce qu'on voit bien : un concept fondamental touche le fond de la discipline à laquelle on appartient et il est omniprésent dans notre travail quotidien, il ne peut pas ne pas être présent dans ce que nous faisons et pensons. Pour Freud, le concept fondamental par excellence était évidemment le *Trieb*, la pulsion et pour Laplanche *Les nouveaux fondements pour la psychanalyse* venaient de sa TSG qui incarne un refondement de toute la théorie analytique ; je ne peux pas entrer dans les détails. Et j'ajoute comme troisième point de référence Lacan et ses quatre concepts fondamentaux bien connus : la pulsion, l'inconscient, la répétition et le transfert. Et bien sûr au niveau

6. Lyotard, J.-F. (1971), *Discours, figure*, éd. Klincksieck, 2017, p. 241.

7. Freud, S. (1915), « Triebe und Tribschicksale », *GW X*, pp. 209-232.

8. Laplanche, J., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, 1987, pp. 7-11.

méthodologique les deux termes fondamentaux sont d'une part la « Grundregel », la règle fondamentale, à savoir la libre association du côté de l'analysant, et la « gleichschwebende Aufmerksamkeit », l'attention en égal suspens du côté de l'analyste.

Comment justifier d'élargir et enrichir cette liste par une notion supplémentaire, à savoir l'*Entstellung* ? Voilà mes arguments.

IV. L'argument métapsychologique : notions de la déformation – déformations des notions

L'*Entstellung* est un terme qui a un rapport étroit avec toutes ces autres notions fondamentales de la psychanalyse. À Cerisy j'avais accentué surtout le rapport entre le transfert et l'*Entstellung* en me référant explicitement au terme de *mésalliance* que Freud avait lui-même utilisé dans sa première ébauche du transfert dans les « Études sur l'hystérie » : le transfert comme *mésalliance*, cela veut dire qu'une « fausse connexion », une « falsche Verknüpfung » (encore une fois Freud) s'installe entre l'analyste et l'analysant. À l'origine la *mésalliance* était un mariage entre deux partenaires de classes sociales différentes (*mismarriage* en anglais) qui n'allaient pas ensemble, donc une constellation malencontreuse – comme c'est le cas d'une certaine façon entre l'analyste et le patient : le patient peut tout dire, mais ne rien faire. Cette trouvaille dans le texte freudien, la *mésalliance*, n'est pas due au hasard mais elle oriente toute ma compréhension de la notion de transfert. Elle indique par la désignation même – le préfixe *més* – qu'une *Entstellung* a eu lieu, l'*Entstellung* de la fameuse alliance thérapeutique qui vient de l'impact pulsionnel, donc phantasmatique régnant cette scène. Le transfert est un acte manqué au niveau de la relation entre analyste et analysant qui peut aboutir à une destruction de cette relation comme le montre clairement le cas Dora. On a longuement discuté comment Freud aurait pu sauver le traitement, qu'est-ce qu'il aurait dû dire et qu'est-ce qu'il n'aurait pas dû dire. D'accord, mais moi je voudrais mettre l'accent sur le fait que dès que l'inconscient avec sa force pulsionnelle s'immisce dans le processus analytique par le transfert, les choses se compliquent, et d'une certaine façon tout devient possible, par exemple une rupture complète du traitement.

J'espère que vous pouvez suivre facilement le développement de ma pensée. Bien sûr, il y a une multitude de théories sur le transfert, mais moi j'en tiens au fait que le rapport entre le transfert et l'*Entstellung* est central, voire décisif pour la compréhension de cette notion. Et dans une prochaine étape je propose de généraliser (pour parler avec Laplanche) cette théorie de l'*Entstellung* en la rapportant sur toutes ces notions fondamentales de la psychanalyse freudienne que j'ai nommées plus haut. Cela veut dire que tous ces termes venant de Freud doivent être définis en les mettant en relation avec l'*Entstellung* pour être compris dans leur essence. Il est impossible de présenter ce travail d'analyse métapsychologique en détail, je l'ai fait partiellement ailleurs en allemand. Je voudrais juste ajouter que dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* l'attention en égal suspens (*die gleichschwebende Aufmerksamkeit*) est justifiée comme « la seule attitude *objective*, en tant qu'adaptée à un objet essentiellement déformé » (Laplanche/Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*⁹). Donc l'attention en égal suspens et la déformation (« objet déformé » dans le texte) sont intrinsèquement liées, je dirais même que l'attention en égal suspens est une conséquence de l'*Entstellung*, elle s'adapte à l'« objet déformé » comme mode de présentation de l'inconscient. Cette « attitude *objective* », traduit par « Haltung » en allemand, serait pour moi un équivalent de ce que Freud nomme l'*Einstellung* (la position) de l'analyste mentionnée plus haut : comment doit-il se positionner avec son appareil psychique, donc avec son *objectif* pour recevoir et développer les images négatives (un autre nom pour les objets déformés) venant de l'inconscient ?

Ma deuxième remarque concerne le rapport entre pulsion et instinct et je dirais que la pulsion c'est un instinct déformé, un instinct à la dérive, qui a donc perdu son but et s'est égaré. À mon avis Laplanche est l'auteur

9. Laplanche, J. et Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de psychanalyse*, PUF, 1967, p. 39.

qui a articulé le plus largement la différence entre ces deux termes, son texte qui s'appelle justement « Pulsion et instinct »¹⁰ n'est que le dernier pas dans sa longue élaboration de cette paire d'opposition. Ce qui m'intéresse particulièrement pour ma propre thèse, c'est le premier chapitre de *Vie et mort en psychanalyse* où Laplanche différencie clairement les deux notions en se référant en détail aux textes de Freud¹¹. On peut le voir travailler sur Freud ou bien « faire travailler Freud » comme il a nommé lui-même sa lecture de Freud. Et, bien que le mot « *entstellt/déformé* » n'apparaisse pas dans ce contexte, ses élaborations vont exactement dans la même direction que les miennes. Il appelle « instinct perdu » cette pulsion présentée dans le premier chapitre des *Trois essais* où Freud discute longuement les perversions – et pour moi cet « instinct perdu » est un équivalent de ce que je nomme instinct « déformé ». Laplanche a formulé et reformulé, pendant des décennies, les différences entre les quatre éléments « source, objet, but et poussée » selon qu'ils se réfèrent à la pulsion ou à l'instinct avec la charnière de la notion d'*Anlehnung*/étayage. Et puis il a laissé tomber ce dernier terme pour mettre en avant sa théorie de la séduction généralisée, un changement qui a mis l'accent sur l'importance de l'autre pour la formation et le développement de la sexualité infantile (conception exogène au lieu d'une conception endogène). Mais toutes les transmutations et toutes les transformations qu'il a mises en œuvre n'ont pas changé son point de départ, que je partage : que la pulsion est erratique, a-téléologique et au lieu d'être préformée elle est déformée par rapport à l'instinct.

J'admets que je reste un peu vague dans mes explications en argumentant à partir d'une macro-perspective mais j'essaie ici de condenser des réflexions que j'ai menées depuis plus de vingt ans. Et dans cette perspective, je dirais que le couple pulsion/instinct est lié par le même rapport que celui qui existe entre le couple transfert/relation. Les concepts spécifiquement psychanalytiques pulsion/transfert se définissent par rapport aux termes non psychanalytiques relation/instinct dans la mesure où ils comportent la trace de l'*Entstellung* qui manque à leurs pendants voisins étant sans rapport à l'inconscient.

V. L'argument méthodologique

Le texte central pour déterminer l'*Entstellung*/la déformation en tant que procédé méthodologique de la psychanalyse est assurément *L'interprétation du rêve*. Ici, Freud la présente comme un terme collectif pour désigner les effets globaux du travail de rêve. Après plusieurs centaines de pages, il distingue finalement quatre mécanismes fondamentaux du travail de rêve, qui mènent ensemble à l'*Entstellung* du rêve : le déplacement, la condensation, la prise en considération de la présentabilité et l'élaboration secondaire. Chaque contenu onirique manifeste a été formé par ces « deux maîtres ouvriers » du rêve¹², qui – selon les conclusions de Freud – se retrouvent également dans les autres formations de l'inconscient (le mot d'esprit, le symptôme, les divers actes manqués, etc.) À mon avis, il faudrait ajouter aussi la séance psychanalytique.

Comment définir ces quatre mécanismes du travail de rêve par rapport à la déformation ?

Ce qui est essentiel pour le déplacement, c'est qu'il centre le rêve différemment, pour ainsi dire (p. 349). Des éléments importants du contenu du rêve latent n'apparaissent que marginalement dans le contenu du rêve manifeste, tandis que les pensées apparemment « inférieures » reçoivent une valeur centrale dans le rêve mémorable. Pour Freud, le déplacement des rêves est un moyen décisif, à mon avis c'est le moyen décisif de réaliser l'*Entstellung*/la déformation. Dans une large mesure, il rend le contenu du rêve incompréhensible. Je l'appellerais le facteur énigmatique du rêve par excellence.

La condensation, en revanche, se manifeste surtout par le fait qu'un élément onirique représente plusieurs pensées oniriques et vice versa. C'est pourquoi le contenu manifeste du rêve est généralement beaucoup plus

10. Laplanche, J., « Pulsion et instinct », *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien (2000-2006)*, PUF, 2007, pp. 7-25.

11. Laplanche, J. (1970), *Vie et mort en psychanalyse*, PUF, 2008, pp. 19-41.

12. Freud, S. (1900), « L'Interprétation du rêve », *OCF IV*, PUF, 2003, p. 352.

court que le rêve interprété en détail. La condensation peut se réaliser par un mot avec ses différentes strates de signification (le mot « en tant que point nodal de plusieurs représentations »¹³ ou bien « nœud de signification » – Lacan), par des objets figuratifs (personnes ou choses, c'est-à-dire personnes ou entités amalgamés, *Mischpersonen*, *Mischgebilde*) et enfin par la matière des mots, c'est-à-dire le matériel signifiant. Bien sûr la condensation prend une partie active dans le processus de l'*Entstellung*, parce qu'il faut trouver les couches de signification derrière le matériel onirique, mais il est plus proche de la conscience que le déplacement.

La prise en considération de la présentabilité est devenue un terme très connu mais aussi très controversé surtout en France. Son importance pour le travail du rêve ne fait aucun doute. Dans le contexte de *L'interprétation du rêve*, cela signifie précisément que le langage verbal des pensées oniriques doit être transformé en langage pictural et figuratif des rêves afin de devenir « apte à la présentation » (Freud *ibid.* – *darstellungsfähig* en allemand). Dans la psychanalyse d'aujourd'hui l'expression est discutée surtout dans le contexte des pathologies sévères, qui se caractérisent par leur manque de présentabilité, c'est-à-dire par un manque de symptômes manifestes, un manque de formations de l'inconscient. Les patients ne sont pas capables de faire voir leurs conflits à l'aide de matériel déformé venant de l'inconscient. La notion a conduit à de nombreuses innovations, en Allemagne d'ailleurs à la « compréhension scénique » (« *Szenisches Verstehen* » ; Argelander *et al.*), en France au débat autour du terme « figurabilité » (Botella/Botella) comme équivalent français possible de « *Darstellbarkeit* » ; et internationalement à la question de la « non-représentation » (Botella) ou bien « des états non représentés » (« *Unrepresented states* » ; Levine) dans l'appareil psychique. Comment faire parler les symptômes muets de cette pathologie ? Voilà la question centrale qui afflige et tourmente les psychanalystes du monde entier.

Enfin, l'élaboration secondaire, que Freud appelle aussi « *Rücksicht auf die Verständlichkeit* »¹⁴ (« prise en considération de l'intelligibilité », Freud *L'interprétation du rêve*, p. 631) et que je voudrais appeler l'*Entstellung* de l'*Entstellung*. Les mécanismes déformants du travail de rêve sont une fois de plus surenchéris en mettant une robe logique sur le rêve qui le rend compréhensible à première vue. Pour ainsi dire, des réinterprétations sont effectuées jusqu'à ce que le rêve manifeste se réalise comme un tout significatif. L'élaboration secondaire est comparable à l'invention d'une histoire qu'on se raconte à soi-même et aux autres pour bannir la peur et l'horreur. Néanmoins, elle n'a pas grand-chose à voir avec la « vérité historique » (Freud), c'est-à-dire les événements biographiques gravés dans la psychopathologie ultérieure. Pour illustrer ce contexte, je choisis un exemple que Freud cite dans son interprétation des rêves : « Un exemple comique d'une fausse corrélation m'a frappé, il y a des années, à la lecture du journal. Après cette fameuse séance de la Chambre française au cours de laquelle Dupuy fit cesser par ces paroles courageuses : *la séance continue*, l'effroi causé par l'éclatement de la bombe jetée dans la salle par un anarchiste, les occupants de la galerie furent entendus comme témoins concernant les impressions que leur avait causées l'attentat. Parmi eux se trouvaient deux personnes de province, dont l'une raconta qu'immédiatement après la fin d'un discours elle avait bien perçu une détonation mais pensé qu'il était d'usage au Parlement de tirer un coup de feu chaque fois qu'un orateur en avait terminé. L'autre, qui avait vraisemblablement déjà entendu plusieurs orateurs, avait abouti au même jugement, avec toutefois cette modification qu'un tel coup de feu était un hommage réservé à des discours particulièrement réussis. (504/551).

Ce qui est crucial, c'est que les témoins de l'assassinat, les « deux personnes de province » ne peuvent et ne veulent pas observer ce qu'il s'est passé correctement et c'est pourquoi ils retravaillent l'incident selon leurs propres idées. Ils forment, pour ainsi dire, un récit sur une histoire qu'ils n'ont finalement pas comprise mais qu'ils ont rendue compréhensible à l'aide de leurs phantasmes. L'attentat, selon ce récit, n'a finalement pas eu lieu. Voilà une histoire qui montre bien les dangers de la pensée narrative ! Je ne veux pas forcément

13. Freud, S. (1900), « L'Interprétation du rêve », *OCF IV*, PUF, 2003, p. 385.

14. Freud, S. (1900), « Die Traumdeutung », *GW II/III*, 1-642, p. 582, 679f.

dire que ce courant est un rejeton de ce quatrième mécanisme du travail de rêve qu'est l'élaboration secondaire mais il doit au moins mener le débat avec lui.

Vous voyez bien, j'espère, que l'*Entstellung* est en quelque sorte le contre-concept analytique interne de la *Vorstellung* comme je l'ai affirmé plus haut : alors que la pensée, basée sur la représentation (*vorstellendes Denken*), utilise certains signes de la réalité les interprétant de manière hautement spéculative, pour arriver à une corrélation quelconque, l'*Entstellung* est beaucoup plus engagée dans son objet même.

Cela est démontré en particulier par la célèbre métaphore freudienne du rêve comme « texte sacré ». Freud l'introduit presque en passant au début du chapitre VII de *L'interprétation des rêves*, lorsqu'il aborde le problème de l'oubli des rêves. En conséquence, le titre du sous-chapitre dans lequel ce passage se trouve est « L'oubli des rêves ». Freud détaille ici les objections à son interprétation des rêves, qui ne peut même pas être basée sur un objet cohérent : notre mémoire du rêve est fragmentaire car nous pouvons oublier des parties cruciales ; de plus, nous ne pouvons pas être sûrs de ne pas avoir falsifié le souvenir en comblant arbitrairement des lacunes avec du matériel de pensée, de sorte que toute évaluation du contenu réel du rêve devient complètement impossible¹⁵ Freud avance l'argument suivant contre cette « déformation/*Entstellung* du rêve dans la reproduction » : dans l'interprétation des rêves, nous nous intéressons avant tout à la déformation du rêve, l'oubli ou la fausse reproduction ne sont que les dernières étapes d'une longue chaîne de déformations, qui accompagne le travail d'interprétation depuis le début. Chacun de ces changements est important, c'est, pour ainsi dire, le matériau dont s'inspire l'interprétation, c'est pourquoi chaque nuance de l'expression verbale/langagière doit recevoir la même appréciation. Aucune prise en considération n'est accordée au sens ou au non-sens du matériel verbal. Puis il dit : « Bref, ce qui, de l'avis des auteurs, serait une improvisation arbitraire hâtivement concoctée dans l'embarras, nous l'avons traité comme un texte sacré »¹⁶. Ainsi, « texte sacré » ne signifie justement pas hypostasier derrière le texte un auteur divin qui se tiendrait au-delà de toute critique. Il s'agit plutôt de donner le maximum de poids aux déformations du texte onirique à tous les niveaux et aussi au niveau de la reproduction. Il y a une primauté du texte et de son équivocité (son caractère différentiel) sur l'instance de l'auteur. À cet égard, la métaphore est même dirigée contre l'autorité du sujet qui rêve, qui écrit ou qui raconte des histoires. L'unité d'un tel sujet est précisément remise en question par les différentes versions des textes de rêve. Pour cette raison aussi, l'exemple du texte sacré se prête particulièrement bien à opposer la *Vorstellung* et l'*Entstellung* : on imagine (*man stellt sich vor*) que l'expression veut dire qu'un auteur est canonisé mais au lieu de cela la position de l'auteur en tant qu'instance autonome est massivement remise en question.

VI. L'argument technique – la position (l'*Einstellung*) de l'analyste

Je veux aborder cette question de la technique dans le contexte de la déformation par un terme allemand qui n'a pas du tout l'air d'être psychanalytique, ni en allemand ni dans sa traduction française : par *Einstellung*, en français *attitude* ou mieux *position*. Personne ne s'y est jamais référé en Allemagne, si je ne me trompe. On parle plutôt de l'attitude psychanalytique, de la *psychoanalytischen Haltung* quand on discute sur les règles techniques et éthiques qui orientent le comportement de l'analyste. *Einstellung* par contre, est un mot équivoque qui va dans toutes les directions et toutes ces significations différentes résonnent quand Freud l'utilise : ajustement, réglage, mise au point et beaucoup d'autres. Comment régler l'appareil psychique de l'analyste, comme on règle par exemple l'appareil photographique, pour lever, pour mettre visible l'inconscient de l'analysant ? Voilà la question cruciale qui se pose pour la technique analytique.

15. Freud S., *L'interprétation du rêve*, 564f.

16. *Ibid.*, p. 566.

À mon avis, Freud avait toujours en tête cette comparaison entre l'appareil psychique et un appareil technique (photographique ou bien téléphonique) quand il discutait les questions techniques. Vous trouvez partout des formulations où il fait référence à l'*Einstellung* ; pars pro toto je cite Freud et son texte « Conseil au médecin pour le traitement analytique » : « L'inconscient de l'analyste doit se comporter à l'égard de l'inconscient émergeant du malade comme l'écouteur téléphonique à l'égard du microphone ». En allemand : « sich auf den Analysierten einstellen wie der Receiver des Telefons zum Teller eingestellt ist »¹⁷ Une traduction plus proche du texte freudien pourrait être : « se positionner à l'égard de l'analysé comme l'écouteur téléphonique est positionné à l'égard du microphone ».

Eh bien, pour arriver à ce but Freud a adopté la fameuse « gleichschwebende Aufmerksamkeit » (l'attention en égal suspens) que j'ai déjà mentionnée plus haut en soulignant son rapport étroit avec l'*Entstellung*¹⁸. Comme nous savons tous ce n'était qu'un pas tardif dans le développement de la technique analytique. Je vous conseille de lire le début de l'article « Remémorer, répéter et perlaborer » (Freud 1914) où Freud différencie entre les étapes diverses qui l'ont mené à la règle fondamentale de l'analyste et là aussi il se réfère tout le temps à cette notion centrale d'*Einstellung*, il faut juste lire le texte allemand.

Avec ces outils techniques, conceptuels et terminologiques dans la main il est difficile de suivre certaines pistes de la psychanalyse actuelle. J'énumère tout d'abord quelques notions courantes qui me semblent incompatibles avec les découvertes freudiennes condensées dans le terme d'*Entstellung* : relation au sens de relationnisme, *narrativité*, *dialogue*, *empathie* (Einführung). Bien que ces notions soient indispensables pour décrire ce qu'il se passe entre psychanalyste et patient, elles ne sont pas spécifiques pour le processus analytique, elles font plutôt partie de toute sorte de psychothérapie. Elles ne sont pas appropriées pour se rendre compte qu'on a affaire avec des objets déformés en psychanalyse.

Prenons l'exemple du terme « dialogue » : est-ce que l'encadrement psychanalytique (la configuration spatiale, la règle d'abstinence ou de refusement comme dit Laplanche, la fameuse *Indifferenz* de Freud et l'inégalité des positions entre psychanalyste et patient en général) n'est pas justement fait pour subvertir une interaction dialogique et pour installer une autre écoute et une autre parole ?

Ou la notion d'empathie autour de laquelle Laurence a bâti tout un livre : *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne*¹⁹. Évidemment vous trouvez chez Freud des passages où il fait référence à l'empathie sous les noms de *Einführung*, *Mitgefühl*. Mais jamais il n'a transformé ce terme en un pilier de sa technique. Il est intéressant de le voir là où il parle un peu plus longuement de l'*Einführung*, à savoir dans le Witzbuch, dans *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient* et là surtout dans les passages qui discutent la relation entre le *Witz* (mot d'esprit) et la comique. Là, Freud insiste sur le fait que les effets comiques s'expliquent par référence à l'*Einführung* et la comparaison entre le moi et l'autre qui y est impliquée²⁰. Mais si je ne me trompe pas, l'*Einführung* n'est pas un concept qui ouvre la voie vers l'inconscient, comme c'est par contre le cas pour le *Witz*, qui est lié à une parole spécifique. À mon avis, l'empathie n'est pas capable de dévoiler la dimension inconsciente qui se cache derrière le parler du patient. Elle peut reprendre des indices dans le comportement du patient qui y mènent mais elle ne peut jamais surmonter la béance qui existe entre le manifeste et le latent due au travail complexe d'*Entstellung*.

J'espère que mon exposé a montré que l'*Entstellung* est un concept fondamental de la psychanalyse, qui était longuement négligé, voire oublié, bien que pertinent à des niveaux très différents. Pour moi cette notion est comme de l'or psychanalytique dans la rue : il suffit de le ramasser pour le posséder. Mais à l'opposé de

17. Freud, S. (1912), « Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung », *GW* VIII, pp. 375-387, p. 381.

18. Est-ce que cette expression implique d'écouter le patient sans outil théorique ? Voir là-dessus la discussion entre Howard Levine et Christophe Dejours sur le rapport entre Bion et Laplanche qui a eu lieu récemment dans un séminaire de la fondation « Jean Laplanche » (publication en 2020).

19. Kahn, L., *Le psychanalyste apathique et le patient postmoderne*, Éditions de l'Olivier, 2014.

20. Freud, S. (1905), « Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten », *GW* VI, pp. 222 et 258.

l'« étayage (Anlehnung) », des « fantasmes originaires », de la « théorie de la séduction » ou même de l'« après-coup (Nachträglichkeit) », termes que Laplanche a soulevés des profondeurs de l'œuvre freudienne après qu'ils avaient été oubliés par Freud lui-même, l'*Entstellung* est restée pour Freud un concept directeur, un *Leitbegriff*, tout au long de son œuvre. Il n'y mène en aucune façon une existence dans l'ombre. Je trouve d'autant plus étonnant à quel point les auteurs s'y réfèrent si peu systématiquement, même des décennies après le « retour à Freud » de Lacan.

Discussion de l'exposé de Udo Hock

Michel Gribinski

Ce qui frappe en premier en vous écoutant, cher Udo Hock, c'est votre très grande clarté et votre très grande détermination. Et c'est évidemment votre passion pour ce concept de déformation, dont vous nous direz peut-être comment elle s'est emparée de vous. Je dis passion, parce que vous en poussez la nécessité très loin. Il ne s'agit pas que du modèle Derrida ou Laplanche, mais enfin vous dites quand même ne pas vouloir dépasser Freud, ce qui est une ambition louable !... Devant les différentes manières de vous rendre hommage, j'ai pensé qu'être direct était ce qui importe à un auteur qui a fait un travail décisif. Je vous parle donc directement de ce qui m'a étonné. Cela va généralement dans votre sens, mais aussi cela questionne parfois votre façon d'avancer.

Votre envisagement de la déformation ne laisse rien dans l'ombre (à part peut-être un détail que je vais dire et qui ne dépend probablement que de ma lecture) : cette clarté est suffisamment rare pour être un motif d'étonnement. La déformation est sous le scialytique de la table d'opération. Jean Laplanche auquel vous vous référez principalement avait dit, un jour qu'on lui opposait un point de vue traductif banal – à savoir que la traduction condamne inévitablement le traducteur à la frustration : c'était à propos de sa recherche de néologismes capables de restituer *sans restes* le mot étranger –, Laplanche donc avait répondu « je n'aime pas les restes. » C'était très drôle parce que quand on mangeait avec lui, en effet, on constatait qu'il n'était pas question pour lui ni pour les autres d'en laisser. Vous avancez sur ce mode franc et direct : pas de flou, pas de restes. Bref, comme Laplanche (je me souviens que dans l'éditorial du premier numéro de *Psychanalyse à l'université*, il avait annoncé que sa revue donnerait « les preuves, oui les preuves » de ce qu'on y lirait), vous y allez vous-même de face et on vous en est reconnaissant.

Une chose, comme je le disais, est pourtant demeurée dans l'ombre de ce travail sans ombre : je n'arrive pas à savoir si vous êtes ironique ou si vous parlez au premier degré, quand vous faites l'énumération des prétendues « défaillances » de Freud. Il s'agit dites-vous des « insuffisances, des contradictions, des lacunes, des failles, des fourvoiements et des fausses pistes » que l'on trouve dans l'œuvre de Freud. Ça fait beaucoup ! C'est quasiment une théorie du fourvoiement généralisé de Freud. Il est clair que vous n'aimez pas l'« apathie théorique », ce que Jean-François Lyotard a décrit sous ce nom et que je rappelle chaque fois que je le peux. La théorie rencontre une impasse interne, elle s'auto-déforme, mais Freud n'en a pas de souffrance : il laisse la chose en état et poursuit la réflexion en repartant d'ailleurs ; il applique à la contradiction théorique les conséquences de la méthode analytique décrite dans « Constructions en analyse » : ni un oui, ni un non n'ont d'intérêt. Seul « un aussi », « *ein auch* » : une association.

Vous prenez comme structuration de votre démonstration ce que vous appelez les *trois axes principaux de la psychanalyse* : méthodologique, métapsychologiques et techniques (du coup, Guy Rosolato se retourne dans sa tombe, lui qui en a décrit cinq : logodynamique, technologique, idéaloducte, transgressif, négatif). Et moi aussi j'ai un axe, mais un seul : devant une notion à visée conceptuelle, je me demande d'abord quelle place non résolutoire, quelle place *conflictuelle* cette notion occupe dans le grand mouvement lui-même conflictuel de la vie sexuelle infantile inconsciente et ses destins théoriques. Je pense que, comme c'est une grande banalité, c'est sous-entendu par vous. Il me semble d'ailleurs que c'est à partir de là que vous rappelez que l'objet en psychanalyse est essentiellement *déformé* et (que donc l'attention en égal suspens lui est adéquate.)

Avec la *déformation essentielle de l'objet*, qu'à un autre moment vous désignez comme sa négativité, votre exposé prend une puissance, une dynamique supplémentaire, et c'est pourquoi ce qui contrarie ce mouvement

puissant me dérange. C'est à propos de l'attention en égal suspens : vous prélevez une phrase du *Vocabulaire* qui parle de l'attention flottante comme de « la seule attitude *objective* en tant qu'elle est adaptée à un *objet* essentiellement déformé ». Il y a sans doute là une malice des auteurs : *objective* est en italiques dans le *Vocabulaire*, comme pour souligner l'adéquation de l'attitude à l'*objet*. Mais le début du propos dit le contraire au sujet de cette même attitude : que ce type d'*attention*, je cite, « définit l'attitude *subjective* du psychanalyste lorsqu'il écoute son patient. » Ce que je veux souligner, c'est *ce que* votre travail met en route chez l'auditeur : un *va-et-vient sans lequel la pensée perd son statut*. Et peu importe que vous fassiez le choix objectif et d'autres le choix subjectif. Ce qui compte c'est le mouvement intermédiaire qu'il implique et que ce mouvement entre ces deux choix soit possible.

Une dernière remarque. J'ai mis du temps à saisir la comparaison que Freud fait avec le téléphone. « L'inconscient de l'analyste doit se comporter à l'égard de l'inconscient émergeant du malade comme l'écouteur téléphonique à l'égard du microphone ». Le microphone a d'ailleurs parfois été traduit par « volet d'appel ». Ce qui est absurde et il est clair que là, le traducteur n'était pas un ancien petit garçon curieux sinon il aurait su que le volet d'appel était un dispositif qui, sous les yeux de l'opératrice, lui signalait qu'on l'appelait, qu'on avait tourné la manivelle pour l'appeler. Le micro, donc, déforme les ondes sonores émises (par l'inconscient du patient) en *vibrations*, elles-mêmes redéformées en ondes sonores qui parviennent au récepteur de l'inconscient de l'analyste. La déformation (= les vibrations) empêche l'analyste qui écoute de se substituer à l'inconscient du parleur, parce que cela ne communique pas de façon directe : la *déformation est paradoxalement garante de l'écoute analytique*. Cela veut dire qu'on n'analyse que des déformations, cela va pleinement dans votre sens, qui est de faire de la déformation l'objet analytique par excellence. Mais, votre traduction, pour insister sur l'*Einstellung*, valorise la topique aux dépens de la dynamique et de l'économie de la déformation, question de positions respectives : « Se positionner à l'égard de l'analysé comme l'écouteur est positionné à l'égard du microphone ». Je ne sais quand Freud a eu son téléphone. Si vous vous reportez au Marty du début du siècle, au Lafon plus tardif ou au probable Berliner 1914 ou encore au superbe *Western Electric* en bakélite de 1915, vous verrez que la position de l'écouteur téléphonique par rapport à celle du micro ne comporte pas de signification particulière (si vous me dites que ce n'est pas une observation majeure, je serai d'accord).

Un petit pan de réel

Laurence Kahn

« Si la pensée corrompt le langage, le langage peut aussi corrompre la pensée ». La phrase n'est pas de Klemperer mais d'Orwell. Dans un texte de 1946, « La politique et la langue anglaise »¹, il examine le « jargon », les *catchwords*, nous dirions aujourd'hui « les éléments de langage » – métaphores éculées, prothèses verbales, pédanterie des expressions étrangères – qui permettent d'« agglutiner des mots prêts à l'emploi et [de] rendre le résultat présentable ». Pourquoi un tel charlatanisme ? demande Orwell. Pour réussir à « nommer les choses sans évoquer les images mentales correspondantes ». En somme, des mots hors sol. Phraséologie nécessaire puisqu'il s'agit « pour l'essentiel d'une défense de l'indéfendable », ce qui ne peut se faire qu'à la condition de dissimuler la pensée. « Le principal ennemi du langage clair, écrit-il, c'est l'hypocrisie. »

Cette phrase aurait pu être de Klemperer. Dans son journal, *Mes Soldats de papier*, il raconte ses huit jours de détention dans un poste de police, pour une lumière laissée allumée durant le couvre-feu. « Cinéma » se dit-il au début, et « cinéma » se dit-il au moment où il est autorisé à remettre ses bretelles et quitter le poste. Entre les deux, les odeurs, les mains sales, l'ampoule grillagée, la concrétude des bruits, le *Horst-Wessel-Lied*, mais aussi ces « bouffées d'idées » qui lui font écrire le plan de l'œuvre à venir sur du papier hygiénique. « À partir de leur langage, déterminer l'esprit, note-il alors. Il faut que ça devienne le mandat d'arrêt le plus général, le plus indubitable et le plus ample. »² Ce langage sera donc disséqué avec un extrême soin, selon ce que Martin Walser appelle « le principe exactitude » de Klemperer. Ce principe lui fait écrire, au troisième mois de la rédaction du *Journal*, alors même qu'il n'a pas encore idée du livre : « Il est effrayant de voir comment, jour après jour, les actes de violence pure, la violation du droit, l'hypocrisie la plus effrayante, les sentiments les plus barbares occupent le plus ouvertement la scène »³.

L'hypocrisie, la *Heuchelei*, décrit très précisément l'usage déformé de la langue, sa « technicisation flagrante », la « mise au pas » des individus visant la construction d'une nouvelle communauté allemande. Au soir du 19 août 1934, trente huit millions d'Allemands ont dit oui à la fusion des fonctions de président et de chancelier du Reich. Un tiers a acquiescé par ivresse, un deuxième tiers par angoisse et le troisième par ivresse et angoisse, écrit Klemperer. Tous applaudissent à ce que Goebbels promet avec la refondation de la radio allemande : le retour à l'esprit, à la *Geistigkeit*, de la grande Allemagne et la lutte contre la déformation – tantôt *Entstellung*, tantôt *Verzerrung* – que lui a infligé l'instinct populacrier de la république de Weimar⁴. Pour Klemperer, c'est le visage de Hitler qui est *verzerrt*⁵.

1. Orwell G. (1946), « La politique et la langue anglaise », dans G. Orwell, *Essais, Articles, Lettres, vol. IV, (1945-1950)* trad. A. Krief, B. Pecheur et J. Semprun, Paris, Ivrea/Encyclopédie des Nuisances, 2005.

2. V. Klemperer V., « Cellule 89 ; 23 juin-1^{er} juillet 1941 », *Mes soldats de papier, journal 1933-1941*, trad. G. Riccardi, Éditions du Seuil, 2000, pp. 582-618.

3. *Ibid.*, p. 25 (17 mars 1933) (traduction modifiée).

4. Goebbels J., « Discours du 10 juillet 1934 », *Reden 1932-1945*, éd. par H. Heiber, Gondrom, 1971 (consulté sur : <https://archive.org/details/HeiberHelmut-JosephGoebbels-Reden-1932-1945/page/n107>, le 2 nov. 2019). Plus tard, Goebbels notera dans son journal : « La meilleure volonté est déformée (*entstellt*) par ces porcs ». (Goebbels, *Tagebücher*, p. 1486, 12 octobre 1940).

5. Klemperer V., *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten ; Tagebücher 1933-1945, Eine Auswahl*, Aufbau Digital, veröffentlicht im Aufbau Verlag, Berlin, Oktober 2012.

Tel est le fil que je voudrais tirer aujourd'hui : quand le donné sensible cesse d'être le matériau réel d'une expérience partagée, quand l'indifférence à la vérité trouve maintes cautions, quand le sentiment de conviction entérine des opinions litigieuses au nom du vraisemblable, la conception psychanalytique de la déformation est-elle encore pertinente ? Certes, Orwell répondait : « Quelque acharnement que vous mettiez à nier la vérité, celle-ci n'en continue pas moins à exister, en quelque sorte derrière votre dos.⁶ » Ce à quoi Klemperer faisait écho : « Ce que quelqu'un veut délibérément *dissimuler*, aux autres ou à soi-même, et aussi ce qu'il porte en lui inconsciemment, la langue le met au jour. »⁷ Mais s'agit-il encore de dissimulation ?

Ce qui a tout d'abord attiré mon attention, c'est l'emploi du terme *Heuchelei* pour désigner l'hypocrisie de déclarations qui déforment, dissimulent, défigurent. Car ce mot vient à plusieurs reprises sous la plume de Freud, notamment dans les *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, pour désigner les effets de l'allégeance aux exigences de la civilisation. L'idéal de moralité implique le sacrifice de revendications pulsionnelles, écrit-il. Mais ce que propose la communauté en guise de dédommagement ne permet pas aux individus de conserver quelque équilibre psychique. D'où « l'hypocrisie culturelle » entretenue par la société qui, en obtenant l'obéissance à la culture, les contraint à vivre psychologiquement au-dessus de leurs moyens⁸. On peut même affirmer, insiste Freud, que notre civilisation « est construite sur cette hypocrisie » au point qu'il y a sans doute « incomparablement plus d'hypocrites de la civilisation (de *Kulturheuchler*) que d'hommes réellement civilisés ».

L'hypocrisie n'est pas chose nouvelle pour Freud. Elle est, dans *L'Interprétation du rêve*, une des pierres d'angle du déguisement par l'affect, au point que, dit-il, cette méthode de travestissement, couramment utilisée dans la vie sociale, fut pour lui l'un des premiers indices de l'existence de la censure dans le rêve⁹. Aussi introduit-il la *Verstellung* [la dissimulation] entre l'*Entstellung* [la déformation], la *Darstellung* [la présentation déguisée du désir inconscient qui parvient à se faire connaître en contournant la vigilance de la conscience] et la *Vorstellung* [la représentation proprement dite]. Le rêve de l'oncle Josef, paradigme de cette méthode de déroutement, est nommé « rêve hypocrite » parce que la tendresse et la compassion éprouvées dans le rêve, placées au service de la résistance, dissimulent en fait l'hostilité des motions inconscientes¹⁰. Le procédé, écrit Freud, est comparable à ce qui se pratique dans le commerce oral avec des gens envers lesquels il faut avoir des égards. Alors qu'on aimerait leur dire des choses désagréables, la censure nous commande de réprimer nos affects. Car des paroles policées accompagnées d'un regard ou d'un geste de haine et de mépris ont à peu près le même effet que de jeter sans ménagement son mépris à la face de ces personnes. En revanche, poursuit-il, « si je suis un maître en dissimulation, j'afficherai hypocritement l'affect opposé, souriant là où j'aimerais me mettre en colère et faisant le tendre là où j'aimerais détruire. »¹¹ Le verbe employé par Freud est ici très fort – *vernichten* désignant l'anéantissement. Où l'on soupçonne déjà que l'hypocrisie, à la charnière entre la psychologie individuelle et la psychologie collective, préserve de la haine destructrice bien plus que nos liens libidinaux à autrui : elle préserve le maillage de notre monde commun.

Cependant, si l'hypocrisie permet d'ignorer que nous vivons au-dessus de nos moyens, c'est à condition de satisfaire simultanément deux buts : celui de *déformer* et celui de *conserver* – à l'instar des falsifications opérées par les copistes du Moyen-Âge. Ceux-ci en effet supprimaient ou déformaient ce qui leur paraissait irrecevable, tout en s'attachant à la conservation zélée du texte altéré – se moquant de l'incohérence du résultat, ce qui fut fort utiles aux philologues pour reconstituer les originaux. Cette double détermination paraît aux

6. Orwell G. (1942), « Réflexions sur la guerre d'Espagne », trad. de A. Krief, *Essais, articles et lettres*, tome II, Éd. Ivrea & L'Encyclopédie des nuisances, 1996, p. 325.

7. Klemperer V., *LTI, la langue du III^e Reich*, trad. de E. Guillot, Albin Michel/Pocket, 2002, p. 35.

8. Freud S. (1925), « Les résistances contre la psychanalyse », trad. J. Altounian, P. Cotet, M. Hanus, M. Strauss, *OCF-P XVII*, PUF, 1992, p. 132.

9. Freud S. (1900), « L'Interprétation du rêve », trad. J. Laplanche, *OCF-P IV*, PUF, 2003, pp. 517-518.

10. *Ibid.*, pp. 173-180.

11. *Ibid.*, p. 521.

yeux de Freud exemplaire des méthodes de défense du moi contre le surgissement du déplaisir. Des défenses qui impliquent en fait la « modification » du moi¹² : ou bien, contre une perception de la réalité inadmissible, le moi se protège en « sacrifiant » cette perception – c'est-à-dire la *vérité*, précise Freud ; ou bien, contre la menace pulsionnelle, le moi ne permet qu'une connaissance « déformée du ça » – cette méconnaissance le paralysant.

Cette analogie entre l'*Entstellung* et la falsification des textes, que Freud établit au plan individuel dans « Analyse finie et analyse infinie », est contemporaine de ce qu'il développe au plan collectif dans *L'Homme Moïse et le monothéisme*. Là aussi, les deux traitements opposés ont laissé des traces : d'une part, des remaniements par suppression ou falsification ; d'autre part, la conservation du texte avec ses lacunes et ses contradictions, sans souci de la cohérence. Et Freud d'ajouter : « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. Le difficile n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces. »¹³

Car, oui, ces traces sont tenaces. Si habile soit la méthode, les matériaux « déformés », « endommagés », disséminés dans la mémoire ou dans la tradition, permettent malgré tout de construire cette forme de vérité qu'est la *réalité psychique*, ici de l'individu, là de la communauté humaine. Et ce par la voie même des indices et des déchirures que les déformations ou les déformateurs, dans leur indifférence à la vérité, ont laissés dans la trame. Il en est de la construction du sous-sol historique comme de la méthode de la cure¹⁴ : ce sont les discordances dans la texture qui signalent l'immixtion d'un acte psychique inconscient. Au point que, si ce sont les « tendances déformantes » qui interdisent l'accès à la vérité matérielle et à ses preuves, ce sont malgré tout elles qui ouvrent la voie vers la reconstitution du sol de la « vérité historique ». Un sol disparu : celui du matériau, du donné, qui fut antérieurement déformé.

Car la difficulté de la déformation est bien celle-ci : il faut qu'il y ait une matière à déformer. Ce dont la complicité du langage se fait le remarquable outil, quand il joue sur les résonances à double-sens, quand, malgré le roulement de la langue sensorielle du désir par la parole socialisée, celle-ci continue d'en dire plus qu'elle ne croit dire. Reste que le substrat initial du sol, produit de la construction, demeure finalement inconnu ; ce sur quoi Freud insiste dès les « Souvenirs-écrans » : « Le souvenir falsifié est le premier dont nous ayons connaissance, écrit-il ; le matériel des traces mnésiques à partir duquel il a été forgé nous est resté inconnu dans sa forme originelle. »¹⁵ Pourtant, l'hypothèse de ce matériau premier est fondamentale, ne serait-ce que pour concevoir les opérations tâtonnantes du « report au passé ».

C'est précisément la question épineuse de cette matière inaugurale que s'épargnent toutes les options fictionnelles contemporaines de la néo-psychanalyse : celles qui considèrent que ce qui est curatif est le dialogue analytique lui-même, dans sa dimension interactive, narrative et authentique. Ayant renoncé d'un seul tenant à la pulsion et aux traces mnésiques, se délestant de la « réalité psychique » au profit de la notion plus commode de « monde interne », elles s'exonèrent du dilemme entre réalité et irréalité qui a de tout temps tenaillé la psychanalyse. Même si l'on s'en remet entièrement au pouvoir de transformation de la parole au sein du transfert, la démarche analytique n'est pas pour autant exemptée de la référence à la donnée réelle. Cette donnée est au minimum prise en compte dans le jugement qui délimite l'espace transférentiel : c'est en considérant que l'intense relation du patient à sa personne ne s'explique par aucun charme personnel que l'analyste découpe un champ d'actions psychiques soumises au principe de plaisir et à la répétition, et gouvernées par les fixations infantiles¹⁶. Ce qui conduit l'analyste à considérer cet amour de transfert comme certes authentique, mais néanmoins irréel : irréel, c'est-à-dire référant à une autre réalité que la réalité du monde extérieur. Une

12. Freud S.(1937), « Analyse finie et analyse infinie », trad. de Janine Altounian, Pierre Cotet, Jean Laplanche, François Robert, *OCF-P XX*, PUF, 2010, p. 38.

13. Freud S, (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, Gallimard, 1986, p. 115.

14. Cf. Freud S. (1912-1913), *Totem et tabou*, trad. M. Weber, Gallimard, 1993, p. 305.

15. Freud S. (1899), « Des souvenirs-couverture », trad. J. Doron et R. Doron, *OCF-P III*, PUF, 1989, p. 276.

16. Freud S., (1925), *Freud présenté par lui-même*, trad. F. Cambon, Gallimard, 2003, p. 70.

réalité dont la consistance est précaire car sur cette « terre étrangère interne », qu'elle soit individuelle ou collective, l'authentification, l'attestation est toujours assujettie à la restriction du « vraisemblable » – terme qui scande littéralement tout *L'Homme Moïse*. Et « la vraisemblance n'est pas nécessairement le vrai », tout comme « la vérité n'est pas toujours vraisemblable », ajoute Freud¹⁷. Constat d'autant plus grave que la vraisemblance s'avère précisément la voie par où la distorsion de la réalité et ses scotomes s'imposent parfois jusqu'à submerger la perception elle-même et ouvrir la voie de la psychose – ce qui peut affecter aussi bien l'individu que la collectivité.

Le problème n'est pas neuf ; il suffit d'ouvrir le *Völkische Beobachter*. Mais n'a-t-il pas changé de tournure à l'heure où la réalité du monde – ou plutôt sa description – est officiellement envahie par l'indifférence à la vérité ? Comment la psychanalyse se débrouille-t-elle face à ce nouveau régime de discours, décidé à mettre hors-jeu la référence au vrai, sans pour autant rompre avec le monde extérieur, sous l'argument que toutes les opinions se valent ?

Humbug, bullshit, fake news : dans les années 1980, avant l'apparition de la « post-vérité », Max Black et Harry Frankfurt ont commencé à explorer ce phénomène¹⁸. L'un comme l'autre ont tout d'abord buté sur la définition de ces mots. Déformations trompeuses, foutaises, baratin, conneries, ils s'accordent sur le fait que *humbug* et *bullshit* diffèrent du mensonge en ce que celui-ci exige lucidité et habileté, autrement dit une reconnaissance de ce qu'on estime être la réalité¹⁹. Ce à quoi Frankfurt ajoute que la prolifération du *bullshit* s'est nourri du scepticisme qui a discrédité la rationalité et sa discipline – imputant dix ans plus tard cette orientation aux effets du courant postmoderne²⁰. Pour expéditive que soit son affirmation, elle vise néanmoins avec pertinence la place accordée à la notion de « point de vue », défendue par exemple par le relativisme contextuel de Rorty : l'objet est seulement construit grâce aux schèmes de pensée promus par « la communauté d'appartenance » ; il n'est jamais indépendant des systèmes d'intelligibilité préexistants auxquels nous sommes soumis ; la vérité ne renvoie donc qu'à un ensemble de croyances et de préférences variant au gré des points de vue véhiculés par ces systèmes. Quant à la « réalité objective », elle ne relève que d'un système de justification dont la norme est finalement référée à la *sincérité*. Une sincérité qui n'est en rien le contraire de l'hypocrisie. Elle entérine au contraire la vanité de toute revendication d'une connaissance de la réalité ou de la vérité – l'objectivité se réduisant à une solidarité consensuelle quant à l'utilité ou l'inutilité de telle ou telle description du monde. L'utilité est elle-même mesurée à l'aune de ce que nous considérons comme « avantageux » pour le futur²¹.

Mais alors comment situer la sincérité « post-véridique » dont la valeur semble bien être celle de l'utilité ? Consiste-t-elle à cultiver ce que les « publics » attendent, en faisant passer pour une vérité ce qui est proprement un affect ? N'est-on pas alors bien proche de ce que Freud repérait lorsqu'il s'inquiétait en 1933 du devenir de la *Weltanschauung* scientifique, de son exigence de vérité, c'est-à-dire de la concordance avec la réalité ? Sous sa plume, la menace prenait tour à tour le visage du relativisme, qui fait « passer nos besoins pour des vérités », et celui de l'illusion – cette forme « d'animisme sans actions magiques » qui exprime sans détour la satisfaction du désir²².

17. Freud S., (1939), *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, op. cit., p. 80.

18. Black M., « The prevalence of Humbug », *Philosophic Exchange*, 1982, vol. 13, n° 1 ; H. G. Frankfurt, conférence prononcée à Yale en 1985 et publiée sous le titre *On Bullshit*, Princeton, Princeton University Press, 2005 (titre mal restitué par *De l'art de dire des conneries*, trad. fr. D. Sénécals, Paris, 10/18, 2005).

19. Frankfurt H. G., *De l'art de dire des conneries*, p. 27.

20. Frankfurt H. G., *On Truth*, London, Pimlico, 2007 (*De la vérité*, trad. D. Sénécals, Paris, 10/18, 2008).

21. Rorty R., *L'Espoir au lieu du savoir*, trad. C. Cowan et J. Poulain, Albin Michel, 1995, pp. 24-25 et p. 50 ; cf. également P. Engel, R. Rorty, *À quoi bon la vérité*, Grasset, 2005, p. 73.

22. Freud S. (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. R.-M. Zeitlin, Gallimard, 1984, p. 194 et suiv., et p. 221.

On pourrait considérer que Freud n'est là que le porte-parole d'une tradition occidentale qui a conçu son émancipation autour d'un modèle de la vérité qu'elle regarde comme l'assise même de son développement. Le travail scientifique, la recherche de la justesse dans la pensée comme dans l'appréciation de la réalité participent au premier chef de ses idéaux culturels. Mais Freud lui-même admet que rien ne préserve la rationalité d'être déviée de sa tâche par la réalisation illusoire de ses souhaits, y compris celui d'être scientifique. « Les jugements de valeur des hommes sont dirigés inconditionnellement par leur désir de bonheur, écrit-il dans *Malaise*. Ils sont donc une tentative pour appuyer leurs illusions par des arguments »²³. D'autant que la première impulsion de la pensée s'est ancrée dans un temps où le jugement n'était gouverné que par les sensations de plaisir et de déplaisir : « Cela, je veux le manger ou bien le cracher ». Ce premier ancrage a laissé pour séquelles un soupçon sur sa légitimité, le jugement d'existence ayant frayé son chemin dans le sillage de cette première attribution de goût.

Comment par conséquent espérer un degré de déssexualisation de la pensée tel qu'elle ne soit pas seulement saisie par l'accomplissement amoureux de son contenu ? Comment escompter que notre connaissance puisse porter sur des faits réels, non déformés par nos inclinations ?

« Deux plus deux font quatre. Trois plus un font quatre. Partiellement couvert, partiellement ensoleillé. Un verre à moitié plein, un verre à moitié vide. C'est ça des faits alternatifs » explique Kellyanne Conway²⁴, pour justifier l'affirmation de Sean Spicer, porte-parole de la Maison-Blanche, selon lequel la cérémonie d'investiture de Trump a attiré la plus grande audience jamais atteinte dans une telle circonstance. La démonstration n'est pas orwellienne. Il ne s'agit pas de faire admettre que « deux plus deux font cinq » comme le Ministère de la vérité l'exige de Winston dans *1984*. Il s'agit de sortir du « politiquement correct » dont un sondage effectué par le *New York Times* en 2016 a montré qu'aux yeux de la collectivité états-unienne, d'accord sur ce point avec Trump, c'était devenu un « gros problème »²⁵.

Assurément en regard du débat sur la preuve en histoire – et je pense ici à la manière dont Carlo Ginzbourg affronte les positions relativistes de Hayden White²⁶ –, l'assertion de Spicer est un mensonge qui paraît anéantir la réalité objective des faits. Mais, avec la qualification de « fait alternatif », l'affaire est peut-être plus compliquée. En l'espèce, l'assertion relève d'une « mise en intrigue » qui permet à la rhétorique de la narration de passer outre l'évaluation de la véridicité des faits affirmés. Il s'agirait en quelque sorte d'un nouveau genre, en marge de l'opposition développée par Hannah Arendt, dans « Vérité et politique », entre les vérités de raison et les vérités de faits.

Tandis que les vérités rationnelles sont susceptibles de démonstration scientifique et que les vérités de fait sont, elles, des vérités établies par la perception²⁷, l'habileté de Conway consisterait à appuyer la validation d'un fait douteux tout à la fois sur un argumentaire du style « rationalité mathématique » et sur des témoignages fournis par l'expérience perceptive : d'un côté, les tables d'addition ; de l'autre, l'observation du liquide dans le verre. Ce qui permet de faire l'impasse sur le pivot de l'assertion, à savoir le rôle de l'opinion. Or, comme le souligne Arendt, toute la difficulté est là : contrairement à ce qui se passe dans le champ rationnel, dans le champ politique « les faits et les opinions appartiennent au même domaine ». C'est même là que la liberté des

23. Freud S, (1930), *Le malaise dans la culture*, trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute-Cadiot, OCF-P XVIII, PUF, 1994, p. 332.

24. Daily mail, 18 mars 2017, <https://www.dailymail.co.uk/news/article-4327724/Kellyanne-Conway-lashes-critics.html>

25. Sondage *New York Times/ABC News*, 28 octobre-1^{er} novembre 2016 (*The New York Times*, 3 novembre 2016), ainsi que la déclaration de Trump en 2015 : « I think the big problem this country has is being politically correct. I've been challenged by so many people and I don't, frankly, have time for total political correctness. And to be honest with you, this country doesn't have time, either. »

26. Ginzburg C., « Just One Witness » in S. Friedländer ed., *Probing the Limits of Representation : Nazism and the "final Solution"*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1992, p. 82-96, et dans le même volume Hayden White « Historical Emplotment [mise en intrigue] and the Problem of Truth », pp. 37-53.

27. « Attestées par les yeux du corps, et non par les yeux de l'esprit », écrit Arendt : H. Arendt, « Vérité et politique », *La crise de la culture*, trad. sous la direction de P. Lévy, « Folio essais », Gallimard, 1989, p. 302.

opinions et leur possible pluralité s'exercent. Inspirées par des intérêts très variés, les opinions peuvent différer très largement et cependant demeurer légitimes²⁸.

Elles appartiennent au même domaine que les faits, mais elles ne sont pas pour autant cuites dans la même pâte. Ainsi les vérités de fait peuvent-elles être transformées en opinions afin d'être discréditées lorsqu'elles sont malvenues. Et malvenues, elles le sont fort souvent car, à l'instar des vérités scientifiques, elles portent en elles un « élément de coercition », dit Arendt – leur « caractère despotique » tenant dans leur cas non à la rationalité mais à l'« exaspérante ténacité » des faits. Motif pour lequel elles sont haïes des tyrans qui craignent de ne pouvoir monopoliser cette force coercitive.

Cependant – et Arendt va ici à rebours de l'anathème platonicien jeté sur les sophistes –, les opinions, inscrites dans l'horizon de la liberté d'action, ont, dans leur pluralité même, une place essentielle dans le mode de vie politique. Le débat entre opinions est le moyen, dans le présent, de confronter les diverses façons d'envisager le monde commun futur²⁹. Or, dans ce débat, les opinions échappent à la stricte contrainte de la preuve. Elles sont amenées à faire appel à la persuasion pour parvenir à convaincre, pour espérer changer le monde, pour réussir à emporter le mouvement des hommes dans leurs décisions. « La simple narration des faits, écrit Arendt, ne mène à aucune sorte d'action ; elle tend même, dans des circonstances normales, à l'acceptation des choses telles qu'elles sont³⁰ ». Force est donc de les reconfigurer, ce que pratique le diseur d'opinion avec sa capacité de substituer à la réalité une fiction imaginée. Une fiction qui a d'ailleurs toutes chances d'être plus convaincante puisque ce raconteur a souvent la vraisemblance de son côté, et que son exposé paraît d'autant plus logique que l'élément de surprise lié aux événements imprévus a providentiellement disparu.

Ce qui ne signifie pas, aux yeux d'Arendt, que toutes les opinions se valent. D'une part, « la liberté d'opinion est une farce, écrit-elle, si l'information sur les faits n'est pas garantie ». D'autre part, l'opinion est comptable de la responsabilité qu'elle endosse à se prononcer : responsabilité devant l'assemblée de ceux en compagnie de qui je vis en partageant le monde ; et responsabilité vis-à-vis de moi-même pour que le dialogue silencieux entre moi et moi puisse se poursuivre, sans que je sois condamné à vivre avec un meurtrier³¹.

On mesure aussitôt combien la passe est étroite entre la créativité d'un récit qui ouvre à la possible modification du monde et les récits doctrinaux qui, se prévalant d'ambitions scientifiques, ont réellement débouché sur la terreur – qu'ils aient été enracinés dans la purification biologique d'une humanité pleine de poux ou dans l'espérance bolchevique d'une société sans classe³². La passe est d'autant plus étroite que, même si nous savons aujourd'hui quel peut être le rôle délétère des idéaux, il n'est pas d'opinion envisageant de modifier le monde et d'agir en ce sens qui ne soit guidée par un idéal.

C'est dans ce périmètre que se pose la question du statut de l'indifférence à la vérité. Si le doute peut et même doit, peser sur la persuasion dont fait usage le diseur d'opinion – dissimule-t-il ? est-il un hypocrite ? en déformant, détruit-il ? en inventant, construit-il ? –, en revanche l'indifférence à la vérité fait voler en éclats les notions même de mensonge et par là-même de censure tels que Freud les mobilise à propos de l'hypocrisie. Les « faits alternatifs » et la post-vérité ébranlent *de facto* la fonction psychique de la dissimulation, c'est-à-dire cette forme spécifique de déformation qui fait usage du renversement de l'affect en le plaçant au service du refoulement ou de la répression. Avec l'indifférence à la vérité, où la barrière du refoulement ou de la répression se situe-t-elle ? Ces notions sont-elles même encore pertinentes ?

28. *Ibid.*, p. 295.

29. Les décisions qui en résultent ayant par définition une issue contingente et faillible : « La crise de la culture » dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, pp. 284-285.

30. « Vérité et politique », art. cit., p. 319, puis 320.

31. *Ibid.*, p. 312.

32. Comme le montre Corinne Enaudeau, Arendt se déplace ici entre trois pôles : « Soustraire la politique à toute "loi vraie de l'histoire" censée la gouverner, ensuite soustraire l'histoire au mensonge politique se chargeant de la réécrire, enfin soustraire la politique à un relativisme des valeurs irresponsable ou cynique. » (« Hannah Arendt. Politique, opinion, vérité », *Cause commune*, éditions du Cerf, printemps 2008).

On saisit ici la difficulté dans laquelle se trouve la psychanalyse – elle qui justement théorise une conception de la vérité édiflée sur le conflit permanent entre la réalité matérielle du monde et la réalité psychique. À partir du moment où elle ne peut ni argumenter par la vérité de fait que serait la justification expérimentale ni par la vérité rationnelle qui exigerait quelque démonstration scientifique, on peut se demander si elle n'est pas condamnée à être rangée dans le placard aux *bullshits*. On comprend en tout cas que, dans ce nouveau monde, le territoire de l'analyse puisse se diviser entre ceux qui en appellent à l'idéal d'exactitude – promesses factuelles de la neuro-psychanalyse à l'appui – et ceux qui en appellent à l'idéal de sincérité – l'empathie trouvant là sa pleine légitimité. Entre les deux, l'indifférence à la vérité fait fort bon ménage avec le politiquement incorrect.

Arendt détestait bien trop la psychanalyse pour avoir eu le loisir de mesurer ce que Freud devait à sa connaissance des Grecs lorsqu'il imagina l'action du héros de *Psychologie des masses et analyse du moi*. Pourtant cet homme qui, rien que frère parmi ses frères, s'avance, raconte le meurtre et la faute inaugurale, et s'instaure grâce à son récit comme celui qui a abattu seul le père, cet homme exemplairement modifie le monde commun de l'alliance totémique³³. Car ce qu'il transmue, ce n'est pas la violence criminelle et le repentir : le retournement de ceux-ci en prohibitions s'est déjà effectué – la culpabilité étant le socle du pacte fraternel et de la conscience-taboue. Ce n'est pas non plus l'identification au père : le repas sacrificiel a résolu pour partie l'appropriation de la puissance paternelle grâce à la consommation. Non, au-delà de l'assomption de l'interdit du meurtre, ce que ce frère métamorphose, ce sont la douleur de la perte et la fonction de la nostalgie. Ce faisant, il remanie le statut même de la vénération de cette puissance idéale.

Auparavant, la vénération existait bien, ce père ayant été le premier idéal de chacun de ses fils, « pris séparément » précise Freud. Mais dans le mythe, il apparaissait sous la forme d'un monstre totémique. Tandis que ce frère, qui se fait héros grâce à la narration, est un héros épique non monstrueux, qui « veut » remplacer le père par la puissance de son geste – mais le geste n'est meurtrier qu'en « imagination ». La grandeur de cet acte solitaire ne s'accomplit donc que dans le fantasme du narrateur, écrit Freud. Se magnifiant en lieu place du père, le narrateur décharge ses frères d'un acte criminel qu'il prend sur ses épaules et leur permet de se rassembler par le biais d'identifications réciproques autour d'un père idéal commun, dont il devient le support narcissique.

Or comment ce frère réussit-il cet exploit ? Il réussit en mentant. La transformation poétique du temps premier est mensongère, écrit Freud. Seule la horde dans son ensemble a été en mesure de mettre à mort le père. Ne fait-il pour autant que mentir ? Non, il ment en modifiant³⁴, sans rompre complètement avec la réalité. S'étant élevé au-dessus de la troupe des frères, il s'abaisse néanmoins jusqu'à la réalité du meurtre, après quoi il élève ses auditeurs jusqu'à l'imagination. Gain culturel majeur, poursuit Freud, puisque c'est grâce à cette double opération que ses auditeurs le comprennent et qu'ils peuvent s'identifier ensemble à cette unique figure héroïque.

Ainsi, du premier jour, le progrès culturel nous a fait vivre au-dessus de nos moyens. Du premier jour, il a trouvé son assise dans le « déni des faits ». Du premier jour, « le narcissisme éthique de l'être humain » (comme dit Freud ailleurs) n'a rien voulu savoir de son essence mauvaise³⁵. Certes, l'idéal du moi a réussi, grâce à la dissimulation mensongère du héros, à libérer les frères, en purifiant l'acte de sa dimension d'acte, en lui substituant une parole dont le pouvoir tient à la puissance de l'affect partagé : le même rapport nostalgique au père. Mais cette hypocrisie du mythe – sa ruse d'être tout à la fois non véridique sur les faits et sincère sur les sentiments – suffit-elle à contrecarrer les effets de la compulsion de répétition ? Est-ce la langue qui ment

33. Freud S. (1921), « Psychologie des masses et analyse du moi », trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, A. Rauzy, *OCF-P XVI*, pp. 74-76 (*GW XIII*, p. 152-153).

34. Traduction proposée par Janine Altounian dans *L'écriture de Freud : traversée traumatique et traduction* (note 120) pour « *log die Wirklichkeit um im Sinne seiner Sehnsucht* » ; le verbe *umlügen* désigne à la fois l'action de mentir (*lügen*) et l'action de modifier (*um*).

35. Freud S. (1925) « Quelques additifs à l'interprétation du rêve dans son ensemble », trad. A. Balseinte, J.-G. Delarbre, D. Hartmann, *Résultats Idées Problèmes II*, 1985, pp. 141-152.

pour réussir à défendre l'indéfendable ? Ou bien au contraire est-ce la capacité de transformer le monde qui se manifeste dans cette version infiniment persuasive ?

En matière d'hypocrisie, Freud décrit dans *Totem et tabou* une manœuvre similaire à propos de la fonction du chœur dans la tragédie grecque. Interprète d'un héros qui porte seul le fardeau de la « faute tragique », le chœur accompagne de ses conseils et de sa compassion celui sur qui retombe le châtement pour forfait et puissance exorbitante, alors que ces choreutes ne sont autres que les frères eux-mêmes – ceux qui s'insurgèrent contre cette puissance et commirent le forfait. Répétition tendancieuse du crime inaugural, ajoute Freud, puisque « la scène représentée sur le théâtre est née de la scène historique par une déformation appropriée, au service, pourrait-on dire, d'une hypocrisie raffinée.³⁶ »

Constatons simplement que dans les deux cas, la fiction réussit à nier la pente meurtrière. Mais celle-ci est bien là, prête à refaire surface car l'idéalisation n'est pas la sublimation. Elle reste accrochée à l'objet. De sorte que, quand l'adversité et les défenses narcissiques imposeront la voie régressive, l'individu sera susceptible de s'en remettre à nouveau à un meneur, réincarnation de cette figure paternelle omnipotente. La puissance de ce *Führer* le conduira alors à admettre l'inadmissible ; à défendre l'indéfendable quoi qu'il en coûte de la relation à la vérité ; à entériner des scotomes entiers de la réalité pour ne rien perdre du lien « mystique » à cette puissance soudain réapparue dans la réalité. Entre le « sacrifice d'une part de la perception du monde » et la « falsification de la perception interne », l'illusion a les moyens d'envahir le champ du savoir, « ce qui ouvre, écrit Freud, les voies qui conduisent dans le domaine de la psychose, individuelle ou de masse »³⁷.

Telle est « la faiblesse du vrai », pour reprendre le titre du beau livre éponyme de Myriam Revault d'Allonnes³⁸. Cette faiblesse éclate au grand jour quand la politique de la post-vérité se bâtit sur la récusation de toutes les obligations de la pensée et que l'action s'affranchit de toute référence à la réalité.

Cependant, si comme Myriam Revault d'Allonnes le développe, la possibilité de s'écarter de la contrainte du réel, afin de penser d'autres mondes, est la condition de l'agir, si la destruction de la fondation peut, en ce sens, servir une volonté de refondation, le problème demeure de savoir sur quelles limites bute ce qu'elle nomme le « besoin [humain] de fiction ». De dire que « la post-vérité n'est que la figure émergée d'une pseudo-fiction impuissante » ne m'indique en rien comment je distingue le pseudo du vrai et la puissance de l'impuissance. Certes, je veux bien croire comme elle que, « loin de cette perte en monde qu'implique l'indifférence au vrai », l'imagination ne s'accommode pas de l'abandon du vrai. Mais là encore, c'est ignorer par exemple que l'académisme allemand a volé au secours et même précédé l'arrivée au pouvoir d'Hitler, et que cette remarquable collaboration a eu pour conséquence non pas une « perte en vrai », mais l'érection d'une « contre-culture » solidement arrimée à un nouveau mythe fondateur. Il suffit de lire le livre de Jean-Paul Demoule, *Mais où sont passés les indo-européens*³⁹ ? pour s'en convaincre.

La faiblesse du vrai, la fragilité du réel ont été, me semble-t-il, au centre de la décision de Freud de rompre avec Jung. Le détail du différend, exposé à propos de la névrose infantile de « L'Homme aux loups », est ici très éclairant. Revenant sur le rôle qu'il faut accorder à l'événement réel en regard de la formation fantasmatique, Freud repose le problème de la relation entre le rêve de l'enfant, l'observation effective des parents faisant l'amour et la scène de séduction par Grouscha. Le « sentiment durable de réalité » qu'avait laissé le rêve avait autant convaincu Freud que son patient de l'existence d'un événement réel (et non simplement fantasmé) à la base du contenu latent du rêve – quelque chose d'inconnu ramené de « manière déformée » dans le matériel onirique sous la forme des loups. Mais la remémoration de la scène de séduction de Grouscha redonne à « la vieille théorie traumatique » toute sa valeur, sans qu'il soit nécessaire de faire le détour par les

36. Freud S., *Totem et tabou*, op. cit., p. 188.

37. Freud S., *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 213.

38. Revault d'Allonnes M., *La faiblesse du vrai. Ce que la post-vérité fait à notre monde commun*, Seuil, 2018.

39. Demoule J.-P., *Mais où sont passés les Indo-européens ? Le mythe d'origine de l'occident*, Le Seuil, 2014.

déformations oniriques imposées à la scène du coït parental. D'ailleurs ce noyau réel pouvait n'être qu'un simple coït de chien, dont l'enfant aurait ensuite déplacé l'observation sur ses parents ou même la vue d'un inoffensif lavement⁴⁰.

Néanmoins, aux yeux de Freud – et quelle que soit la construction retenue – il ne peut être admis, comme Jung le veut, que le patient se soit « composé une scène infantile [...] sur un mode d'expression archaïquement symbolique ». Admettre l'hypothèse des fantasmes « rétroactifs », c'est non seulement accréditer que le fantasme de désir ne s'enracine en rien dans le sexuel infantile. Mais c'est nier que l'enfant a observé une chose au vu de laquelle s'est forgée la conviction que la menace de castration, source d'effroi, peut se réaliser. En récusant en bloc l'expérience de l'excitation et de la contrainte pulsionnelle, leurs composantes traumatiques, les transformations après-coup et enfin les modifications du moi engendrées par la lutte défensive contre l'effroi, Jung peut effectivement soutenir sans difficulté que la prohibition de l'inceste est simplement un archétype culturel⁴¹. D'où la fermeté de Freud : sans la donnée réelle d'un quelque chose éprouvé précocement, qui a dépassé les capacités du moi inachevé de l'enfant, l'analyse de la névrose infantile de « L'Homme aux loups » n'est rien qu'un trait d'esprit en délire, *ein Wahnwitz*⁴².

Or ce que le « trait d'esprit en délire », qui est celui de Jung, ne voit pas, c'est que le réel est toujours en embuscade derrière le fantasme. Niant la virulence du désir infantile, il nie également le meurtre. Si l'inconscient pouvait être personnifié, écrit Jung, il aurait les traits d'un être humain collectif, au-delà du sexe, au-delà de la jeunesse et de la vieillesse, au-delà de la naissance et de la mort⁴³. À l'inverse, dès *Totem et tabou*, Freud place au premier plan l'enracinement dans le réel du désir sexuel, qu'il s'agisse du désir omnipotent du père, ou du désir vengeur des fils qui passent alliance pour le mettre à mort. Il ne nie donc pas que le mythe se nourrit de l'activité fantasmatique, pas plus qu'il ne nie l'existence de schèmes originaires qui seraient le maillage sous-jacent nécessaire à la « mise en place des impressions de la vie ». Mais cela ne doit en rien diminuer la valeur primordiale de l'expérience perçue, c'est-à-dire la matière d'un premier donné, qui fait l'objet de la déformation. Sans quoi, exempté de tout ancrage dans le vécu, dans l'*Erlebnis*, non seulement l'archétype est une entité en apesanteur, mais il condamne toute l'événementialité psychique à l'apesanteur.

Ce que Freud ne savait pas en 1914, mais dont il mesure l'ampleur en 1936, c'est précisément l'arrimage dans le réel que trouve l'archétype. *Wotan*⁴⁴, essai écrit à cette date, dit clairement ce que Jung vise avec la « fonction mythique originaire ». Il dit comment ce dieu de la tempête, archétype germain qui après un long sommeil s'est éveillé pour exercer son irrésistible influence inconsciente sur le peuple allemand, a trouvé en Hitler le « prophète » de ses tourbillons hurlants. « Incarnation de l'ouragan émotionnel qui rassemble le mouvement de masse », écrit Jung, le Führer est « le haut-parleur qui amplifie les murmures de l'âme allemande jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'oreille de l'inconscient des Allemands⁴⁵ ».

On voit alors surgir sans détour, sans dissimulation ni mensonge, le grandiose et terrifiant *pan de réel* où se nouent le langage et le donné de la vie, selon les nazis. La fiction symbolique de l'archétype, signant la défaite de la déformation, scelle le naufrage des formations de compromis dont participe la création mythique – ce qui laisse le champ pleinement libre à la répétition en acte, sans point de butée.

Arron Banks, l'un des financiers de la campagne en faveur du *Brexit*, donna cet excellent conseil : « La campagne du *Remain* (en Angleterre) a produit des faits, des faits... Et ça n'a tout simplement pas

40. Freud S. (1918), « À partir de l'histoire d'une névrose infantile », trad. J. Altounian, P. Cotet, *OCF-P XIII*, pp. 55 et 92.

41. Freud S., *Sur l'histoire du mouvement analytique*, Gallimard, 1986, pp. 119-120, ainsi que S. Freud – C. Jung, *Correspondance*, Gallimard, 1975, en particulier les lettres des 27 avril et 8, 14 et 23 mai 1912.

42. « À partir de l'histoire d'une névrose infantile », *OCF-P XIII*, p. 54.

43. Jung C. G. (1934), « Visages de l'âme contemporaine », *L'homme à la découverte de son âme*, traduit et adapté par R. Cahen, Payot, 1963, p. 40.

44. C. Jung C. G., « Wotan », *Neue Schweizer Rundschau*, mars 1936 ; repris dans *Zivilisation im Übergang, Gesammelte Werke*, vol. X, pp. 203-218

45. Interview de Jung du 1^{er} octobre 1938, cité par J.-L. Le Quellec, *Jung et les archétypes*, éd. Sciences Humaines, 2013, pp. 289-290.

marché. Vous devez vous connecter émotionnellement avec les gens ». Sans doute est-ce ce qui a convaincu Trump de confier à sa belle-fille, Lara, le management d'un site d'information télévisuel, nommé *Real News*. Méthode imparable dans la mesure où la libre circulation de l'information est garantie aux États-Unis par le premier amendement à la Constitution et que toute la gamme des affects permettent, par ailleurs, ces « opérations panique » qui s'accordent si bien avec le « droit à être en désaccord avec les faits » affirmé par Spicer. Mais face au tourbillon de l'émotion, quel pourrait être le plan de concrétude apte à arrêter la construction d'une réalité désolidarisée de la vérité ? Ou bien, dit autrement, quand le processus primaire semble être entré tout de go dans le champ de la parole politique, comment penser la part de « vérité historique » à l'œuvre dans cette activité hallucinatoire intense ? Ou bien encore, entre le fantasme et le dogme, de quelle manière la nouvelle horde des frères – celle qui parle couramment le *Fake news* – pourrait-elle achopper sur les données du monde ?

Indubitablement, on aimerait que cette nouvelle horde mente. On aimerait prendre appui sur son hypocrisie et se rassurer en tablant sur sa volonté de déformer les faits. On aimerait penser par exemple que c'est parce que « dans l'expérience récente ont surgi des impressions, des vécus si analogues au refoulé » qu'ils ont eu le pouvoir de réveiller ce refoulé (je viens de citer l'une des trois conditions grâce auxquelles l'aspiration du refoulé à pénétrer dans la conscience atteint son but, selon Freud dans *Moïse*). On aimerait se convaincre que, par-delà la confusion des sols, il y a malgré tout moyen de distinguer la terre externe et la terre interne. Cette distinction guidait encore Marc Bloch dans ses « Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre »⁴⁶, ou bien Adorno dans « La théorie freudienne et le modèle de la propagande fasciste » – où pourtant il insiste sur le recours aux émotions, pleurs ou colères publiques, destinées à compenser subjectivement le mode objectif du discours politique, à contrebalancer émotionnellement le sévère délaisement de classes éreintées par la modernisation.

Néanmoins, à l'époque, on parlait encore de « prophètes du mensonge »⁴⁷. Or, dans l'idiome actuel des *Fake news*, il semble que la vérité soit simplement devenue le jouet, le produit d'une mise en concurrence des informations sans que ni le mensonge ni l'épreuve de réalité n'entrent dans la partie. On se dira peut-être que cette mise en concurrence n'est pas si différente, quant à la procédure, de ce qu'un relativiste comme Toulmin préconisait⁴⁸. Selon celui-ci, les modèles scientifiques seraient légitimés en fonction des schémas culturels locaux et selon le principe de la concurrence. Ce critère « évolutionniste », tablant sur la compétition entre les pouvoirs explicatifs des modèles pour valider l'un d'eux, est affranchi de la concordance avec la réalité et exonéré de toute procédure de vérification – position que Toulmin appliquait très directement à Kohut : la sensibilité affective et l'introspection prônées par cet analyste étaient selon lui avantageusement débarrassées du leurre d'un possible surplomb de l'analyste sur la vérité.

La passe dans laquelle se trouve l'analyse est périlleuse. Entre le Charybde de son insoumission native à toute méthode de vérification et le Scylla de la menace d'un pur constructivisme mâtiné d'empathie, la psychanalyse est effectivement tenue au régime du vraisemblable. Mais, au sein de ce régime – celui de la construction à partir de fragments, de détails, de restes déformés –, elle dispose de procédés précaires pour aborder la confirmation de ses constructions « vraisemblables ». Certes, mieux loti que l'archéologue quand il s'agit de dégager les vestiges anciens, l'analyste, travaillant sur une matière vivante, peut compter sur la compulsion de répétition pour faire remonter dans l'actuel, l'actuel du transfert, ce qui se rapporte aux expériences infantiles refoulées.

46. Bloch M., « Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre », *Revue de synthèse historique*, t. 33, 1921 ; Adorno Th. W., « Antisémitisme et propagande fasciste », *Société : Intégration, Désintégration*, trad. P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, F. Nicodème, Payot, 2011, pp. 299-313, ainsi que « La théorie freudienne et le modèle de la propagande fasciste », *Le conflit des sociologies. Théorie critique et sciences sociales*, trad. P. Arnoux, J.-O. Bégot, J. Christ & alii, Payot, 2016, pp. 13-44.

47. Löwenthal L. et Guterman N. (1949), *Les Prophètes du mensonge. Étude sur l'agitation fasciste aux États-Unis*, trad. V. Platini et E. Martini, La Découverte, 2019.

48. Toulmin S., *Human Understanding : The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1972.

Reste qu'il ne peut obtenir confirmation qu'au moyen de modes indirects – lapsus, actes manqués, associations contenant quelque chose d'analogue au contenu de la construction – le « oui » pouvant n'être qu'« hypocrite », écrit Freud, selon la vieille méthode de défense qui permet au consentement de continuer à cacher la vérité non découverte. Quant au « non », il peut s'expliquer par l'incomplétude de la construction communiquée.

Il y a bien cette autre méthode qui parfois vole au secours de l'analyste : des souvenirs très vivaces, que les patients qualifient eux-mêmes d'« ultra-clairs », où ils retrouvent non pas la donnée de l'événement mais des détails voisins – des visages, des pièces, des objets de l'époque. Ces *ersatz* hallucinés du souvenir refoulé, qui thérapeutiquement ont le même effet qu'un souvenir retrouvé, écrit Freud, témoignent de ce que l'hallucination, ici comme dans les délires, est impulsée par le retour de quelque chose que l'enfant a vu ou entendu à une époque où il savait à peine parler. Que la déformation et les déplacements soient à l'œuvre dans ce genre de perception hallucinatoire vaut alors comme une promesse de la méthode. En débarrassant ces productions psychiques de leurs déformations, l'analyste et le patient ont quelque chance d'accéder au morceau de *vérité historique* qu'elles contiennent. Ce qui fait le cœur de la perlaboration. Or, comme l'écrit Pasche, « La compulsion de répétition [...] ne lâche pas facilement la proie du réel pour l'ombre des représentations ». Autrement dit, la portée de la construction de l'analyste ne dépend pas seulement des signes et du sens ; et l'affect n'y suffit pas, car précisément il n'est pas un référent. Or il faut du référent, cela même que l'*ersatz* halluciné du souvenir octroie : quelque chose de la matière, le « revêtement sensible » du passé, un lambeau de la surface de contact de la psychè avec la corporéité du monde⁴⁹. Seule la très patiente remise sur le métier des effets de la répétition permet d'atteindre cela, avec ses allers et retours transférentiels entre l'objet désiré qui devrait satisfaire et l'objet présent qui ne satisfait pas. Nous le savons : il faut à cela le temps long du travail psychique, grâce auquel fragment par fragment la réalité psychique tend à se désinsérer de la réalité du monde.

Mais la masse, parce qu'elle est masse, échappe à ce type de traitement. Certes, nous voyons comment les délires des hommes, « inaccessibles à la critique logique et contredisant la réalité », exercent un empire extraordinaire au-delà de l'individu. Pourtant l'accès à leur noyau de vérité n'est guère possible en l'absence des appuis individuels indispensables à la formation d'une conviction. Plus grave : la conviction elle-même, sous l'effet de l'exaltation subjective de la sincérité, peine à garder le fil de sa recherche d'exactitude, minée qu'elle est subrepticement par la proximité entre construction et constructivisme.

Sur cette ligne de crête, où la lutte contre l'indifférence à la vérité en appelle *de facto* à la vérification des faits réels, la psychanalyse a tôt fait d'être renvoyée à ses spéculations chimériques, si facilement assimilables aux allégations hors sol de la post-vérité. Où il apparaît que l'usage courant du *Fake news* exacerberait le rejet de la psychanalyse par contamination. La civilisation, finalement, n'est-ce pas l'hypocrisie ?

49. Pasche F., « Le passé recomposé », *Revue française de psychanalyse*, vol. XXXVIII 2/3, 1974, pp. 172-182 (ici p. 182), ainsi que « Réalités psychiques et réalité matérielle », *Nouvelle revue de psychanalyse, La Psychè*, n° 12, automne 1975, pp. 189-198.

Discussion de l'exposé de Laurence Kahn

Michel Gribinski

Je voudrais vous parler, chère Laurence, ou parler avec vous de la question de l'opinion, dans ses rapports à l'hypocrisie et à l'indifférence. Mais d'abord vous dire que c'est une grande chance pour nous tous que de vous voir, fois après fois, avancer dans un chemin commencé avec Vernant et devenu entièrement personnel avec *Le psychanalyste apathique*. La rectitude et la simplification (si je peux parler de simplification !) que la tension de votre propos impose à la pensée est tout à fait remarquable : je veux dire que vous ne laissez pas le choix, quand vous dénoncez l'hypocrisie et tous les mécanismes qui rendent l'individu et la civilisation indifférents à la vérité et, ce qui n'est pas la même chose, qui rendent la vérité indifférente. Nous sommes d'ailleurs toujours susceptibles d'entrer dans l'ère de l'indifférence mais sans doute plus encore ces temps-ci que la raison est malade. Cette indifférence fait même regretter l'ère du soupçon : avec la disponibilité du soupçon, il y avait au moins des aspérités où accrocher un argument. En effet le soupçon pathologique généralisé, la paranoïa, ne recouvre quand même jamais totalement le monde qu'il interprète. Il n'est jamais complètement comme la carte de géographie qui recouvre exactement le territoire qu'elle reproduit. Tandis que l'indifférence, elle, est une zone négative, une absence : tout peut entrer dans son plan.

Le soupçon – et c'est peut-être une voie de discussion – fait appel à la libido d'objet, – le président Schreber, après tout, est la femme de Dieu ; tandis que l'indifférence, me semble-t-il, est purement narcissique, comme, je crois, l'opinion (et là, j'ai une difficulté : je crois comprendre – à tort ? – que dans votre exposé comme chez Hannah Arendt, le mot « opinion » change de sens en cours de route, va d'une fonction de défense de la liberté de pensée à une fonction de défaite de cette liberté – le sous-entendu étant alors qu'une opinion n'est pas discutable. Et d'ailleurs, une opinion n'entre pas dans le mécanisme du jugement d'attribution. Elle ne s'avale ni ne se crache. Une opinion n'a d'autre répondant qu'elle-même. L'opinion, c'est l'image narcissique émotionnelle que nous nous renvoyons à nous-mêmes, comme une manière d'avoir toujours raison : c'est l'image que la foule renvoie au dictateur – en s'adressant à la foule, il s'adresse à sa propre opinion et voilà que sa propre opinion l'acclame. L'opinion est une jouissance de la foule (ou si vous préférez de la masse ou même du groupe), et c'est aussi une jouissance du moi.

L'écrivain Karl Kraus était un homme agité et discordant – en 1934, il glorifie Dollfuss qui a fait tirer sur les ouvriers, ce qui vaut à Kraus de perdre ses derniers amis : Canetti l'appelle le « Hitler des intellectuels » et Brecht écrit sur Kraus un poème terrible intitulé « Sur la chute rapide du brave ignorant » (ce pourrait être le titre de votre prochain livre) :

Il porta témoignage contre ceux qu'on avait fait taire

Condamna ceux qu'on avait condamnés à mort

Glorifia les assassins et chargea les assassinés.

[...]

Il démontra ainsi

[...]

Que le désir de proclamer le vrai est sans effet

Quand on ne sait pas ce qui est vrai.

On sait que, par la suite, Kraus s'oppose ouvertement au nazisme et accuse la presse d'en avoir préparé l'avènement *en appauvrissant la langue*. Ce n'est pas banal. *Appauvrir la langue, c'est faire le lit de l'opinion* – et c'est faire disparaître à l'avance les traces du crime à venir : la langue sera trop pauvre pour le dire. Et, vous vous souvenez également que, avant le soutien à Dollfuss, les lecteurs de la *Fackel* s'attendent en octobre 1933 à un pamphlet politique et que Kraus, en quelque sorte enfin rassemblé, Karl Kraus tel qu'en lui-même enfin, quitte le style habituel agité et grinçant, trop intelligent, de son journal, pour des vers sobres, dix vers dont les deux derniers sont : « Le mot passe / Puis il se révèle avoir été vain / Le mot s'est éteint lorsque ce temps s'est éveillé. » Pourquoi le mot est-il vain, pourquoi s'est-il éteint, sinon qu'il est pris entre deux langues, il y a *confusion des langues* entre la langue pulsionnelle de la pensée – c'est elle qui s'éteint ; et la langue mortifère narcissique de l'opinion, qui oppose à toute contradiction son indifférence victorieuse et son absorption en elle-même. À quoi bon opposer une *pensée* à l'*opinion*, puisque la pensée suppose un conflit pulsionnel, et que l'opinion en est la négation narcissique ?

En ce sens, je crois qu'il ne faudrait pas parler d'une hypocrisie de l'opinion. Est-ce que l'hypocrisie est une notion utilisable au-delà de ce que Freud en fait quand il parle des hypocrites de la civilisation, c'est-à-dire au-delà du champ psychologique dans lequel il déplace une notion morale ? La civilisation, vous le rappelez à la suite de Freud, « est construite sur l'hypocrisie qui consiste à vivre au-dessus de ses moyens, et elle devrait subir des changements en profondeur si les hommes se mettaient à vivre *conformément à la vérité psychologique*. » « Il y a en effet incomparablement plus d'hypocrites de la civilisation que d'hommes réellement civilisés » et continue Freud dans une phrase à double négation, que je rétablis positivement pour la clarté : *cette hypocrisie est indispensable au maintien de la civilisation*¹. La névrose qui est à la fois la cause et le résultat de la civilisation, la névrose est en ce sens le résultat d'une hypocrisie. Je me demande (et vous demande) si le danger n'est pas, là, de confondre l'hypocrisie psychologique, métaphorique (car ce que Freud appelle « psychologie » est en soi étranger à toute morale), avec laquelle Freud fait donc une sorte de trait d'esprit, une flèche interprétative – de confondre donc l'hypocrisie psychologique *et* l'hypocrisie morale, avec laquelle nous sommes tentés de porter un jugement négatif sur les malheureux menteurs *psychologiques* de la civilisation. Ce ne sont pas des méchantes personnes. Ils maintiennent une miette de civilisation, ces menteurs. Comme moi. Comme nous tous. Comme vous.

1. Phrase originale : « on peut même discuter la position selon laquelle une certaine part de cette hypocrisie n'est pas indispensable au maintien de la civilisation. »

Perspectives
Samedi 12 octobre 2019

Échange Serge Frisch – Évelyne Sechaud 12 octobre 2019¹

Claude Barazer : Merci à Évelyne Sechaud et à Serge Frisch d'avoir accepté le principe de ce dialogue matinal à propos des institutions psychanalytiques internationales. Évelyne Sechaud est membre titulaire de l'APF, comme chacun le sait. Elle fut Présidente de la Fédération européenne de psychanalyse de 2004 à 2008. Elle fut, je crois, à l'origine d'un groupe de recherche de la FEP, le *Working Party* avec Serge Frisch et Leopoldo Bleger, sur le thème de *La spécificité du traitement psychanalytique aujourd'hui*. Je dis ça parce que j'ai entendu beaucoup de bien à propos de ce groupe de recherche et j'ai constaté qu'il était en accès libre actuellement sur CAIRN et surtout le compte-rendu de ce groupe de recherche qui s'est déroulé en 2013 je crois, est sur le site de CAIRN. Serge Frisch est membre titulaire formateur de la Société belge de psychanalyse, il fut Président de cette Société de 2008 à 2012, puis Président de la FEP² de 2012 à 2016 et membre du *Board* de l'IPA³ depuis 2017 et plus récemment en 2019 il a été élu au Comité exécutif de l'IPA.

Nous attendons de ces deux collègues, qui sont de fins connaisseurs des réalités psychanalytiques classiques institutionnelles internationales, de nous transmettre une part de leur savoir et de leur expérience dans ce domaine. Entre APF et API il n'y a qu'une petite lettre de différence mais pour nous nombre d'entre nous, analystes en formation et membre, il y a tout un monde méconnu, voire complètement inconnu, alors même qu'en tant qu'analystes en formation inscrits à l'Institut de formation de l'APF ou en tant que membres de l'APF, nous sommes directement concernés par des réalités hors hexagone. L'origine de l'APF est étroitement et dramatiquement nouée à la question de l'appartenance ou pas de ses membres à l'IPA, nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur cette question ce matin. J'avoue que pendant longtemps j'ai moi-même rechigné à sortir de l'hexagone psychanalytique, je ne l'ai fait que récemment, un peu contraint et forcé et je me suis confronté à des réalités jamais très simples mais toujours instructives. À travers la référence commune à un vocabulaire et à une œuvre, celle de Freud, on découvre un monde d'une très grande diversité, diversité des langages théoriques et des pratiques mais contraintes de se formuler dans un unique vecteur linguistique, l'anglais, dans lequel chacun peut se sentir plus ou moins à l'aise à partager sa propre expérience et comprendre celle de l'étranger. Très grande diversité qui invite en permanence à

s'interroger sur l'existence d'un *common ground*. Diversités dans les modèles de formation, je rappelle que c'est sous la présidence de Daniel Widlöcher, qui fut Président de l'IPA de 2001 à 2005, que furent explicitement distingués trois modèles de formation, le modèle Eitingon, le modèle français et le modèle uruguayen. Diversité dans le statut social des psychanalystes, selon les pays, les conditions de la pratique. Diversité dans les positions éthiques à l'égard des transformations de la pratique sous l'influence de la réalité économique, des nouveautés technologiques et de l'implantation de la psychanalyse dans les nouvelles aires géographiques. Comme leur nom l'indique, il s'agit pour ces institutions d'associer (Association psychanalytique internationale) et de fédérer ces diversités à l'échelon à la fois individuel et collectif mais par quel moyen et dans quel but ? Vous avez la parole.

Évelyne Sechaud : Merci beaucoup Claude de nous avoir présentés, je dis tout de suite que cette rencontre entre Serge, vous et moi est une rencontre tout à fait informelle, nous n'avons pas écrit de texte, nous n'avons

1. Ce texte correspond à la transcription de l'enregistrement de cet échange.

2. FEP : Fédération européenne de psychanalyse.

3. IPA : International Psychoanalytical International ou API : Association psychanalytique internationale.

pas l'intention d'en écrire mais effectivement, l'idée est d'échanger sur les points qui nous paraissent importants des rencontres entre l'APF et les institutions internationales. Je vais commencer par un peu d'histoire, avant de demander à Serge de nous parler aussi de l'histoire de l'IPA. Je vais commencer par l'histoire de l'APF. Je pense que la plupart d'entre vous connaissent parfaitement ce que je vais dire mais simplement je voudrais en souligner trois aspects.

Premier aspect, c'est l'ambivalence de l'APF à l'égard des institutions internationales. C'est une ambivalence avec des hauts et des bas, je t'aime moi non plus où effectivement, par moments on se déteste, on se méprise par d'autres moments et notamment dans les débuts, on cherche beaucoup l'amour de l'autre. Ces débuts, je le rappelle, ça commence pour l'APF, avec la scission de 1953 et le motif de cette scission. Bien sûr il y a, comme toujours, des problèmes de personnes mais il y a quand même un enjeu qui est considérable, qui est au fond le fonctionnement de l'Institut de formation de la SPP, qui était dirigée à ce moment-là par Nacht et auquel Lacan s'est opposé avec beaucoup de vigueur. C'est donc à la suite de ces conflits que Lacan, avec quelques autres qui sont Juliette Favez, Françoise Dolto et Daniel Lagache, a décidé de démissionner de la SPP en créant la SFP, Société française de psychanalyse. À eux se sont joints à ce moment-là Wladimir Granoff, Serge Leclair, François Perrier et ils ont créé une revue dont vous pouvez encore trouver, en cherchant bien, des exemplaires, qui s'appelle *La psychanalyse* et qui a publié des textes extrêmement intéressants. Le problème c'est qu'en démissionnant de la SPP ils avaient quitté en même temps l'API. Cette société s'est donc trouvée tout à fait indépendante et un certain nombre de ses membres a souhaité très vivement rejoindre les rangs de l'API, être reconnu par l'API, ça a pris du temps, ça a pris 11 ans, avec bien entendu toutes les procédures à la fois administratives et de reconnaissance. Cette reconnaissance a été faite en juillet 1965 et l'APF a été admise à nouveau en tant que société composante de l'IPA.

Dans son discours de l'Assemblée générale de la même année, Lagache disait ceci, je cite : « Ce n'est pas seulement l'IPA qui a reconnu l'Association, c'est l'Association qui a reconnu l'IPA et conclu avec elle un pacte d'honneur. Son ambition est de devenir une des meilleures associations analytiques du monde, peut-être un jour la meilleure. » Fin de citation. Évidemment je pense que ça nous fait beaucoup sourire à l'heure actuelle d'entendre ça, parce que peut-être a-t-on perdu un peu de ces illusions. Ce que je voudrais souligner là, c'est la dimension des idéaux, qui était extrêmement importante à cette époque mais qui a continué et je pense que nos idéaux sont encore ce qui nous fait fonctionner à l'heure actuelle, à l'intérieur de l'APF, à l'intérieur de notre pratique analytique et à l'égard des groupes étrangers.

Je voudrais souligner un autre aspect qui me paraît aussi extrêmement important, qui est l'exigence éthique qui a éliminé Lacan, puisque comme vous le savez sans doute, la difficulté que nous avons eue à être reconnus par l'IPA était liée à la pratique de Lacan, notamment à cette pratique des séances à durée variable, qui étaient surtout des séances courtes. C'est donc sur cette dimension de l'éthique que nous avons eu des difficultés, je pense que nous y reviendrons car c'est une dimension tout à fait essentielle pour nous tous aujourd'hui encore. Cette dimension de l'éthique est liée à la technique analytique, c'est notre méthode, c'est la méthode analytique qui à la fois est garante de l'éthique mais nous pose des exigences éthiques. Je pense que ce serait important que l'on revienne là-dessus mais je ne vais pas en faire plus pour le moment. Donc nous sommes en 1965, l'APF a réintégré le giron de l'IPA mais l'IPA comment en est-elle arrivée là ? Comment est-elle née ? Et c'est ce que je vais demander à Serge tout de suite.

Serge Frisch : Merci beaucoup Claude, merci beaucoup Évelyne pour votre introduction. Évelyne situe tout de suite les départs au niveau institutionnel, je crois que c'est quelque chose qui va suivre notre discussion tout au long de la matinée. Je crois aussi, je ne suis pas membre de l'APF, que c'était même à ce moment-là, dans les années 60 que se situe la question de savoir si on vend son âme en devenant membre de l'IPA ou est-ce qu'on reste pur et dur. Je crois qu'il y avait quand même toutes ces discussions qui étaient ici en cours, je pense aussi, tel que je le vois de l'extérieur, par rapport à la SPP. Je pense qu'il y avait là aussi quelque chose qui devait se jouer et pas seulement par rapport à l'IPA mais certainement avec des interférences

multiples... l'APF est devenue membre de l'IPA en 1965, c'est-à-dire un an avant la création de la Fédération européenne de psychanalyse où l'APF a été dès le début hyper active, influente et très participante. Donc ça aussi je pense qu'on y reviendra plus tard.

Peut-être que la question est : qu'est-ce que cela signifie d'appartenir à une communauté psychanalytique internationale ? Et je crois que la réponse est différente si on est membre de cette communauté internationale ou si l'on n'en est pas membre. Si l'on n'en est pas membre, on y voit beaucoup d'aspects positifs, d'appartenir à une communauté, d'avoir une identité et surtout je dirais de sortir du marasme des analystes qui n'ont pas d'identité IPA, du grand groupe des psychothérapies et d'obtenir alors une reconnaissance internationale. Je crois que c'est vraiment très important et quand nous avons les premiers contacts avec les *Study Group*, c'est-à-dire ces jeunes sociétés qui veulent devenir membres de l'IPA et qui mettent 10 ans pour y arriver, je trouve qu'il y a un enthousiasme extraordinaire parmi ces jeunes sociétés, ces nouvelles sociétés pour devenir membres de l'IPA. Une fois qu'on est membre de l'IPA, ça bascule et on y voit beaucoup de critiques, ça devient une société ou une association très administrative, très rigide et on commence à critiquer peut-être aussi parce qu'on idéalise sa propre société.

L'IPA dans ce que je viens de vous dire, c'est aussi un phénomène anti-marginalité, on rejoint une communauté internationale et je crois que cette anti-marginalité est extrêmement importante. Une des critiques est : mais que recevons-nous de l'IPA ? Souvent les gens trouvent que l'on ne reçoit pas grand-chose. J'aimerais retourner la question : qu'est-ce que nous apportons individuellement à l'IPA ? Parce qu'il faut quand même se souvenir que nous payons chacun d'entre nous 330 € de cotisations par an à l'IPA, que nous avons donc un droit de parole à l'IPA. Comment l'utilisons-nous ? Même par rapport aux votes à l'IPA ça change un peu d'année en année, il y a environ seulement 30 % de nos membres qui votent pour l'IPA, donc il y a quand même une forme de désintérêt mais on continue à payer. Il y a donc là une difficulté qu'il s'agit de comprendre.

Par rapport à l'APF j'étais très intéressé de voir dans *Le présent de la psychanalyse*, votre nouvelle revue, si vous regardez la présentation, il est noté que c'est une revue de l'APF, membre de l'Association psychanalytique internationale, donc il y a dès le début cette référence à l'API, malgré toutes les critiques qu'on peut avoir. Si vous me le permettez, même si Évelyne et moi n'avons pas un texte écrit, nous avons pris tous les deux des notes et je voudrais simplement relire quelques éléments des notes que j'ai pu prendre par rapport aux origines de l'IPA.

Le premier congrès international a lieu en 1908 à Salzbourg et l'idée commence à germer à ce moment-là de créer une internationale. C'est décidé en 1909 et au congrès de Nuremberg en 1910, c'est Ferenczi, au nom de Freud, qui propose la création de l'IPA. L'idée est de maintenir l'unité théorique et pratique de la psychanalyse et de rassembler le mouvement psychanalytique dans une organisation et Freud dit, rigoureuse. Pour introduire sa proposition et construire en association internationale tous ceux qui pratiquent, comme il dit, scientifiquement la psychanalyse, Ferenczi parlera des premiers analystes comme menant une activité de guérilla, je me réfère ici au texte de Ferenczi présenté au congrès de Nuremberg. Il parle aussi du caractère inorganisé des analystes : « les analystes sont des exaltés sans organisation ni discipline et de ce fait ils ne pourront jamais s'imposer. L'absence, dit-il, de toute direction a favorisé la prolifération excessive de tendances individuelles aux dépens de l'intérêt commun des thèses centrales, entendons les thèses écrites et défendues par Freud. » La conclusion est donc très claire et simple, notre activité de psychanalyste bénéficierait plus qu'elle ne souffrirait d'une organisation. « Une telle association garantirait que ses membres appliquent effectivement la méthode psychanalytique selon Freud et non quelque méthode mijotée pour leur usage personnel, ce qui entraîne, dit-il, un choix rigoureux et prudent à l'admission des nouveaux membres et permettra de séparer le bon grain de l'ivraie et d'éliminer tous ceux qui ne se reconnaissent pas ouvertement et explicitement dans les thèses fondamentales de la psychanalyse », entendons toujours de Freud. Qu'est-ce que cela signifie ? Il dit très clairement ce qu'Évelyne a repris : respecter, l'éthique, garantir la formation des analystes et promouvoir le développement scientifique de la psychanalyse et de la clinique psychanalytique. Et j'ajouterais une

citation de Freud de cette période-là 1914, il dit : « un chef est nécessaire. » Et en parlant de l'IPA il continue : « Il faut un centre ayant le pouvoir de déclarer que toutes ces absurdités n'ont rien à voir avec l'analyse, elles ne sont pas de la psychanalyse. » On peut quand même comprendre que la fonction pour Freud de l'IPA est de poser des limites, ce qui est dans le cadre de la psychanalyse et ce qui ne l'est pas. Peut-être pouvons-nous garder ça en mémoire pour la discussion et voir comment l'IPA s'est développée entre-temps. Je crois que c'est en 1986 que l'IPA a accepté de s'ouvrir à toutes les théories analytiques, il y a quand même là une énorme bascule.

Pour résumer, Freud lie, à mon sens, éthique, théorie analytique, formation et institution et tout ça contre les mouvements centrifuges au sein de ses proches, puisque c'est déjà vers 1910-11-12 que les premières exclusions ont lieu. Contre la psychanalyse sauvage, le charlatanisme donc, une garantie de formation et d'éthique, contre les attaques externes du corps médical, de l'université. Tout ça a forgé une identité, a permis de mettre en place les modalités de la reproduction des analystes, de la formation et la reconnaissance sociale. Nous assistons très clairement à l'institutionnalisation et à la centralisation de la psychanalyse, dans une recherche de stabilité et de cohésion. Rappeler que c'est aussi à cette période-là que Freud écrit *Totem et tabou*. Alors si on le voit sous l'angle dont je vous parle, il est quand même question dans *Totem et tabou* de la nature du lien social. Quelle est la force et la nature qui assurent la cohésion et la reproduction de nos organisations sociales ? Peut-être qu'à ce moment-là Freud n'arrive pas encore à bien distinguer les enjeux et la nature du lien social de ceux du lien familial ? Je crois que c'est à cette période-là qu'il écrit son *Moïse*.

Quelque chose me semble important : c'est au moment où l'IPA est créée par Freud qu'il crée parallèlement un groupe secret, le groupe des sept avec les anneaux, etc. C'est quand même aussi un pouvoir patriarcal qui est délégué à ce groupe, pour maintenir l'héritage et éviter la dispersion. Il y a donc deux tendances qui sont là et ce n'est pas rien. Il existe aussi, à mon avis, une forme de violence chez les meurtriers de ce groupe, qui formaient le premier groupe de psychanalystes et la garde prétorienne de Freud. C'était d'une part, un extraordinaire instrument d'élimination et de contrôle de la pensée, et en même temps je pense que ça a permis la transmission de la psychanalyse. C'est sans doute grâce à la violence assassine de ce groupe que la psychanalyse a pu se développer et ne pas subir, dès ses origines, un affadissement certain. Que serait devenue la psychanalyse sans ce groupe et sans les premières éliminations ? Je pense que nous n'aurions pas la psychanalyse d'aujourd'hui.

Au niveau institutionnel ce qui me semble aussi intéressant, c'est que Freud, qui a inventé la psychanalyse, refuse d'être le premier président de l'IPA. C'est quand même intéressant ce qu'il se passe à ce niveau-là et ce que cela implique alors pour toute l'évolution de l'IPA.

Voilà, c'était un peu ce que je voulais vous dire par rapport à l'IPA, les premiers moments de l'IPA, la création et peut-être des éléments qui sont institutionnels et toujours présents. Comment sont-ils toujours présents de nos jours, c'est peut-être à réfléchir ensemble.

Évelyne Sechaud : Oui, je voudrais rebondir sur ce que tu viens de dire. Effectivement Freud n'a pas été le premier président. Le premier président a été Jung et pour Freud la nomination de Jung c'était pouvoir faire sortir la psychanalyse de l'enceinte juive, que la psychanalyse puisse se poursuivre, se répandre dans toutes les sphères intellectuelles et idéologiques et qu'elle ne soit donc pas liée trop étroitement au fait que Freud était juif. Ce que tu dis sur le chef aussi : bien entendu, on voit là toute la dimension de la psychologie collective, cette idée-là est sous-jacente. Je voulais en venir sur ce que j'ai évoqué tout à l'heure sur l'éthique, en ce sens que tant que Freud a été là, il s'est permis d'exclure. Soit d'exclure un certain nombre de membres, soit d'en rappeler à l'ordre, notamment Ferenczi, « arrête de faire la tendre mère » précisément et Jung bien sûr, qui avec l'affaire Sabina Spielrein s'est effectivement mis dans une position éthique tout à fait difficile. J'insiste là-dessus parce que nous sommes, à l'APF, dans une position très particulière, en ce sens que nous n'avons pas de code d'éthique. Nous avons refusé, malgré les injonctions extrêmement fortes de Sandler à une certaine époque, d'écrire un code d'éthique et peut-être sommes-nous la seule société à ne pas avoir de code

d'éthique. Mais nous avons le code d'éthique de l'IPA et en cas de besoin, ça a pu arriver, c'est rare fort heureusement, nous nous référons au code d'éthique de l'IPA et éventuellement d'ailleurs au comité d'éthique – il y en a aussi à l'IPA – qui peut être requis pour trancher ou pour enquêter sur des questions d'éthique. Ce sur quoi je voudrais insister, c'est ce que j'ai évoqué tout à l'heure déjà, c'est le fait que, dans la pratique analytique, éthique et technique vont ensemble et c'est la grande leçon qu'il y a à tirer de l'affaire de Jung avec Sabina Spielrein, en ce sens que Freud, au lieu de condamner l'attitude de Jung, le ramène à une position d'éthique. Et c'est à cette occasion, dans sa correspondance, que Freud prononce pour la première fois le terme de *contre-transfert*. C'est-à-dire qu'effectivement les questions d'éthique sont à comprendre et à entendre dans le sens du maniement du transfert et du contre-transfert, et les manques à l'éthique sont en réalité des abus de pouvoir de l'analyste qui ne contrôle pas, qui n'est pas conscient ou qui ne tient pas compte de ces dimensions contre-transférentielles.

La technique est aussi liée à quelque chose que nous avons beaucoup travaillé à l'APF, avec des mots différents, par exemple le mot *dédain* qui doit être la position de l'analyste, c'était la position de Michel Gribinski dans un texte paru dans *Documents & Débats*. Mais c'est aussi ce que dit Laurence Kahn dans ce livre très polémique *Le psychanalyste apathique*. Freud lui-même comparait le travail de l'analyste à celui du chirurgien, c'est-à-dire point de sentiment mais le respect d'une technique et d'une méthode. Et bien entendu, c'est quand même Jean Laplanche qui a aussi beaucoup parlé des refusements de l'analyste, c'est-à-dire refus de céder à un certain nombre de demandes de l'analysant.

Donc nous avons besoin de l'IPA, nous nous référons à l'IPA, nous nous appuyons sur l'IPA quand nous avons des problèmes d'éthique. Bien entendu, l'éthique n'est pas la déontologie. La déontologie est un ensemble de règles qui régit l'exercice d'une profession (il y a une déontologie médicale, juridique, etc.) alors que l'éthique est liée à une certaine idée que nous nous faisons de la psychanalyse et que nous mettons en œuvre à la fois dans les théories mais aussi dans une pratique et dans une formation ; car effectivement, autant la déontologie est liée à une profession, autant l'éthique s'éloigne de la dimension professionnelle et je pense qu'il y a là aussi quelque chose de tout à fait important qui nous éloigne peut-être de l'IPA. Je me souviens de discussions que nous avons eues, Serge et moi, autour de ces questions. Serge, tu me disais que le code d'éthique de l'IPA était en train de devenir un code de déontologie. En fait, je pense que c'est lié à la professionnalisation de la psychanalyse et nous sommes, peut-être, une des rares sociétés à ne pas accepter cette position-là. Bien entendu, tout se tient, notre système de formation est aussi voué à éviter la professionnalisation, nous aurons l'occasion d'en reparler.

Claude Barazer : Juste deux points. Il y a quelque chose de frappant dans l'histoire des institutions psychanalytiques, j'ai l'impression qu'entre les deux guerres, avant la seconde et après la première, il y a eu une série de dissidences, Adler, Stekel, Jung, etc. Dissidence n'est pas scission, les dissidents sont ceux qui rompent complètement avec les bases théoriques et les pratiques de Freud. Après la seconde guerre mondiale, j'ai l'impression, et tu l'as rappelé, que l'APF est née d'une série de scissions, il y a des scissions mais il n'y a plus de dissidence. C'est-à-dire que les scissions sont des séparations institutionnelles, mais sur une base commune : Freud. Et aujourd'hui, il y a de plus en plus de scissions. Il y a eu, sur un siècle, une évolution dans la vie des institutions qui est assez intéressante de ce point de vue, il y a quelque chose qui me semble devoir être approfondi.

Deuxième point, par rapport à ce que tu viens de dire sur la professionnalisation. Je ne suis pas sûr que nous soyons tous très clairs là-dessus, concernant ce qui est en jeu du point de vue critique dans ce concept de professionnalisation. Parce que c'est un métier, mais ce n'est pas une profession. Et je ne suis pas sûr que ce soit tout à fait évident pour chacun d'entre nous, car on a l'impression qu'il y a effectivement un enjeu majeur, quand on discute avec des analystes d'autres pays pour lesquels on a l'impression que la question de la professionnalisation ne pose aucun problème. Donc on sent bien que concrètement il y a une question mais

pour délimiter cette question du point de vue conceptuel ce n'est pas si évident que ça. Quelle est la différence entre un métier et une profession ?

Évelyne Sechaud : J'ai des choses à dire à ce sujet. On s'engage dans une profession, on fait des études, on dit qu'on va être médecin, on fait des études de médecine et bon an mal an, si on n'est pas trop bête, si on travaille bien, on arrive au bout et on devient médecin. On a la profession de médecin. La différence avec la psychanalyse est grande et à cet égard ce qu'il s'est passé en 1971 à l'APF, c'est-à-dire la suppression de la didactique par Jean Laplanche, puis par J.-B. Pontalis qui suivait comme Président, est absolument essentielle pour saisir pourquoi la psychanalyse n'est pas une profession. On ne s'engage pas dans la psychanalyse en se disant « je vais être un jour psychanalyste ». Cela fait peut-être partie des rêves qu'on peut avoir et qui sont bien sûr alimentés par les fantasmes, mais vous voyez à quel niveau je le place, au niveau du fantasme, c'est-à-dire de l'organisation psychique du sujet et non pas dans une organisation institutionnelle. Faire une analyse est une entreprise personnelle qui ne garantit en rien que l'on deviendra un jour psychanalyste. On deviendra psychanalyste peut-être, après un certain nombre d'étapes mais les étapes, qu'on-t-elles comme visée, comme enjeu ? C'est de savoir si ce candidat a effectivement fait une analyse dont il garde les traces et dont il saura se servir dans sa pratique analytique. On est loin d'un règlement administratif, d'un cursus universitaire qui, évidemment, est lié à la méthode Eitingon. C'est notre modèle de formation et il a une très grande cohérence. Bien sûr les idéaux sont là, tellement forts, mais ce qui est là dès le début c'est en effet la non-professionnalisation, c'est l'éthique ramenée à la méthode et qui fait que notre conception tout à fait radicale de la psychanalyse est sans doute différente. C'est peut-être une des choses qu'on a à apporter à l'IPA.

Serge Frisch : Quand je me place du côté de l'IPA, la question de la professionnalisation est une question qui est terminée : à l'IPA, c'est une profession. Quand je vous entends, et je suis assez proche de ce que vous dites, c'est un peu comme le dernier petit village gaulois qui résiste. C'est-à-dire qu'il y a deux façons de concevoir la formation, soit on la conçoit de façon universitaire, c'est un peu le modèle Eitingon et alors – je prends l'exemple de l'Allemagne – la formation se fait dans les institutions psychanalytiques. On reçoit le *Stampl* de l'état, on est analyste, c'est l'état qui vous reconnaît, vous avez une reconnaissance officielle. Donc à ce moment-là, on peut aller voir une banque pour un prêt étudiant comme quand on s'inscrit à l'université. Ça change quand même un tout petit peu le sens de la formation. Et maintenant, de plus en plus – je prends un extrême, l'Allemagne – ils sont occupés à vouloir que les étudiants qui sortent de l'université entrent tout de suite dans la formation universitaire. Donc à 23 ans, vous sortez de l'université de psycho ou à 25 ou 26 quand vous sortez de médecine et vous vous engagez tout de suite dans la formation universitaire analytique, c'est-à-dire que la formation...

Josef Ludin : Quand vous sortez de l'école, vous faites une formation de psychothérapie, directement, comme si vous faisiez des études de médecine. On fait maintenant des études de psychothérapie, même analytique, donc à 25 ans tout est fini.

Serge Frisch : C'est donc une profession reconnue. Je trouve que ce qu'Evelyne a décrit est beaucoup plus devenir analyste par compagnonnage, comme les anciens compagnons qui passaient d'un maître à l'autre, d'un pays à l'autre, parce qu'ils apprenaient aussi en allant en Italie des nouvelles techniques qu'ils ne connaissaient pas ici, en France ou en Allemagne, etc. Et je trouve que c'est cette notion-là, de voyage, qui est intéressante, plutôt que cette notion d'enseignement universitaire. C'est quelque chose qui n'est pas vraiment beaucoup débattu à l'IPA. Ça l'est peut-être un peu plus à la FEP, parce que le compagnonnage est plus une notion européenne, qu'au niveau IPA international. Et ce que nous avons à apporter, nous tous, individuellement, à l'IPA c'est peut-être, comme tu le disais Évelyne, quelque chose que nous pourrions réintroduire comme discussion. Ce que l'on voit là par rapport à ce que disait Freud : il faut un chef ou on aboutit à aujourd'hui, à une totale autonomie.

Évelyne Sechaud : Le Président de l'IPA n'est plus le chef, d'ailleurs c'est une femme.

Serge Frisch : Dommage que ce ne soit pas toi !

Pascale Totain : Je voulais intervenir là, au cours du débat, parce que cette année je suis allée pour la première fois à un congrès de l'IPA. J'y suis allée par intérêt personnel mais aussi en qualité de Secrétaire scientifique de l'APF. En tant que Secrétaire scientifique j'ai reçu un courrier du responsable des secrétaires scientifiques de l'IPA me disant qu'il y aurait une réunion de tous les secrétaires scientifiques des sociétés membres en pré-congrès et me demandant de rédiger un papier présentant l'activité scientifique à l'APF, comme à peu près une trentaine de mes collègues des différentes sociétés qui ont rédigé une page à une page et demi des différentes activités scientifiques à travers le monde. Nous avons donc eu une réunion d'une demi-journée de ces secrétaires scientifiques présentant leurs activités en petits groupes et aussi une intervention des grands secrétaires scientifiques ou en tout cas des personnes qui sont, dans l'organisation, des *Scientifics chairs* de l'IPA, comme Mark Solms par exemple, qui a fait une conférence au cours de cette réunion. Ce que je propose, c'est de vous résumer un peu, d'une part ce que j'avais proposé comme écrit, d'autre part comment cela a été reçu de mon point de vue et ce que j'en ai ressenti. Peut-être que ça servira de décalage de génération par rapport aux fondements de l'APF que j'avais en tête. Ce que j'avais rédigé à ce moment-là, en concertation avec le Conseil, insistait sur le fait qu'à travers l'ensemble des activités scientifiques à l'APF nous essayions de rester dans une démarche la plus analytique possible, peut-être déjà dans l'esprit de ce que vous dites sur le compagnonnage, c'est-à-dire que j'avais réinsisté sur la base de « l'extra-territorialité de l'analyse des candidats » qui oriente la politique scientifique de l'APF de différentes façons. Ce que j'avais souligné d'abord, c'est que nous étions très attentifs au fait que l'inconscient était à la fois l'objet de notre étude et le moteur de notre curiosité scientifiques, etc., ce qui me paraît, moi, un truisme mais je me suis rendu compte que ce n'était pas du tout comme ça que mes collègues percevaient la recherche scientifique. Ce que j'avais souligné dans la présentation c'était que, du fait de cette extra-territorialité, les analystes en formation venaient de tous horizons, ce qui je crois est très difficile à comprendre pour les membres de l'IPA. De ce fait, la formation et l'ensemble des activités de l'APF ont le souci de créer un certain sentiment d'identité, d'appartenance à l'APF, ce qui ne va pas de soi puisqu'on n'a pas forcément un analyste de l'APF, etc. J'avais aussi insisté sur la place très importante de l'histoire de la création de l'APF, à partir de différentes scissions et de l'importance d'une position où l'on n'avait officiellement pas de maîtres et que la position de la théorie et de la transmission scientifique avait une espèce d'équivalence de position magistrale, c'est-à-dire l'importance des idéaux, y compris dans nos activités scientifiques et qu'il fallait que l'on fasse avec ces idéaux. Je ne suis pas sûre que ce soit une position à défendre comme une idéologie, parce qu'elle est quand même source de beaucoup de difficultés. Je voulais aussi souligner le fait que la formation et l'activité scientifique étaient vécues à l'APF comme une activité analytique à part entière et pas comme une activité universitaire ou de formation. Pour résumer, dans cette réunion ce qui a été souligné par les autres analystes qui présentaient leurs activités scientifiques et particulièrement par Mark Solms, c'était au fond, ce que j'en ai retenu, que l'analyse n'était plus ce qui était le plus important. Ce qui était le plus important, en tant qu'activité scientifique, c'étaient les activités qui étudient la science de l'esprit dans le sens de *mind* – je ne sais pas si *esprit* est la bonne traduction – c'était l'étude de l'esprit qui était fondamentale. Ce qui devenait fondamental, c'était de rester en dialogue avec toutes les autres sciences qui ont pour objet d'étudier le fonctionnement de l'esprit : les neurosciences, la psychiatrie, les sciences cognitives, la philosophie, la psychogénétique, etc. Ce qui était notre spécificité au milieu de toute cette science, était que nous avions une approche subjective et que nous défendions la position subjective de notre approche scientifique. Mais l'insistance était quand même vraiment sur l'ouverture de la psychanalyse à tous les non psychanalystes et particulièrement dans l'esprit de la recherche scientifique, que nous puissions proposer notre activité à des études scientifiques faites par des non psychanalystes car comme nous n'avions pas les capacités numériques de pouvoir faire des publications scientifiques en disant « voilà j'ai interrogé 600 personnes... » Encore qu'il y a des nuances, parce que dans les très grosses sociétés, comme la société italienne par exemple, ils avaient fait des études numériques, puisqu'ils sont 1 000 je crois dans l'association, ils avaient fait une enquête sur l'ensemble des psychanalystes et ils avaient environ 288 réponses, ça avait une validité scientifique pour les autres sciences. Mais les positions, notamment celles de Solms,

étaient de proposer les recherches scientifiques à des universitaires qui puissent étudier nos modes de fonctionnement de façon quantitative pour qu'on ait une validité aux yeux des autres sciences. Une de nos spécificités à défendre était la fréquence des séances, qui est une discussion qui revient extrêmement souvent dans les débats de l'IPA. Vous avez tous entendu parler des modifications du modèle d'Eitington l'année dernière, avec une diminution éventuelle du nombre de séances, c'est ce qui était dominant dans les discussions cet été à Londres. Dans les discussions en petits groupes par langues, notamment un groupe francophone, ce qui ressortait, y compris chez les gens qui sont, pour certains, selon le modèle français, pour d'autre non – parce que dans ce groupe francophone il y avait des Italiens, des Espagnols, etc. – c'était en gros que nous n'avions plus de demandes de psychanalyses, nous n'avions plus que des demandes de psychothérapies ; ce qui à la fois m'a paru assez inquiétant mais surtout m'a laissée perplexe par rapport à ce que disait Serge, c'est-à-dire que l'IPA avait pour fonction de pouvoir protéger quelque chose de psychanalytique par rapport à d'autres sortes de thérapies, qui seraient non analytiques et surtout qui seraient des thérapies. Ça c'est vraiment un gros problème parce qu'on a l'impression d'avoir perdu cet esprit-là, de la création.

Serge Frisch : Pascale parlait de Solms, qui est responsable des recherches à l'IPA. C'est un neuroscientifique, donc ce qui l'intéresse ce sont les neurosciences, très clairement, la psychanalyse telle que nous la connaissons, nos références analytiques, ne sont certainement pas les siennes. Ça montre aussi toute l'importance de qui est Président de l'IPA, parce que c'est lui qui désigne ces responsables de recherche et le responsable de recherches soutient des projets de recherches et pas d'autres. Il y a eu ces dernières années environ 450 projets de recherches qui ont été sponsorisés par l'IPA avec de petites ou de grosses sommes. Donc ce n'est pas innocent, qui préside l'IPA et sa philosophie par rapport à ces conceptions de la psychanalyse en tant que telle. C'est un vieux débat, je crois qu'Évelyne saura mieux vous en parler que moi. C'est quelque chose qui est apparu très fortement au début des années 2000, quand Évelyne était Vice-présidente de la FEP, par rapport à la scientificité de la psychanalyse : comment quantifier la psychanalyse, comment quantifier les interventions en analyse, quelles sont les bonnes et les mauvaises interventions, il fallait donc apprendre à faire les bonnes interventions en psychanalyse. Évelyne peut certainement bien en parler et je pense que si Évelyne n'avait pas été là, nous serions, au niveau de la FEP, très clairement entrés dans cette orientation-là. Je ne sais pas si vous le savez mais Évelyne, en tant que Vice-présidente, a mis un stop à ce moment-là et c'est grâce à elle que cela s'est arrêté. C'est très important de le dire et ça montre aussi l'importance de votre engagement, de notre engagement à tous dans ces institutions, puisque quand on y est, on a quelque chose à dire, on peut orienter des choses. Si on est à l'extérieur on n'oriente rien du tout évidemment.

Évelyne Sechaud : Oui je pense qu'on peut faire des choses. Effectivement comme tu le rappelles Serge c'était au moment où j'étais Vice-présidente et David Tuckett Président de la FEP. Il avait conçu ces méthodes auxquelles je me suis beaucoup opposée, ce qui n'a pas empêché que cela continue. Mais lorsque j'ai été Présidente après lui, j'ai pu proposer des groupes de recherches qui s'intitulaient *Spécificités de la méthode psychanalytique aujourd'hui* car il s'agissait non pas de recherche quantitative mais d'une recherche utilisant la méthode analytique, la seule méthode que nous ayons, qui est l'association libre et ce qu'on en fait. Ce que dit Serge de l'importance de qui préside ces institutions internationales est vrai. J'ai beaucoup regretté qu'aux dernières élections de l'IPA Howard Levine, qui était un des deux candidats, n'ait pas été élu, parce que c'était à mon avis le seul qui avait une position véritablement analytique. Je connais mal la personne qui a été élue donc je n'en dirai pas plus. C'est pour dire qu'en tant que membres vous avez le pouvoir de voter et je trouve que c'est absolument terrible de se rendre compte que pour les élections du Président de l'IPA le taux de participation...

Serge Frisch : Théoriquement est toujours autour de 27 %, cette année pour la présidence de l'IPA qui était en jeu, je crois qu'il y avait 33 %.

Évelyne Sechaud : Donc en général, je parlais de l'ambivalence pour commencer, quand nous recevons les papiers et les indications de voter, on met ça tout à fait de côté et on s'en fiche éperdument. C'est vraiment

dommage, parce que quand on a la possibilité de voter, quand on a ce droit-là il faut l'exercer. Les conséquences sont énormes parce que c'est toute la politique au niveau de l'IPA concernant le devenir de la psychanalyse qui est en jeu et l'idée c'est que plus on est nombreux, mieux cela vaut.

Serge Frisch : Oui ça c'est un tout autre sujet qui est vraiment très intéressant : le nombre fait la force, ce n'est pas la qualité qui fait la force et là il y a quand même matière à réfléchir. On pourrait passer à ce qu'il s'est passé à Buenos Aires, où le modèle Eitingon a été changé. Suite à un vote le modèle Eitingon, qui était une formation de 4 ou 5 séances par semaine, est passé de 3 à 5. Il y avait deux arguments en faveur de cette diminution, le premier était le suivant : les Français font la même chose et ils n'ont que trois séances, soit un argument exclusivement comptable qui ne tenait pas compte du contenu de la formation. Et le deuxième argument était : il faut s'adapter à la réalité, la réalité étant que dans un certain nombre de pays l'Eitingon n'est plus basé sur 4 ou 5 séances mais sur 3, peut-être 2, peut-être une je ne sais. C'est un drôle d'argument que de dire qu'il faut s'adapter à la réalité parce qu'actuellement en Amérique latine, avec les crises économiques dramatiques et l'inflation à deux chiffres, les gens n'ont pas les moyens de payer des séances 4-5 fois par semaine. Alors faut-il s'adapter là à la réalité, faire une séance par semaine et accepter cela comme modèle de formation à l'IPA ou est-ce que l'on garde un idéal comme tu le disais, qui est quand même une haute fréquence. Une des plus grosses sociétés du monde en Argentine met : « psychanalyse de formation à haute fréquence » mais sans définir la haute fréquence qui reste ouverte à interprétation. Si dans nos pays nous étions dans les conditions économiques telles qu'elles sont en Argentine, au Brésil, etc., nous réfléchirions différemment mais cela n'empêche pas que l'IPA puisse maintenir ses critères. Pourquoi faudrait-il diminuer les critères ? Donc ce vote démocratique s'est fait à Buenos Aires à une très, très large majorité : 17 étaient en faveur du changement et 4 étaient contre. Les 4 contre étaient européens, 2 européens étaient pour et le 7^e européen qui n'est pas venu au vote, était celui qui représentait le modèle français au *Board* de l'IPA. Moi je n'ai été élu au *Board* qu'à la réunion suivante et ce qui m'avait frappé c'était le manque de curiosité de nos collègues Nord-américains et Latino-américains de savoir pourquoi l'Europe était plus réticente. Ils ne comprenaient pas et n'avaient aucune volonté de comprendre.

En Europe nous avons énormément de psychothérapeutes qui sont formés à trois séances d'analyse par semaine, ce qui n'existe pas aux États-Unis. Ces psychothérapeutes maintenant, pourraient demander à devenir membres de l'IPA. Nous avons par exemple en Allemagne 3 500 ou 2 500 analystes qui ne sont pas membres de l'IPA mais qui sont analystes et qui ont été formés à trois séances d'analyse par semaine, ils pourraient demander du jour au lendemain à être admis à l'IPA. Il y a actuellement un groupe de 400 analystes à Munich qui demandent à devenir membres de l'IPA, nous pourrions avoir très rapidement 400 membres Allemands en plus.

Claude Barazer : C'est important de dire qu'autour de cette question des 3 ou 4 séances ce ne sont pas que des enjeux au niveau de la pratique.

Serge Frisch : Non je les connais bien, ce sont de très bons psychothérapeutes, très dans le concret, dans l'actualité. Pourquoi pas ? Il faut des psychothérapeutes qui travaillent comme ça pour certains patients. Mais qu'est-ce que ça impliquerait pour nous en Europe, pour l'IPA ? Je viens d'apprendre, par exemple, qu'au Japon il y a 30 membres de la société psychanalytique qui appartiennent à l'IPA mais qu'il y a une autre société de 3 000 membres qui pourraient penser à vouloir rejoindre l'IPA. Ce sont quand même des questions à se poser. Quelle IPA voulons-nous ? Et quel est le contenu de la définition de la psychanalyse ? Est-ce que le nombre fait la force ou bien produit-il une dissolution absolue et totale jusqu'à rendre la psychanalyse méconnaissable ? Je crois que ce sont des questions que nous pouvons aborder dans les débats auxquels nous participons en y apportant une réflexion analytique. De nombreux membres de l'APF ont été dans les comités de l'IPA : il y a eu Daniel Widlöcher qui a été Président, il a aussi été Président de la FEP, Évelyne a été Présidente de la FEP, il y a aussi deux ou trois membres de l'APF qui ont été Secrétaire généraux comme Leopoldo Bleger mais aussi Daniel Widlöcher et J.-B. Pontalis. Je pense aussi que Victor Smirnoff a été

responsable du *Bulletin de la FEP*. Il y a donc toujours eu des membres de votre Association très impliqués et je trouve que c'est très important. Ce qu'on a vu avec Leopoldo Bleger, c'était que lorsqu'il amenait des questions vraiment théoriques sur ce qu'est la base de la psychanalyse, tout à coup les oreilles se dressaient et ils étaient réellement intéressés. Leopoldo a pu introduire des colloques sur la psychanalyse, je pense par exemple au colloque *La psychanalyse en l'an 2025*. Nous avons deux ou trois orateurs qui étaient membres de l'APF pour la première plénière de la FEP qui prenait pour point de départ la question : Qu'est-ce que la psychanalyse freudienne ? Après nous avons vu d'autres choses qui relevaient davantage d'une psychanalyse *Paris Match*. C'est toujours intéressant de lire *Paris Match* mais c'est autre chose. Et je crois que lorsqu'on a des fonctions, on peut faire passer quelque chose. C'est un appel à chacun d'entre vous à s'engager pour que l'on arrive au moins à amener une réflexion.

Claude Barazer : Par rapport à ce débat j'ai été très troublé de découvrir qu'il y a eu ce débat sur les 3 séances à Bruxelles, où j'étais. Apparemment le débat sur le nombre de séances hebdomadaires serait un débat psychanalytique. Par exemple l'argument était : vous avec trois séances vous êtes au niveau de l'Œdipe alors qu'il faut 4 ou 5 séances pour qu'on arrive à faire quelque chose qui sont les fondements pré-génitaux, les angoisses archaïques, etc. Après tout un argument psychanalytique d'un coup on dit : « non, la question des 3 ou 4 séances que tu viens d'aborder comporte aussi des enjeux économiques ». Comment discuter sur ces deux plans qui sont radicalement hétérogènes ? Parfois on a l'impression qu'il peut y avoir un grand malentendu, on discute psychanalyse et en fait l'enjeu c'est le nombre de psychothérapeutes Allemands qui peuvent brusquement réclamer leur admission à l'IPA parce qu'ils ont été formés à 3 séances. C'est-à-dire qu'il y a des enjeux tout à fait hétérogènes et parfois l'hétérogénéité n'est pas reconnue comme telle. C'est comme si c'était un enjeu purement psychanalytique.

Serge Frisch : Tu parles de psychothérapeutes Allemands, pour nous peut-être mais pour eux ce sont des analystes reconnus comme tels en Allemagne et il faut tenir compte de leur définition. Si tout à coup il y avait 2 000 analystes Allemands en plus, analystes que tu appelles psychothérapeutes, qu'est-ce que cela changerait au niveau européen ? Nous sommes 6 000 analystes IPA en Europe, soit la moitié du nombre des analystes de l'IPA, 48 % en tout, qui paient 52 % des cotisations à l'IPA. Alors avec 2 000 psychothérapeutes Allemands en plus, nous serions 8 000, c'est-à-dire que le contingent allemand représenterait presque 50 % des analystes européens, à la FEP, à l'IPA, etc., ce n'est pas sans conséquence.

Josef Ludin : C'est pour cela que je suis un peu sceptique par rapport à ce que vous disiez tous les deux sur le fait d'aller voter et à votre idéalisme de la démocratie. Moi je ne crains pas tellement le *leadership* de l'IPA, je crains la masse de l'IPA, il y a de plus en plus une masse à l'IPA, alors aller voter...

Évelyne Sechaud : Ce qui est intéressant c'est comment nous glissons progressivement vers une dimension économique et politique dans ce glissement qu'est devenue la psychanalyse. Parce que quand on voit ce nombre impressionnant, Josef je comprends très bien ta réaction et je la partage tout à fait : qu'est devenue la dimension doctrinale de la psychanalyse ? Nous avons vu la multiplicité des positions théoriques, nous voyons aussi la multiplicité des positions cliniques, c'est-à-dire que cela reste analytique tant qu'on peut avoir une discussion telle que, vous travaillez sur l'Œdipe, nous, nous travaillons sur les dimensions archaïques... mais je ne pense pas que tous les gens de l'IPA parlent comme ça, loin s'en faut. Ça rappelle les bons jours des rencontres anglo-françaises auxquelles j'ai participé naguère et qui étaient passionnantes, bien que les Anglais étaient pour l'essentiel kleinien, annafreudien un peu et encore moins des gens du troisième groupe mais les échanges restaient à un niveau analytique. Bien sûr les uns se référaient à Melanie Klein, d'autres à Freud et quel Freud, etc., mais on était dans l'analyse.

Quand on voit l'évolution théorique, scientifique à l'IPA, là ça devient beaucoup plus inquiétant. Le dernier livre de Laurence Kahn que j'ai déjà cité tout à l'heure et que je vous incite à lire, montre précisément ce que devient la psychanalyse, effectivement nous disons ce sont des psychothérapies, nous faisons tous des psychothérapies mais que mettons-nous là-dedans ? Les Schibboleths de la psychanalyse, il n'y en a pas beaucoup,

l'inconscient, le transfert, le refoulement, ce sont des notions qui disparaissent dans cette psychanalyse internationale.

Philippe Valon : Je voulais dire qu'effectivement il y a des divergences théoriques et il y a aussi quelque chose qui est passé dans la théorie qui peut être soumis à divergences et qui à mon avis ne devrait pas, c'est la question de la méthode. Le motif que tu as précisément créé Évelyne, sur la spécificité du traitement psychanalytique au centre de la méthode, l'association au niveau de l'écoute flottante, qui fait justement partie de la méthode, a tendance à basculer du côté de la théorie. Je suis allé au congrès de la Société canadienne à Vancouver au mois de mai et une des questions était : l'écoute flottante est-elle encore pertinente de nos jours ? Ce qui revient à la faire passer du côté de la théorie. Et le fait de réaffirmer – de façon peut-être trop virulente, parce que je me suis fait un ennemi Américain définitif – que ça ne faisait pas partie de la théorie, que c'était la méthode et que ça nous ne pouvions pas le changer si on voulait rester psychanalyste, a été plutôt bien perçu d'un certain nombre de Canadiens, même anglophones, qui sont un peu frottés de psychanalyse européenne. Mais côté américains et il y avait beaucoup d'Américains à Vancouver, cela a été perçu comme une sorte de *old régime* : « vous restez sur des trucs anciens qui n'ont plus cours de nos jours, vous êtes vraiment de la vieille Europe ». Et je trouve que c'est un danger de faire passer dans la théorie des éléments qui n'en font pas vraiment partie.

Évelyne Sechaud : C'est très juste.

Catherine Chabert : Je voudrais intervenir sur ce que vient de dire Philippe. Ce que j'ai pensé dès le début quand tu as évoqué Évelyne la question de l'éthique en référence à l'IPA, c'est qu'effectivement l'éthique concernait la méthode et la technique mais que, tout de même, la théorie et la méthode sont extrêmement précisément liées l'une à l'autre, c'est-à-dire que quand tu as évoqué les deux grands rejets de Freud, concernant justement l'éthique, il y avait évidemment Jung du côté de la transgression sexuelle mais il y avait également Ferenczi du côté du « tu es ma mère », alors peut-être que pendant un certain temps en Europe nous étions pris entre ceux qui défendent toujours la psycho-sexualité, (je tiens à psycho, je trouve qu'il y a aujourd'hui une confusion entre psycho-sexualité et sexualité, au fond il y aurait une libération sexuelle où il n'y aurait plus de psycho-sexualité, plus de conflits de ce côté-là puisqu'en France nous sommes libres) et par ailleurs ce qui relèverait éventuellement de l'archaïque mais l'archaïque c'est presque un terme noble, puisqu'il s'agit quand même d'un manque à l'origine. Il me semble quand même qu'il y a bien sûr des points de vue très différents tout à fait respectables mais à partir du moment où ça infléchit considérablement la méthode alors on ne peut plus distinguer la théorie et la méthode. Si effectivement on est du côté de la prise en charge de la détresse, de l'insuffisance, qui renverraient à une insuffisance du maternel, etc. la voie est ouverte à ce moment-là, malheureusement du côté de la psychothérapie. C'est ce que démontre d'ailleurs Laurence dans ses deux livres : on est trop souvent pris dans un modèle réparateur et de ce côté-là en effet, je ne crois pas que l'on puisse séparer la théorie et la méthode. Il y a d'autres questions sur lesquelles nous reviendrons tout à l'heure, pour moi c'est très lié aussi à la question de la professionnalisation.

Évelyne Sechaud : Bien sûr tout se tient.

Catherine Chabert : Je trouve cela formidable cette matinée parce que l'on voit bien comment tout s'emboîte et que simplement à partir de la présentation de l'IPA à l'APF, on s'aperçoit à quel point il y a des articulations qui vont bien au-delà des positions que l'on peut avoir à l'APF... C'est quand même assez amusant ce qui me vient associativement : l'histoire de l'absence du code d'éthique à l'APF, je le savais sans le savoir, je sais que l'on n'a pas un Comité, qu'on ne se réunit pas et que c'est le Collège des Titulaires qui décide et c'est quand même très intéressant de voir qu'une des seules sociétés de psychanalyse qui n'a pas de code éthique est quand même une des sociétés dans laquelle la fidélité au standard de la psychanalyse reste extrêmement vive. C'est-à-dire qu'encore une fois nous défendons une base de la psychanalyse, la psycho-sexualité dans laquelle d'ailleurs on s'engage dès les tout débuts, à partir du moment où on est engagé sexuellement, on n'est pris dans la psycho-sexualité. Je trouvais cela assez amusant que nous n'ayons pas de code à nous, que l'on

se réfère au code de l'IPA et qu'en même temps l'on défende cette base-là de la psychanalyse avec effectivement la question du refusé que tu évoquais tout à l'heure qui est celui de la frustration, pour moi qui ne suis pas germaniste.

Évelyne Sechaud : Quand ça devient frustration, on bascule du côté du réel, la réalité de la frustration c'est comme la réalité du traumatisme.

Claude Barazer : C'est un autre débat.

Philippe Valon : Je suis d'accord avec toi que l'on ne peut pas véritablement séparer la théorie de la méthode, tu viens d'expliquer pourquoi, c'est-à-dire qu'avec un certain nombre de changements théoriques, on peut décider de modifier la méthode. C'est ce qu'il se passe et que dénonce Laurence. Sous prétexte de l'archaïque, on va changer la méthode pour faire de la psychanalyse de l'archaïque. Justement il me semble qu'il y a là quelque chose d'assez dangereux, dans le sens où si l'on modifie la méthode on sort de la psychanalyse, on fait des choses qui peuvent être très bien mais on fait autre chose. La théorie n'a pas pour objet de changer la méthode et c'est en ce sens-là que je disais que la méthode ne fait pas partie de la théorie.

Claude Barazer : C'est ce que je disais tout à l'heure sur la dissidence.

Philippe Valon : Je ne sais pas si c'est une dissidence mais c'est une sortie.

Claude Barazer : Dissocier la méthode de la théorie.

Philippe Valon : La dissidence me semble parfois être du côté théorique mais vraiment si on change la méthode on fait autre chose, pourquoi pas mais il faut savoir qu'on fait autre chose.

Claude Barazer : C'est la distinction méthode/théorie qui est problématique.

Philippe Valon : Je voulais aussi parler du dernier rapport de l'IPA sur la confidentialité. Le mot association professionnelle est explicitement écrit dans ce rapport, qui précise que l'IPA en tant qu'association professionnelle s'arroge le droit de « légiférer sur la question de la confidentialité » ce qui augure de la question de comment on doit faire des communications écrites ou orales dans un certain nombre d'enceintes : d'une certaine manière, si on adopte ce rapport qui n'est pas encore un code, en tant que membres de l'IPA on ne peut plus publier du tout.

Serge Frisch : On ne peut plus travailler.

Philippe Valon : Ou bien alors il faut demander l'avis à nos patients, ce qui pose des problèmes extrêmement complexes, que ce soient des patients actuels ou anciens. C'est très intéressant justement cette question de la profession.

François Villa : Ce qui me frappe c'est qu'à l'IPA il y a beaucoup de courants qui ne comprennent pas comment la théorie et la méthode analytique, nées de l'expérience et de la démonstration par Freud, ont permis dès le départ d'aborder les phénomènes propres à l'analyse que les méthodes précédentes n'abordaient pas. Cela nous ramène aux premiers textes de Freud – tous les textes de *L'Esquisse*, les textes pré-analytiques. C'est très étonnant parce que ce que l'on appelle progrès aujourd'hui au niveau international, c'est presque un retour avant les grandes fondations de la psychanalyse. Solms, c'est extraordinaire ce qu'il a dit, c'est un homme d'une intelligence redoutable, il est intéressant à lire, méthodologiquement et théoriquement c'est extrêmement intéressant. Tout à coup me revient là – peut-être parce que j'avais présente à l'esprit la correspondance Freud-Bleuler avec toute la question de la fondation de l'IPA, les dangers qu'y voit Bleuler, les réponses de Freud – comment s'est finalement joué le passage de l'Association internationale comme garant scientifique à garant professionnel. J'ai essayé de retrouver la mémoire que je pouvais avoir de l'histoire de la communauté et je n'arrivais pas à me repérer, il doit bien y avoir un moment, qui est un moment tournant. Est-ce qu'il est lié aux conséquences avec les États-Unis ? Que s'est-il passé qui fasse que tout à coup la préoccupation des analystes n'a plus été la passion de la chose analytique mais comment peut-on être protégé et comment peut-on garder une place dans la société ?...

Claude Barazer : Protégé et reconnu.

François Villa : Oui. Le rapport passionnel à l'analyse que vous rappeliez tous les deux c'est les exaltés inorganisés et indisciplinés. A quel moment la passion engagée par la chose analytique (qui était souvent au faite de l'histoire de l'APF) a-t-elle disparu ? Y a-t-il moyen d'analyser, de repérer ça ? et quel seuil de réversibilité y a-t-il ? parce que Serge quand tu demandes d'aller voter et d'être dans les instances, il faut encore penser qu'il y ait un seuil de réversibilité, c'est ça la question. L'IPA aujourd'hui peut-elle être pensée vraiment. Ce qui ne veut pas dire pour autant l'accepter ou pas, je ne sais pas. Peut-on attendre que l'IPA défende la méthode analytique et la théorie analytique telle qu'elles nous importent ? J'ai l'impression que de ce côté-là la partie est perdue.

Claude Barazer : Il faudra à un moment que dans la discussion vous nous précisiez la différence entre la FEP et l'IPA, c'est très concret mais c'est important.

Serge Frisch : François par rapport à tes questions, je ne sais pas quand il y a eu la bascule mais je crois que depuis le début, l'influence de l'Amérique du Nord a été déterminante : l'analyse profane, la formation, etc. Il y a quand même eu, avant la guerre, des Américains qui menaçaient de quitter l'IPA si l'IPA ne se pliait pas à leurs arguments tels que l'analyse profane n'existe pas, ce n'est que pour les médecins, il n'y a qu'une seule société en Amérique du Nord pas plusieurs, etc. Donc là, il y a eu une influence déterminante sur l'IPA. Je crois que cela a été accepté en 49, après-guerre, sous prétexte qu'il y avait eu une lettre de Eitingon qui leur promettait leur indépendance totale au sein de l'IPA. Cette lettre n'a apparemment jamais existé, c'est un leurre mais qui est quand même toujours cité comme une réalité. Nous devons tous payer une cotisation à l'IPA, les Américains eux ont le choix de payer ou de ne pas payer, d'être membres ou pas, ce qui fait que plus vous vous éloignez de l'IPA, je pense, plus vous vous éloignez de Freud. Il y a pour moi un lien entre les deux.

Il y a aussi toutes les discussions qui ont eu lieu dans les années 80-85 avec Wallerstein, une psychanalyse ou plusieurs, je ne me souviens plus et là il a résumé les définitions des orientations psychanalytiques au nombre de 3 : la clinique des conflits et des compromis, la clinique des résistances et des défenses, la clinique du transfert et du contre-transfert. Pour lui c'étaient les trois niveaux pour définir la psychanalyse. C'est un peu différemment que nous le définissons ici, je pense.

Évelyne Sechaud : Oui tout à fait.

Leopoldo Bleger : D'abord deux ou trois petits points et je voudrais à un moment donné parler de quelle IPA on pourrait imaginer ou on voudrait. Par rapport à ce que disait Catherine l'action de la méthode, la théorie, le problème c'est que cette question-là est déjà en France tout à fait présente...

Catherine Chabert : C'est bien pour ça que cela m'inquiète.

Leopoldo Bleger : Je pense au CPLF sur l'interprétation ou d'ailleurs les positions d'Emmanuelle Chervet et de Brigitte étaient tout à fait différentes qui est assez amicale par rapport. Donc la question ne se pose pas avec les Américains ou les Allemands mais elle réside en France. Une partie de cette recherche est faite en fonction de la nécessité de donner des gages à l'état sur la scientificité et la validité de la psychanalyse. Ce sont des recherches quantitatives qui doivent valider les effets de la cure analytique, ce n'est pas qu'une orientation simplement scientifique, c'est une scientifique en fonction de. Ceci dit c'est intéressant parce que tu dis que le Secrétaire scientifique Solms, il n'est pas Secrétaire scientifique, il n'y a pas de Secrétaire scientifique à l'IPA, il est directeur de la recherche. Claude, tu dis l'hétérogène entre l'institutionnel et l'analytique, tu ne l'as pas dit dans ces termes-là mais c'est oublier une question qui a été abordée à l'APF depuis longtemps. Oui je suis en principe d'accord mais quand même il me semble qu'il montrait quelque chose du mouvement-même de la chose analytique qui est dans l'attente des membres d'un certain type d'institutions ou certaines associations. C'est-à-dire qu'à mon avis il a trop accentué le côté hétérogène entre ce qui serait institutionnel ou associatif et l'analytique, il apparaît qu'on perd quelque chose qui, à mon avis, est un enjeu

important, parfois on le liquide un peu trop rapidement. Et là ma question est quel IPA on peut imaginer, on peut souhaiter ?

Pascale Totain : Je voulais faire quelques remarques, d'abord par rapport à la méthode, ce qui m'a frappé dans les discussions de cette réunion des Secrétaires scientifiques, c'était l'invasion du visuel, on a déjà parlé ici de l'importance de la pratique par *Skype*, c'est une des choses visuelles mais il n'y a pas que cela, par exemple nous faisons des samedis débats sans rétroprojecteurs la plupart du temps, sans *slides*, *Power point*, etc., je pense que nous sommes les seuls, c'est-à-dire que dans cette conférence des Secrétaires scientifiques, toutes les conférences étaient avec *slides*, pas seulement pour des questions de langue mais aussi par méthodologie. Maintenant le visuel est absolument partout, ce qui me questionne, c'est qu'effectivement, je pense, il a remplacé l'association libre. En même temps, c'est assez étonnant, par rapport aux positions théoriques de l'importance de l'archaïque, parce que j'ai l'impression que la présence du corps, les odeurs... si on reprend la métaphore des relations mères-bébés, après tout pourquoi pas, sont complètement absentes de ça, c'est-à-dire qu'on est quand même dans des échanges extrêmement intellectualisés avec des distances... Claude l'a souligné, à l'IPA. Mais des choses qui se font dans le visuel, virtuel, sans présence, ça exclut une grande partie de l'analyse.

Par rapport aux remarques de Serge sur les Allemands qui pourraient nous envahir, c'est vrai mais en même temps je me demande ce que ça changerait vraiment. Quand je suis allée à cette réunion, j'ai quand même eu l'impression d'être toute seule dans mon petit village et notamment quand j'ai rappelé que la curiosité infantile et la curiosité épistémologique étaient liées, j'avais l'impression de dire quelque chose que personne n'avait jamais dit, ce qui m'étonnerait. De même leur grand *leitmotiv* était : nous avons des ennemis à l'extérieur, il faut absolument se réunir, avoir tous le même discours, être tous rassemblés, là aussi j'ai rappelé que nos ennemis Freud les avait définis comme des conflits internes avec l'inconscient, là aussi j'avais l'impression que je disais quelque chose qu'ils n'avaient absolument jamais entendu, je me dis que ce n'est plus à 2 000 près. Je suis un peu questionnée comme François, quelle est l'importance de l'IPA. D'autant plus que par exemple, j'ai participé chaque fois à des groupes cliniques quand j'allais à la FEP ou à l'IPA. La dernière fois à l'IPA il y avait quelqu'un qui présentait une analyse méthode Eitingon, à la fin des deux jours on a discuté, je lui ai demandé combien de fois elle voyait sa patiente, elle a répondu : deux fois, deux fois par semaine. Inversement en France où il y a une grande défense actuelle du modèle français, notamment par la SPP, je trouve que l'on est très, très silencieux et cela m'inquiète, il y a des *Webminar* qui sont organisés en ce moment par la SPP, qui à mon avis n'ont pas le même modèle français que nous, avec des critères académiques extérieurs. Qu'est-ce que veut dire extraterritorialité si votre analyste doit quand même être un membre titulaire de l'IPA depuis tant d'années avant de commencer votre analyse, là, nous ne sommes plus dans l'extraterritorialité. Donc où est l'ennemi, où est l'extérieur, je n'en suis pas très sûre.

Bernard de La Gorce : L'extraterritorialité apparaissait là comme une crise, je voudrais revenir à ce sujet sur les questions de l'éthique et de la professionnalisation qui sont effectivement étroitement associées. Évelyne qui rappelait que la scission d'avec Lacan s'était faite autour d'un désaccord sur les séances courtes mais il me semble que le désaccord était aussi beaucoup sur le fait que les différents espaces étaient mêlés, celui de l'analyse personnelle, celui de la formation, de l'enseignement, des séjours à la campagne, etc. Il me semble que quelque chose de fondamental est intervenu et marque vraiment notre originalité : c'est la décision de supprimer l'analyse didactique, l'analyse de formation, pour séparer complètement l'analyse personnelle des enjeux institutionnels, professionnels, etc. Il me semble que c'est là que cela se joue fondamentalement, parce que c'est quand même l'analyse personnelle qui est la base du devenir analyste, c'est complètement en dehors de l'Institution. Cela m'amène à revenir sur cette question du refus, du dédain, de la frustration. En effet, je crois qu'il y a vraiment matière à faire un colloque, un congrès d'une journée complète, une journée ouverte peut-être. Parce que le refus c'est par exemple l'analyste qui se refuse à intervenir auprès de l'Institution pour soutenir son candidat, on espère que cela n'est pas associé à du dédain. Je crois qu'il y a vraiment un malentendu autour de ça, le refus c'est l'analyste qui se refuse de répondre aux attentes amoureuses ou

de réagir, etc., c'est un auto-refusement, les images freudiennes favorisent un peu cette confusion comme si c'était une technique, comme si c'était justement une attitude professionnelle qui était de ne pas répondre.

Claude Barazer : Là je crains que l'on revienne un peu dans la psychanalyse hexagonale APF, notre sujet c'est quand même l'international.

Felipe Votadoro : Je reviens un peu à la question de la professionnalisation. À l'APF l'ordre de priorité de défense des institutions analytiques est de défendre la psychanalyse pour la diffuser, pour promouvoir son évolution, ses progrès. L'APF s'est toujours définie comme une société d'analyse et pas une société d'analystes. C'est-à-dire que, dans les ordres de priorité, il y a la défense de la psychanalyse, alors qu'au départ, dans la psychanalyse américaine, il y a quelque chose de corporatif, quelque chose de la défense des psychanalystes. En tant que profession surtout, parce qu'existe l'exigence d'être médecin pour être reconnu par la société en tant que professionnel de la psychanalyse. Donc là, il y a quelque chose de fondamentalement différent qui pose la question dans d'autres termes et c'est pour cela que l'APF ne s'est jamais souciée du nombre d'analystes qu'elle a dû former. Il n'y a pas une sorte de course à faciliter à tout prix le nombre d'analystes en diminuant les exigences. Au contraire l'APF a voulu avoir un modèle de formation très exigeant, parce que ce qui compte c'est le progrès de la psychanalyse. Il y a donc là un élément très important et qui peut justifier le nombre de séances demandées pour les analyses de formation qui vient d'une certaine conception de l'analyse, d'un certain modèle de formation. Cependant, il faut quand même tenir compte du fait que la question du nombre des séances est quelque chose d'un peu conventionnel, parce que l'on n'en n'est pas à la première charte sur la formation des psychanalystes faite par Eitingon et approuvée par la société internationale. La charte dit que l'analyse se pratique à 5 ou 6 séances par semaine au moins pendant une année et tout cela a évolué. À l'APF, même au départ, le nombre de séances des psychanalystes en formation étaient au nombre de 4 mais étant donné que c'était une jeune société, il n'y avait pas assez d'analystes didacticiens pour prendre en charge les analyses de formation. On a réduit à 3 séances pour permettre d'avoir plus de candidats en analyses didactiques, il faut donc qu'il y ait une cohérence du modèle et d'un autre modèle, trois séances et pas deux, ça a son sens et ça a son importance en tant qu'exigence. Cela dit la discussion de psychanalyses/psychothérapies ça ne peut pas s'aborder de façon frontale. Cela a été dénoncé par J.-B. Pontalis, Didier Anzieu, Jean Laplanche, il faut donc qu'on définisse d'autres critères de différences entre analyse et psychothérapie que le nombre de séances. Surtout à l'heure actuelle où le nombre de demandes de psychanalyse pour des gens qui peuvent venir trois fois par semaine ou plus sont rares, il faut donc tenir compte de toutes questions-là, pour pouvoir les différencier et discuter.

Mi-Kyung Yi : Je voudrais juste revenir sur les discussions concernant le lien plus ou moins étroit qu'on a montré entre la méthode et la théorie. Je découvre, à l'occasion de la remarque de Serge sur l'ouverture de l'IPA à toutes les théories en 86, qu'effectivement il y avait une toile de fond qui relevait de l'ordre épistémologique. À savoir que tous les débats autour de ce fameux tournant herméneutique qui portait précisément sur le statut scientifique ou non de la méthode d'interprétation au Skype **SENS** ????. Stein a écrit un texte en 86-87 qui était justement une « réponse » institutionnelle de la part de l'IPA concernant les dernières utilisations de la méthode analytique et qui donnait la priorité à la théorie. C'était la théorie qui définissait la nature de la méthode analytique, je voulais juste rappeler que cette coexistence montre bien comment épistémologie, théorie, technique et politique institutionnelle sont extrêmement intriquées.

Claude Barazer : Je souhaite que la demi-heure soit consacrée à nos deux spécialistes.

Josef Ludin : J'ai l'impression que la question de la professionnalisation de la psychanalyse a commencé justement en Amérique, surtout dans les années 50. Le mouvement politique américain de cette époque-là pensait que la psychanalyse se professionnalisait, se standardisait, etc. Et en même temps j'ai l'impression qu'on ne peut pas se défaire aujourd'hui de la question de la professionnalisation, parce que c'est une question juridique finalement et il faut trouver une solution pour s'arranger avec cette professionnalisation, parce que l'écartier complètement, à mon avis, ce n'est pas possible. Je voudrais ajouter qu'on oublie souvent que ce qui

a été discuté du lien entre la technique méthode et la théorie, s'est passé à l'intérieur de la psychanalyse, ce n'étaient pas des mouvements venus de l'extérieur. Quand Green disait que nous sommes aujourd'hui les héritiers de la technique fêrenczienne, il avait raison parce qu'il y avait quand même ce mouvement de Ferenczi à Ferber et Kohut, etc., donc il y a beaucoup de choses qui sont passées : le refusement, le dédain et tout cela. Évidemment cela ne marche pas avec des psychotiques, des petits enfants, etc., donc ce sont des mouvements, des discussions qui ont eu lieu à l'intérieur de la psychanalyse, avec lesquels nous avons du mal à nous arranger parce que ça va un petit peu dans tous les sens. Mais ça reste encore une question où le vrai problème avec nos collègues dans les institutions qui travaillent avec le même concept et où nous avons pourtant l'impression de parler un langage complètement différent.

Brigitte Eoche-Duval : Par rapport à la professionnalisation il y a tout de même actuellement un conflit entre l'IPA, qui va dans le sens d'une professionnalisation des analystes et l'APF où il y a un refus de la professionnalisation.

Leopoldo Belger : L'IPA ne sait pas qu'il y a un conflit.

Brigitte Eoche-Duval : Comment cet écart qui me paraît conflictuel, peut-il jouer dans notre fonctionnement institutionnel dans les rapports qui sont mis en place entre la formation et l'enseignement ? Comment devenir psychanalyste et le rester et l'enseignement ? Je pense que c'est aussi une question que nous nous posons actuellement au Conseil.

Serge Frisch : Une petite précision, nous parlons de l'obligation des 4 ou 5 séances, respectivement des 3 séances, ce n'est pas vrai. Ma lecture des textes de l'IPA est qu'en 1976 l'IPA avait suggéré que les séances pour l'analyse de formation devraient être au nombre de 4 ou 5. Devraient, je n'ai jamais lu que cela doit. C'est une indication, une suggestion, ce qui existe depuis 1920, c'est que la formation doit durer 3 ans, c'est clair et cela n'a jamais changé depuis 1920, les 4 ou 5 séances c'est une suggestion, une indication. C'est intéressant de se souvenir de cela. Quand Claude et Pascale m'ont demandé de venir, j'avais l'impression qu'il m'avait été demandé de parler de la psychanalyse internationale, c'est comme cela que je l'avais entendu. Ma première réaction était que cela n'existe pas, la psychanalyse internationale je ne sais pas ce que c'est. La psychanalyse est née en Europe dans un certain contexte et je me demande si la psychanalyse, telle que nous la concevons, n'est pas tout simplement européenne. Il y a des formes différentes de ce qui s'appelle psychanalyse un peu partout dans le monde mais il y a quand même quelque chose qui reste très européen dans notre façon de penser la psychanalyse. Je n'aime pas quand on parle d'ennemi, parce que quand on parle d'ennemi c'est l'opposition, c'est combattre et c'est ne plus réfléchir. Ce qu'il me semble intéressant de faire, c'est de ramener cela à une réflexion analytique, tout ce qui est technique, méthode et psychanalyse, remettons ça dans le contexte analytique, avec une pensée analytique. Si, comme tu disais Philippe, les Américains ou les Canadiens mettent cela en dehors, essayons de débattre de ça, parce que ce que la FEP et l'IPA nous le permettent. Ce sont des espaces de discussion, c'est ça les débats, est-ce qu'on ne devrait pas plus exploiter cela, les débats, les possibilités de débattre. Il me semble que ce soit la seule chose qui me semble vraiment intéressante, évidemment les choses politiques s'y mêlent mais ce n'est pas nécessairement cela qui me paraît important. Il faut également savoir qu'avec cette dispersion de la psychanalyse, les sociétés ont gagné de plus en plus d'autonomie, actuellement chaque société peut faire ce qu'elle veut, un peu n'importe comment. C'est ainsi, il faut en tenir compte. Mais ce qui me semble aussi très important, ça a été la discussion ce matin, beaucoup d'attaques contre la psychanalyse viennent de l'intérieur de la psychanalyse. C'est de là que vient le danger, il n'est pas de l'extérieur. À l'extérieur ils ne s'intéressent pas à la psychanalyse mais à l'intérieur c'est vraiment très compliqué et ce sont des attaques continues pour la détruire.

Évelyne Sechaud : Je voudrais terminer sur une note positive qui est : que pouvons-nous obtenir de l'IPA, des institutions internationales, de la FEP ? Je voudrais aussi dire un mot de la possibilité de participations aux groupes cliniques qui existent aussi bien à la FEP qu'à l'IPA, avec des méthodologies très différentes. On a vraiment le choix, ce sont des lieux où on peut effectivement discuter, non pas sur un plan général théorique,

comme nous le faisons ici mais discuter sur une clinique. C'est très intéressant parce que bien souvent on s'aperçoit que ce que la clinique d'un collègue, venant par exemple des États-Unis ou d'Argentine, va nous apporter, est à la fois très différente de ce que nous connaissons et en même temps avec beaucoup de similitudes. Bien sûr, c'est important que nous ayons des grandes discussions, ça flatte notre narcissisme, mais il me semble qu'il faut suivre l'indication de Freud qui est de travailler sur des petites quantités et sur les petites différences car dans ces groupes cliniques ce sur quoi nous travaillons, c'est sur de la micro-analyse, sur des différences qui tiennent à la fois à la théorie, à la méthode qui a été utilisée, aux *background* socio-politiques, tout cela se trouve focalisé sur le matériel clinique. Et là nous avons, nous l'APF, meilleure société au monde, des choses à apprendre des autres, ne serait-ce que cette dimension de l'étranger qui est évidemment essentielle dans notre pensée, dans notre pratique mais aussi pouvoir apporter aux autres et recevoir d'eux et qui tient précisément à nos différences, à travailler sur elles sur tous les plans. C'est une incitation pour que vous participiez à ces groupes.

Claude Barazer : J'aimerais bien que vous nous parliez de la distinction, pas si évidente, entre une Fédération européenne et l'Association internationale.

Serge Frisch : Donc l'IPA a été fondée en 1910, la FEP en 1966, il y a quand même un demi-siècle entre les deux. L'IPA c'est une association membres, de 13 500 membres, 5 500 candidats, 80 sociétés dans 55 pays. La FEP n'est pas l'IPA européenne, elle est totalement indépendante de l'IPA mais ne peuvent être membres de la FEP que les sociétés de l'IPA. Si l'IPA a 13 500 membres, la FEP a 42 membres, c'est-à-dire que c'est une fédération de sociétés, dont l'APF est membre en tant que société. Il y en a peut-être 35 plus 7 *Study groups*, c'est un petit nombre de membres qui représente 5 500 membres individuels. La création de la FEP a commencé en 1962 pour deux raisons, la première raison était de réfléchir ensemble sur la formation et comme vous le savez après la guerre la formation, les sociétés d'analyse étaient complètement détruites en Europe, il fallait se reconstruire. La première réunion des analystes européens après-guerre a eu lieu en 1947 à Amsterdam et ça a été un flop total ; c'était beaucoup trop tôt et ce n'est qu'en 1962 qu'il y a eu une première réunion des titulaires qui voulaient réfléchir ensemble pour voir comment ramener une cohésion dans la formation, parce que chaque société faisait sa formation un peu à sa sauce. En 1964, la décision a été prise de fonder la FEP qui a vu le jour en 1966. Les Français étaient assez réticents parce qu'ils avaient peur que la FEP devienne une deuxième IPA qui allait mettre son nez dans les institutions, en interdisant, en mettant des règles et des règlements. Sous influence des Français, l'idée était de faire une fédération à laquelle les sociétés adhèreraient librement, sans aucune obligation et que ce serait une plate-forme scientifique, une plate-forme de débats. C'est avec cette origine que la formation, la réflexion, les débats sur la formation étaient quelque chose de très important à la FEP, ça reste toujours le cas. Les 42 présidents se réunissent deux fois par an et débattent d'un certain nombre de sujets en essayant de s'écouter, en essayant d'écouter ce que les autres disent, comment ils se sont développés et je trouve que c'est une tout autre ambiance qu'à l'IPA.

Leopoldo Bleger : La question du pouvoir de régulation, la FEP n'en a pas.

Serge Frisch : Quand il y a un nouveau groupe qui veut devenir membre de l'IPA, l'IPA doit d'abord reconnaître la validité de cette demande ; elle envoie des commissaires sur place qui suivent le développement de cette nouvelle société, ce nouveau *Study group* pendant au moins 10 ans. Ça c'est vraiment sous contrôle de l'IPA, la FEP n'a rien à voir là-dedans, la FEP accepte et ne s'occupe pas de savoir comment ça se développe. C'est donc une atmosphère nettement plus libre de discussion et d'échanges. J'étais à la FEP, je suis maintenant à l'IPA et je constate la différence de climat, c'est un climat beaucoup plus lourd, beaucoup plus contrôlé, beaucoup moins libre à l'IPA qu'au niveau des discussions que l'on peut avoir à la FEP. Je pense que c'est dû au statut des deux institutions. Ce qui est assez génial à la FEP qu'on a développé et qu'Évelyne avait suggéré, ce sont les petits groupes de travail. Si un petit nombre de psychanalystes veut créer un groupe de travail de réflexion, cela se fait assez rapidement et facilement, la seule idée pour que ce groupe existe et puisse être accepté c'est qu'il y ait des membres d'au moins 6 pays différents. C'est-à-dire qu'on européenne

les discussions, on stimule les échanges. Si vous voulez créer votre groupe au sein de l'APF, il n'y a pas de problème mais si vous voulez discuter, échanger, c'est intéressant d'avoir des membres dans ce groupe-là de 6 pays différents. Dernièrement j'ai lancé l'idée d'une *Master Class*, comme on l'utilise en musique par exemple, par rapport aux fondamentaux de la psychanalyse, le transfert, les interventions, etc. : on pourrait travailler avec un analyste un weekend entier en focalisant tout sous l'optique, par exemple, de l'interprétation, de l'intervention, etc. Quand j'ai présenté ce projet à la FEP j'ai eu la drôle surprise de m'entendre dire que je regardais trop en arrière, qu'il ne fallait pas regarder dans le rétroviseur mais regarder vers l'avant. Par exemple maintenant on construit des robots qui ont l'air de plus en plus humains, avec des faces et des expressions faciales humaines et que ça c'était l'avenir de la psychanalyse !

Raoul Moury : Moi qui suis originaire de l'APF, j'y suis entré en 1964 au moment du passage de la Société française à l'APF, j'ai l'impression de retrouver les mêmes scissions, l'impression depuis ce matin d'avoir fini un long fil rouge qui me relie au départ. Pourquoi ? parce que quand je vous écoute je me dis mais pourquoi adhérer à l'IPA ? La FEP c'est tout autre chose, parce que comme vous le dites, c'est une association de sociétés, pas de membres mais moi en tant que membre, pourquoi adhérer à l'IPA ? C'était la discussion originelle au moment de la fondation de l'APF, avec Granoff, est-ce qu'on adhère à l'IPA ? et les gens étaient contre cette adhésion et quand vous décrivez l'IPA actuelle, j'avoue que ça ne me donne pas envie d'y aller, parce qu'en effet, comme l'a expliqué Évelyne, je retrouve les mêmes débats qu'à l'origine, un : l'éthique, deux : la professionnalisation. En tant que Président j'ai refusé cette professionnalisation lorsque Joseph Sandler faisait pression sur moi pour que j'adhère à un code de l'éthique. Pourquoi la scission avec Nacht ? Parce que Nacht voulait une société d'analystes médecins et pas de *Laienanalyse*⁴, c'est-à-dire une non professionnalisation, pas un code éthique professionnelle, un code déontologique, ce qui n'est pas du tout la même chose. Ce problème est à l'origine des scissions, pas seulement des dissidences, ce qui est tout autre chose. En vous écoutant j'entends que la psychanalyse américaine est déjà à l'origine un repoussoir. L'avantage d'être président, c'est qu'on rencontre les présidents des autres sociétés ; quand j'étais président j'ai été sidéré par la rencontre avec Laure Sachs, la présidente d'Allemagne qui m'avait expliqué quelque chose qui m'avait semblé tout à fait étonnant, c'est qu'en Allemagne les gens pouvaient faire reconnaître par les assurances la prise en charge de l'analyse. Quand j'ai rencontré la présidente de la Société brésilienne, elle m'a demandé combien nous étions à l'APF, je lui ai dit : je ne sais pas 50 et elle me dit mais nous sommes 2 000. La question qui est posée est : est-ce le nombre ou est-ce la qualité qui compte ? Or avec Fédida, nous en avons discuté : fallait-il à tout prix augmenter le nombre de membres à l'APF pour être costauds, parce qu'évidemment dans une société de 2 000 membres, la présidente ne connaît pas tout le monde, moi je connaissais tous les membres.

Serge Frisch : Mais l'histoire se répète, nous sommes comme dans la spirale, toujours un tour plus loin et plus au même moment non plus, les questions restent mais est-ce que les réponses que l'on trouve sont les mêmes ou est-ce que l'on peut un peu changer ?

Raoul Moury : Comment défendre la conception éthique de l'analyse ?

Serge Frisch : Je crois que nous sommes là pour ça ce matin.

Raoul Moury : Le problème de l'éthique est aussi au cœur des scissions. C'est pour l'éthique que nous nous sommes séparés de Lacan.

Serge Frisch : La question que vous posez, vous et Claude, c'est : quel est l'avenir de la psychanalyse, comment pourrait-on l'imaginer ? Est-ce de l'avenir de la psychanalyse ou des institutions dont il faudrait parler ? Ça n'est pas tout à fait la même chose. Je constate qu'au niveau des institutions il y a vraiment une grosse différence entre les États-Unis et l'Europe et depuis Freud ça a toujours existé. À ce niveau-là Freud a été très clair. Je pense qu'il y a également par rapport à l'Amérique latine des clivages qui sont de plus en plus profonds. Pourrait-on imaginer à ce moment-là quelque chose qui va à l'encontre de la volonté initiale de

4. Analyse profane.

réunir tous les analystes dans une seule communauté où tous les analystes se ressembleraient, à savoir que l'IPA devienne plus régionale ? Plus européenne, plus latino-américaine et nord-américaine et bientôt asiatique puisqu'il y a une quatrième région qui va se créer dans les prochaines années, l'Asie-Chine ? Pourrait-on imaginer à ce moment-là qu'il y ait des spécificités au sein de l'IPA qui seraient réservées aux européens et qui seraient différentes pour l'Amérique latine et l'Amérique du nord ? Parce que je pense que ce qui est assez dommageable pour nous européens, c'est une aspiration par le bas, vers une généralisation. Comment faire pour garder nos spécificités plus européennes, plus proches des origines de la psychanalyse avec une qualité de discussion et de débats, qui laisserait apparaître nos désaccords ?

Raoul Moury : L'IPA, au lieu d'être une société de membres, est l'utopie que nous sommes tous pareils. Je ne me sens pas du tout psychanalyste américain ! L'IPA ne pourrait pas être comme l'européenne une fédération de sociétés ?

Serge Frisch : Tout à fait mais cela voudrait dire un gros changement ; si l'on introduit cela nous risquons d'être accusés d'attaquer ce que Freud voulait. Je pense que ce qui est compliqué à l'IPA, c'est qu'il y a en son sein toujours cette idée, ce fantasme que nous sommes pareils. D'ailleurs quand un groupe de travail se crée, il faut trois européens, trois nord-américains et trois latino-américains. C'est de la foutaise mais je crois qu'il faut réfléchir différemment et ce n'est pas simple d'introduire cela, de faire un tel bouleversement et même d'amener une telle discussion !

Raoul Moury : On ne se sent pas membre de l'IPA, moi je me sens membre de l'européenne.

Évelyne Sechaud : Raoul tu es *has been*, comme moi. C'est-à-dire que tu es quand même très proche des positions que je citais de Lagache à la création... Quand je dis que c'est *has been*, je veux dire par là qu'évidemment nous pouvons rester au sommet de notre petite montagne ou dans notre village gaulois, nous pouvons vivre comme cela mais personnellement je pense que nous sommes à l'heure de la mondialisation qui pose énormément de problèmes sur les plans politique et économique mais je pense que nous avons aussi à nous affronter à cela sur le plan analytique. Nous sommes des psychanalystes même si nous sommes des psychanalystes à Shanghai, à Tombouctou ou à Dallas et nous avons à travailler avec cela ; pour cela nous avons à nous parler, (ce que disait Pascale au niveau du visuel est extrêmement intéressant parce que nous y perdons ce que nous sommes en train de faire là), à avoir recours au langage ; la psychanalyse c'est un art du langage et ce sur quoi je veux insister, c'est que ce à quoi nous servent les institutions internationales, c'est de permettre qu'on se parle d'un bout à l'autre de la planète. Je ne sais pas ce qu'il en sortira, je ne le verrai pas compte tenu de mon âge mais il me semble que ça c'est véritablement l'avenir ; l'avenir se construit, comme tu disais du fil rouge, sans oublier nos filiations, sans oublier d'où on vient pour savoir où on va.

Débats du samedi
Samedi 12 octobre 2019

« La psychanalyse, une forme très spécialisée du jeu »
(D. W. Winnicott)

Brigitte Kammerer

Prendre en considération les limites de l'analysable, se laisser déranger par l'actuel tout en gardant un paradigme qui éclaire sans aveugler ? L'enjeu paraît considérable pour le maintien d'un travail analytique dans des circonstances et des conditions qui sont, le plus souvent, de l'ordre de la survie psychique. Se pose alors la question de l'aménagement du dispositif analytique, quand l'objectif principal n'est pas tant celui de la levée des refoulements, que de la liaison de la trame psychique et de la construction d'un objet interne.

Sans oublier, comme l'écrit René Roussillon, que « chaque aménagement du dispositif, s'il rend possible un certain processus, exclut, du même coup, l'attention à d'autres pans de la psyché... Chaque cadre analysant induit un processus de pensée et analyse des objets différents d'un autre cadre ».¹

J'ai choisi le titre de mon intervention en l'empruntant à Winnicott et l'ai préparé en pensant à deux de mes patients. Le premier est venu s'allonger sur mon divan pendant près de trois ans, le second est engagé dans un psychodrame individuel dans un cadre institutionnel depuis plusieurs années.

Paulo

Le premier, Paulo 35 ans et la peau mate qui marque ses origines sud-américaines, a été adopté deux fois : à l'âge de deux jours dans son pays d'origine puis à 7 mois par une famille française. Il est l'aîné de la fratrie, composée d'une sœur adoptée comme lui et d'une sœur et un frère, nés de ses parents adoptifs. Ce petit frère est décédé d'un cancer à l'âge de 9 ans quand le patient en avait 19. De façon surprenante, Paulo situe ce deuil dans une douleur à l'arrière de la nuque. Lorsque nous nous rencontrons, il a une liaison avec une femme plus âgée, mère de deux adolescentes. Il se dit rêveur, se plaint d'avoir du mal à faire les choses, est instable dans son travail comme dans ses relations amoureuses. Il a précédemment consulté dans un centre de consultations analytiques, où il a refusé une proposition de psychodrame et se décide donc à entamer, avec moi, ce qu'il appelle « nos entretiens ». Après plus d'un an en face à face, une cure sur le divan s'engage en maintenant, selon son souhait, un rythme de deux séances hebdomadaires.

D'emblée, la quête de ses origines lui demande beaucoup de temps et d'investissement. Il a repris à l'âge adulte son prénom sud-américain alors que ses parents adoptifs lui avaient donné un prénom français. Il est en recherche de sa date de conception, de son lieu de naissance, dont il dit qu'il y en aurait plusieurs, comme il a deux passeports et plusieurs identités. La toute-puissance narcissique prend rapidement le devant de la scène quand Paulo s'identifie à Moïse et à Jésus en s'appuyant de façon répétitive sur les mots de sa (ou de ses) mère(s) : « c'est toi qui m'as fait mère ». Il évoque également une « maternité morbide », voire une naissance morbide et a le fantasme de pouvoir écrire son propre éloge funèbre. Des propos dont la dimension mélancolique m'apparaît aussi assez séductrice.

Ces origines lointaines et mystérieuses intéressent les femmes et les mères mais la séduction peut aussi se transformer en haine et il me confie sa misogynie et ses difficultés dans les relations amoureuses. Il commence aussi à oublier des séances, à s'absenter, à accumuler des dettes mais ne peut rien en dire et m'assure, au contraire, de toute sa bonne volonté.

1. Roussillon R., *Manuel de pratique clinique*, Elsevier Masson, 2012.

Il manifeste ainsi dans la cure des mouvements de rapprochement, puis d'éloignement, ce que j'interprète comme une réaction à ce qu'il vit comme une emprise de ma part et que je relie avec ce qu'il dit d'une mère très affectueuse, étouffante, lisant ses carnets intimes. Il fait le lien avec ses relations féminines.

Enfin, il parle un peu de ce frère, né quand il avait 10 ans, malade depuis l'âge de 4 ans jusqu'à son décès à 9 ans, c'est-à-dire pendant toute l'adolescence de Paulo. C'est un frère « miracle » pour les parents, que sa naissance inespérée, comme sa mort ont accaparés. À nouveau, la naissance et la mort tendent à se confondre et Paulo décrit son adolescence comme un moment de violence et de mise en danger. Plus tard, lui-même a eu un cancer des testicules qu'il a considéré comme « une mauvaise grippe », tout en inquiétant considérablement sa mère. Son père est peu présent dans ses associations, sinon sur le mode de l'absence ou de la déception.

Un an après notre première rencontre et malgré la crainte de découvrir, ce qu'il dit être sa « partie noire », il met en œuvre une formation et un changement d'orientation professionnelle qui lui permettront de financer son analyse.

Les premières séances sur le divan coïncident avec une intensification des défenses, il se protège avec beaucoup de généralités, d'intellectualisations, un langage pseudo-poétique voire parfois diffluent, dans lequel je me perds et m'ennuie. Le contraste avec les séances en face-à-face – même difficiles – est manifeste, il me fait vivre une sorte de rêve éveillé dans lequel il a toute la maîtrise. Je suppose que la perte du contact perceptif direct avec moi dans le dispositif divan/fauteuil lui a fait perdre l'assurance de ma présence et a ainsi accru le risque de désinvestissement car il est à nouveau absent à plusieurs reprises et il ne se souvient pas du contenu des séances : une discontinuité telle qu'il la vit sans doute lui-même dans son rapport au monde. Puis il rapporte un rêve dans lequel il y a une rivière, celle de son enfance avec au milieu un îlot gelé, ce que je rapproche d'un mot d'enfant souvent évoqué, « Lolo est mort », pour « Paulo est mort » et que nous avons rattaché à son changement de prénom à l'arrivée en France. Un mouvement mélancolique, plus authentique, que je mets en rapport avec les difficultés qu'il manifeste depuis qu'il est allongé.

Il peut se sentir abandonné, quand je pars en vacances et envahi quand l'ensemble de ses pensées tournent autour du contenu des séances et qu'il doit les noter quand il rentre chez lui. La recherche obstinée de ce qu'il appelle une « mère symbolique idéale » est déplacée dans le transfert sur le dispositif analytique et sur l'analytiste. Un profond investissement et une dynamique transférentielle qui me permettent, à moi aussi, de tenir et de supporter des modalités défensives régressives et encore peu symbolisables.

Peu à peu, il lâche le contrôle, met des mots à propos d'un vécu de morcellement à l'adolescence, évoque sa fascination pour les profondeurs, les gouffres et les plongées. Il me semble aussi se rassembler un peu plus sur le divan et peut enfin dire combien il s'est senti délaissé quand sa mère a été accaparée par le frère malade et aussi sa jalousie à l'égard de sa sœur, préférée du père.

C'est alors, dans un mouvement régrédient, un passage à l'acte voyeuriste sur la fille, grande adolescente de sa compagne, qui l'amène, après avoir craint que je ne veuille plus le recevoir, à demander de l'aide en urgence, à accepter les 3 séances que je lui avais déjà proposées et à s'engager dans un véritable travail analytique sur la durée. Engagement qu'il me demandera quelques mois plus tard d'attester auprès du délégué du Procureur de la République pour répondre aux conditions fixées dans le cadre de mesures alternatives aux mesures pénales, à la suite de la plainte des deux femmes.

Je ne détaillerai pas ici la suite de cette cure au cours de laquelle le fantasme incestueux, mis en acte auprès de cette jeune femme, a pu progressivement être déplié et élaboré dans le transfert en cédant la place à une problématique plus œdipienne, alors que des modalités de transfert paternel apparaissaient peu à peu.

Peut-on penser que le contre-agir paradoxal de la proposition des 3 séances, à un moment où il se sentait tellement coupable et susceptible d'être rejeté, lui permit de vérifier que je ne l'abandonnerai pas, aussi décevant soit-il ?

Fallait-il une intervention « Surmoïque » pour que le travail analytique puisse s'engager avec la garantie d'un tiers externe quand le tiers interne n'est pas assuré ? Fallait-il un tiers dans la réalité pour contrer le risque d'intrusion d'une analyste envahissante qu'il dût mettre à distance de toutes les façons possibles : par le flou d'un discours pseudo-intellectualisant et ésotérique dans lequel je me perdais, par des absences récurrentes sans qu'il ne puisse rien en dire, par des dettes prolongées qu'il finit par régler, au fur et à mesure qu'apparaissait une figure paternelle plus solide. Il put ainsi progressivement renoncer à l'idée, quasi magique, de retrouver une mère biologique idéalisée qui le comprendrait enfin et le libérerait de tous ses tourments. Au-delà de la dimension « traumatique » de son histoire, venant faire collusion avec un fantasme d'auto-engendrement, la recherche obstinée de cette mère et la problématique narcissique, me semblaient souvent servir d'écran à la sexualité infantile et à une configuration plus œdipienne, ancrée dans la relation à ses parents adoptifs, dont il ne parla que tardivement et très progressivement.

J'avais, moi aussi, bien besoin d'un tiers pour continuer à penser et « tenir », tiers heureusement apporté par la supervision et aujourd'hui réactualisé à travers l'écriture et les sollicitations de mes collègues pour cette conférence.

Peut-on aussi imaginer que mon expérience du psychodrame m'a permis d'écouter Paulo avec une aire de jeu potentielle interne, salubre, concernant la possibilité de penser avec lui ce qu'il lui arrivait : l'effraction « du dedans » et la nécessaire contrainte « du dehors » ? L'important étant, du moins dans les débuts, de « survivre » au flou de son discours, à l'aspect répétitif et lassant de propos énigmatiques et peu ancrés dans le réel, dans un « hors sol » où j'essayais de trouver quelques figurations et quelques possibilités de conflictualisation.

Je parlerai un peu plus longuement d'Aurélien :

Aurélien, grand jeune homme apparemment mal à l'aise dans son corps, n'a manifestement pas envie d'être là, avec moi, dans le bureau de l'institution où je le reçois. Il a peu de choses à me dire de lui. C'est sa mère qui s'inquiète et a contacté le directeur du Centre, lequel a posé une indication de psychodrame.

Il consent à me donner, au compte-gouttes, quelques informations, lui-même ne ressent pas de souffrance, il a juste du mal à exprimer ce qu'il ressent.

Un souvenir d'enfance ? Il est dans le jardin, seul après l'école, sa sœur aînée rentre plus tard, puis sa mère et enfin son père. Il est un peu jaloux de sa sœur parce que le père passe plus de temps avec elle le soir au coucher, une touche de conflictualité apparaît...

Il met sur le compte de la consommation de drogues l'arrêt de ses études au lycée et les difficultés ultérieures, mais ne consomme plus et a même arrêté de fumer. Il vit avec sa mère, ne fait pas grand-chose de ses journées. Il veut bien essayer le psychodrame, même s'il n'en ressent pas la nécessité.

Je suis donc d'emblée prévenue de la réticence, pour ne pas dire la méfiance, avec laquelle Aurélien investit la proposition qui lui a été faite de commencer un traitement analytique dans le cadre d'un psychodrame individuel.

Le Centre de psychanalyse où je le reçois a la particularité d'être intégré dans une large structure psychiatrique de secteur accueillant toutes sortes de pathologies. Il propose des traitements psychanalytiques à des patients dits « difficiles » : névroses actuelles, états-limite, psychoses... La dimension institutionnelle de la proposition instaure d'emblée un double feuillet, en référence au double feuillet de l'enveloppe psychique décrite par Anzieu.² Le premier prend en compte la réalité externe de soins psychiatriques adaptés et est représenté par le consultant, personnage tiers d'emblée³, le deuxième, interne, proprement analytique, est actualisé dans la relation de transfert instaurée entre l'analyste et son patient.

2. Anzieu D., *Le Moi peau*, Dunod, 1985.

3. Kestemberg É., « Le personnage tiers. Sa nature, sa fonction », *Les cahiers du Centre de psychanalyse et de psychothérapie*, n° 3, 1981. Repris dans *La psychose froide*, PUF, 2001.

Dans ce dispositif, la proposition de psychodrame, modification du cadre analytique, s'il en est, instaure, lui aussi un tiers d'emblée. En effet, un psychodrame, même individuel, est en soi déjà un groupe : un meneur de jeu, au moins deux thérapeutes acteurs – parfois beaucoup plus – sont à la disposition du patient pour instaurer un espace de jeu que celui-ci pourra, si tout se passe bien, progressivement investir, comme espace de figuration, prélude à une activité représentative. Le meneur de jeu accueille le patient, il peut devenir une figure parentale, support de transfert. Le groupe des thérapeutes permet, lui, une diffraction du transfert en évitant le risque d'un investissement massif et désorganisateur. Les effets de présence⁴ du groupe sont de nature à offrir une surface de projection, à suppléer à un pare-excitation défaillant. Le jeu mobilise traces perceptives et motricité, il suscite une associativité autant verbale que sensori-motrice. Il est ainsi nécessaire que les analystes en présence prennent en compte toute la dynamique « mimo, gestuo, posturale » qui s'y déploie, que ce soit du côté du patient ou des thérapeutes. On pourrait dire que le jeu est au psychodrame ce que l'association libre est à la psychanalyse, ce qui est déjà le cas dans la psychanalyse d'enfants.

Dans ce psychodrame où je suis meneuse de jeu, l'équipe de thérapeutes est assez large – nous sommes sept – et est complétée par deux observateurs qui prennent des notes à l'issue de la séance.

À la première séance, Aurélien semble mal à l'aise. Il jette un coup d'œil circulaire et dit qu'il n'aime pas ne pas connaître les gens, même s'il reconnaît certains thérapeutes de son parcours institutionnel : « on a rarement l'occasion de rencontrer des gens qu'on ne connaît pas, sauf quand une personne fait en sorte que deux autres personnes se rencontrent ».

Je propose à Aurélien une première scène où il pourrait présenter une personne à une autre, ce qu'il accepte avec réticence en prenant son rôle. Je saisis ainsi la première remarque d'Aurélien comme une première proposition de jeu, ce qui fait partie du dispositif puisque, comme dans tout cadre analytique, la consigne est de dire « ce qui vient, la première idée étant la bonne ». Au fil de la scène, un des deux personnages devient une amie avec laquelle il dit être allé en Angleterre. Dans le jeu, il précise que c'est sa mère qui l'avait envoyé là-bas, ce qui me permet, en suivant le fil associatif de la scène, de demander à une collègue de prendre ce rôle. Aurélien la laisse s'imposer et se tait en sa présence, ce que, en interrompant la scène, je lui fais remarquer.

Aurélien poursuit, il trouve très étrange de jouer des choses qui ne se sont pas passées dans la réalité, il demande quel est l'intérêt du jeu si « on ment ». Manifestement, il ne sait pas « jouer » car mentir, dit-il, ce serait mentir à sa mère. Sur ma proposition, Aurélien prend son rôle et confie le rôle de sa mère à une thérapeute.

La mère : « Ah, c'est à cette heure-là que tu rentres ? Mais on devait dîner ensemble, tu as oublié ? »

Aurélien un peu gêné : « J'ai oublié, j'étais à un concert avec des copains, je n'ai pas vu le temps passer ».

La mère, insistante : « Qui sont ces copains ? Je les connais ? Comment s'appellent-ils ? »

Je demande à une collègue d'interpréter une copine : « Tu ne lui dis pas que tu étais avec moi, parce qu'elle ne me connaît pas, ça ne fait pas longtemps qu'on est ensemble ».

Deux dialogues s'instaurent en parallèle, d'un côté Aurélien et sa mère, de l'autre Aurélien et sa copine, laquelle lui interdit de parler d'elle à sa mère. Aurélien très gêné lance des regards furtifs à la copine sans lui répondre.

À la suite de la scène, avec moi, Aurélien avoue ne pas bien comprendre le fonctionnement du psychodrame et en particulier le fait de pouvoir dialoguer dans une scène avec deux personnes qui ne se voient pas.

Il prend mon rôle dans la scène suivante et confie le sien à un thérapeute, pour interroger le fonctionnement du psychodrame. Étonnamment, surtout pour une première séance, il semble plus à l'aise en prenant le rôle du meneur de jeu. « Vous vouliez me poser des questions sur le psychodrame ? » et à l'acteur qui joue son

4. Avron A., *La pensée scénique, groupe et psychodrame*, Érès, 1994.

rôle et qui exprime son malaise devant tous ces gens qui le regardent : « Pouvez-vous imaginer une scène où l'on vous regarde ? Qui pourrait vous regarder ? » Puis, à des parents intervenus dans la scène pour dire leur inquiétude, il demande de partir, protégeant ainsi la scène du psychodrame.

Si j'ai souhaité détailler cette première séance, c'est qu'elle me donnait déjà des éléments importants pour la suite : la méfiance, la suspicion à l'égard des personnes en présence, la difficulté à imaginer un jeu conflictuel ou qui ne serait pas mensonge. Je remarque l'importance du regard, la possibilité, grâce à la maîtrise, de protéger un espace personnel et enfin, tout de même, une certaine souplesse psychique.

Il ne lâche sa méfiance notre égard que très progressivement, s'inquiète de la présence des observateurs et des archives éventuelles le concernant, interroge les possibilités d'accès à son dossier... Le jeu reste aussi longtemps difficile à investir puisque, dit-il « dans la réalité ça ne se passe pas comme ça ». Enfin, il exprime toujours un profond malaise dans les scènes où sa mère est présente, effet, par moi supposé, de la séduction narcissique, du lien incestuel, au sens de P.-C. Racamier⁵, encore difficilement figurable dans un jeu.

Aurélien vient régulièrement au psychodrame, il peut y être très en avance, ou très en retard, il peut parfois sembler assez confus, se blesse, perd ses affaires et se perd dans les étages de l'institution. Il change souvent de « look » et passe par différents styles vestimentaires. Une apparence à laquelle nous sommes sensibles, tant celle-ci semble directement connectée avec son espace psychique. Une façon de nous donner à voir, à regarder, quelque chose de lui, qui ne peut pas encore se verbaliser ni même se jouer. Nous ne pouvons, en tout cas, encore rien en dire.

C'est à partir de l'évocation d'un épisode où, adolescent, il surprend son père au téléphone avec sa maîtresse, le partage du « secret » avec sa sœur aînée, qu'apparaît la question de sa responsabilité dans le divorce de ses parents. Je fais l'hypothèse d'une scène primitive en négatif, d'une incestualité qui ne peut encore trouver sa place en tant que fantasme.

L'identification à un père potentiellement soutenant semble passer par ses essais vestimentaires, par le personnage de son grand-père paternel, créatif et affectueux, par l'investissement des hommes de notre groupe d'analystes. Mais Aurélien ne peut pas toujours faire une distinction nette entre ce qui est du jeu et ce qui n'en est pas. Il va, dans la réalité, vérifier auprès de ses parents qu'il n'est pas responsable de leur divorce.

Une dimension mégalomane apparaît quand il développe l'idée de fabriquer, avec l'aide du grand-père, une chaise « à sa taille » en bois précieux, un trône royal. Il est vrai que ses noms et prénoms peuvent évoquer l'antiquité romaine impériale, ce qui me laisse assez circonspecte.

Aurélien s'accuse d'avoir fait partir son père et associant sur l'histoire d'Œdipe et son aveuglement, il nous fait part d'une lésion à l'œil gauche, conséquence de la toxoplasmose contractée par sa mère pendant sa grossesse. La faute du fils devient la faute de la mère, qu'il faut alors consoler et rassurer, mais dont il faut aussi se méfier.

Aurélien raconte en effet un épisode qui l'a troublé : il a mis deux papiers pour mémoire, à un endroit précis, pour se rappeler ses rendez-vous et le lendemain, il n'en a trouvé qu'un. Il s'est demandé si sa mère le lui avait pris, « soit pour m'embêter, soit pour me forcer à m'en rappeler tout seul ». Il a finalement trouvé le papier disparu dans sa poche, sans aucun souvenir de l'y avoir mis. Il ne voit pas pourquoi sa mère l'aurait mis dans sa poche. Il avait rendez-vous cet après-midi à la banque car il est à découvert. Ce rendez-vous était juste à l'heure du psychodrame.

Le jeu qui suit, au cours duquel une collègue interprète une mère envahissante, produit chez Aurélien un effet de sidération et beaucoup d'émotion. Dans un mouvement paradoxal, il dit que l'attitude de sa mère est tellement aberrante qu'il ne peut qu'être d'accord avec elle. Il a les larmes aux yeux, il aimerait partir très

5. Racamier P.-C., *Le génie des origines. Psychanalyse et psychose*, Payot, 1992, p. 136 : « L'incestuel sera ce qui dans la vie psychique individuelle et familiale, porte en soi l'empreinte de l'inceste non fantasmé, même s'il n'est pas physiquement accompli ».

loin sans savoir où. Je relève la nécessité pour lui de s'éloigner physiquement pour se dégager mentalement de sa mère. Aurélien acquiesce, « je ne sais pas jusqu'où elle pourrait aller, si ma mère connaît tout le quartier et que les gens l'informent de tous mes faits et gestes, ça devient problématique ».

De la faute du père (la maîtresse) à celle de la mère (la toxoplasmose), Aurélien aborde ensuite une culpabilité d'un autre ordre, celle liée à sa pulsionnalité adolescente, qu'il juge sévèrement en évoquant une relation amoureuse avec une de ses cousines, puis une première expérience sexuelle, racontée comme « traumatique », à 15 ans sous l'emprise de l'alcool. Au fil des scènes, il est à la fois le juge demandant la peine capitale et l'accusé plaçant coupable.

Un an après le début des séances, Aurélien est hospitalisé à la demande de sa mère, en unité fermée. Cette hospitalisation nous surprend et vient faire irruption dans notre espace.

Rétrospectivement, la dernière séance avant l'hospitalisation est celle d'une nouvelle interrogation et suspicion quant au psychodrame. Aurélien demande que je lui présente à nouveau les thérapeutes, s'interroge sur ce qui peut faire notre intérêt pour lui, il associe sur les dictateurs qui dirigent la vie des gens comme il sent la sienne dirigée de l'extérieur. Il se sent dirigé par moi, comme par sa mère, par la police, par les lois, tout en précisant que la restriction de liberté empêche en même temps les gens de s'entretuer... Sans doute l'hospitalisation vient-elle à point nommé...

Aurélien est absent pendant deux mois à ses séances, jusqu'à ce que des trajets soient organisés pour lui à partir de l'unité d'hospitalisation, dans ce qui est devenu un programme de soin sur décision du juge des libertés.

Un programme qui vient faire tiers dans une relation transférentielle où nous aurions, lui et moi (et peut être l'ensemble du groupe des thérapeutes) pu être englués dans la « symbiose parasitaire » telle que, selon ses propres mots, il la vit avec sa mère. La mère, analyste du psychodrame, n'aurait pu seule contenir et élaborer une telle séduction et la dimension persécutive aurait été la seule solution pour introduire un écart nécessaire. Ce que je n'avais manifestement pas suffisamment perçu.

Aurélien réapparaît fatigué, triste, évoquant ses « codétenus », ses idées qui ne servent à rien, son imagination sur-développée qui se déclenche toute seule et l'attaque, et la nécessité de faire semblant d'être bien... Les séances reprennent et, finalement assez rapidement, dans un mouvement réflexif récemment acquis, il peut critiquer son délire et l'envahissement de sa pensée par des idées de persécution le coupant de la réalité.

Le travail du psychanalyste dans le cadre de la psychothérapie des psychoses doit d'abord être un travail de figuration. C'est un des grands apports du jeu dans le cadre du psychodrame, que de permettre et faciliter cette figuration en passant par le corps et l'appui sur la sensorialité.

Aurélien avait évoqué la toxoplasmose de sa mère, puis ce qu'il nomme les « parasites » et cicatrices de son œil, l'amenant à consulter.

À l'adolescence, il s'était mis à dessiner des yeux avec du noir puis avait affiché dans sa chambre la photo en poster de son œil. Il était obsédé par la rétine. Cet œil avec une tâche lui cachait quelque chose, il a pensé que son cerveau fonctionnait en parallèle de son œil. La douleur l'empêche de dormir, c'est une douleur qui est là depuis 30 ans, à laquelle il n'a pas fait attention, que les parents ne connaissent pas et pourtant, « c'est leur faute ». Dans une scène entre Aurélien et la douleur, il est question de l'atteinte du corps, de son attention à celui-ci. Il me semble qu'une histoire commence à se construire à partir de la sensation, celle liée au déplaisir, à la douleur dans l'œil, référée à la toxoplasmose.

Outre un espace de figuration à partir du corps, de la perception, de la trace sensorielle, le psychodrame offre, bien sûr, à travers le jeu, un espace transitionnel.

Dans un texte publié à titre posthume, intitulé « Un espace pour délirer », Racamier⁶ développe l'idée d'une production délirante qui se situerait dans un espace à délire, un quatrième espace distinct de la réalité interne, de la réalité externe et de l'espace transitionnel. C'est, écrit-il, un objet transitionnel manqué qui au lieu d'être fondé sur une double affirmation n'est fondé que sur le déni, dont le déni des origines. Il est en cela partie prenante de la paradoxalité décrite par les thérapeutes familiaux, celle qui est anti-conflit et anti-séparation et qui, dans le lien à l'autre, rend fou.

Il écrit : « Si l'on arrive à rétablir avec le patient un îlot de réalité transitionnelle, un espace partagé, et à l'investir, à l'irriguer, à le peupler un peu et à le revitaliser, alors on peut être certain que tout ce terrain gagné le sera sur les terres à délire. Croire que la réalité factuelle soit à elle seule capable de l'emporter sur la réalité délirante est une illusion de concierge. Seule la troisième réalité est à même de faire pièce à la quatrième. La réalité qu'on invoque si souvent comme panacée n'est pas un remède au délire. Le meilleur remède serait plutôt (dans le sens où l'entend Winnicott) le jeu... »

Aurélien est arrivé à sa séance l'air grave. Il a dormi chez sa mère et n'avait pas son traitement. Il s'est réveillé tard. Il précise qu'il était à la fois bien et troublé par des pensées qui s'imposaient à lui. Dans une scène entre le médicament, les pensées et lui-même, il est d'abord assez perplexe, puis retrouve l'idée qu'il avait eue, au réveil, qu'il serait « fiché S ». Ces idées, dit-il, « c'est comme une lutte de quelque chose qui cogne derrière une porte ».

Dans la scène qui suit, il prend face, à lui-même, le rôle des idées lui interdisant entre autres de travailler, puisque dit-il « il est bien au-dessus de tout cela ». Cette scène devient, grâce à l'intervention de thérapeutes dans le rôle des parents, une scène de l'enfance. Cela lui permet d'associer, après le jeu, sur son sentiment de solitude quand, à huit ans, il se retrouvait seul dans le jardin de la maison familiale. Dans la scène suivante, il est seul dans le jardin (avec un double) et ne reconnaît pas le personnage de sa sœur qui entre dans le jeu à ma demande. Le délire comme solution face à la solitude et à la tristesse ? L'échec de la position dépressive ramène-t-il des angoisses paranoïdes ?

Je retrouve dans l'évocation de ce souvenir d'enfance, seul dans le jardin, ce qu'il m'avait déjà dit lors de notre toute première rencontre, en réponse à ma sollicitation : sa solitude et sa dépression infantile et que nous avons déjà évoqué au cours du psychodrame.

Je retrouve aussi la persécution, le clivage mais cette fois ci, figurés, présentés voire représentés, dans une réflexivité qui n'a plus rien à voir avec la perplexité des débuts et lui permet d'associer, voire de retrouver un souvenir ou un rêve.

Les rêves apparaissent au décours du jeu, dans les séances suivantes, juste après qu'il ait dit qu'il ne se souvenait pas de ses rêves. Une dénégation pourrait-elle prendre la place du déni ou du rejet ?

L'espace du rêve retrouvé, son évocation en séance, va sans doute de pair avec la figuration des idées délirantes. La quatrième réalité, celle du délire et de la paradoxalité pathogène cède un peu la place à la troisième réalité, celle de l'espace potentiel, de la paradoxalité créative et du rêve. Dans le premier rêve, il prépare un jus de fruit frais et va pour sortir le chien. Il se réveille alors, en entendant sa mère claquer la porte et sortir le chien. À la suite d'un premier jeu, il précise qu'il a « oublié » de me dire que sa mère l'avait engueulé en lui reprochant de ne rien faire à la maison, il n'était même pas capable de sortir le chien ! Il fallait qu'il choisisse entre être un homme ou être un enfant ! Les scènes qui suivent permettent d'interroger sa place auprès de sa mère. Promener le chien, est-ce être un homme ? Et être un homme, est-ce prendre la place de son père ?

L'évocation en séance des idées délirantes puis d'un rêve me donnent l'occasion de lui proposer de différencier et de mettre en scène ces différents espaces psychiques, les idées délirantes, le rêve, la réalité externe, et lui-même.

6. Racamier P.-C., « Un espace pour délirer », *Revue française de psychanalyse*, 3/2000.

Il prend son rôle et confie les autres aux thérapeutes acteurs. « Les idées délirantes » lui proposent de partir à Bagdad, reprenant cette idée qu'il serait fiché S, « la réalité externe », plus prosaïquement, de faire sa déclaration d'impôts... Il accepte enfin l'invitation du « rêve », de s'associer à la « réalité » pour envisager des vacances. Des vacances « de rêve » que sa mère pourrait payer, dit-il, avec une pointe d'humour...

Je lui montre qu'au psychodrame, on peut faire dialoguer ces différentes parties. Quand les idées délirantes s'imposent à lui, il n'arrive plus ensuite à s'en souvenir, il ne peut rien en communiquer à son ou ses interlocuteurs. Ce sont des idées qui coupent le fil de la conversation. Des attaques contre les pensées, au sens de Bion ? Des idées « anti-pensée », ou encore des fantasmes-non-fantasmes au sens de P.-C. Racamier⁷ ?

À la séance suivante, nous reprenons la question des idées délirantes et de persécution à propos du « complot » qui pourrait se tenir à son égard, alors qu'il est en difficulté avec les administrations. Il reconnaît que, quand il se « lâche », il peut penser « complot », il a du mal à ne pas attribuer de sens aux événements, en particulier quand il est surpris.

Je lui propose alors une scène de l'enfance dans laquelle il serait surpris par un événement. Il pense à un déménagement alors qu'il avait sept ou huit ans et sa sœur, douze. La scène se déroule entre lui-même, qui joue son rôle et les parents. Un collègue prend le rôle d'un double, demandant ce qu'il a fait de mal pour être ainsi puni et perdre ses copains. Aurélien sort alors du jeu pour évoquer le souvenir d'un rêve : son père s'était fait rouler et décapiter par une pelle mécanique. Très inquiet, il était immédiatement allé voir son père. C'était juste avant le déménagement. Il est gêné par ce souvenir et, à l'issue d'une dernière scène je peux alors reprendre avec lui la question de ses désirs de mort à l'égard de son père et de l'écart entre rêve, délire et réalité externe. La castration du père, associée aux désirs infantiles homosexuels (rouler une pelle au père), font figure de traumatisme. Pour Aurélien, la castration n'a guère encore de valeur symbolique, elle se pense dans la réalité du manque et la menace du père de lui couper les vivres ou de la Caisse d'allocations familiales de lui demander de participer financièrement à son hébergement au foyer.

Concernant Paulo, nous pouvons nous demander si les possibilités de figurations et de passage par l'acte du psychodrame, précédemment proposé dans un cadre institutionnel, auraient réduit les clivages et permis d'approcher plus rapidement et plus efficacement des modalités de symbolisation difficiles à mettre en œuvre sur le divan ? La médiation par le jeu – passage par l'acte – aurait-elle facilité l'abord d'aspects clivés qu'il ne put que mettre en acte – passage à l'acte – avant de s'engager véritablement dans la cure ?

Pour Aurélien, à l'inverse, une cure type ou même un face à face, lui auraient-ils donné accès à un type de régression qui n'est pas favorisée ni privilégiée au psychodrame ? Encore aurait-il fallu qu'il le supporte et supporte le silence de l'analyste. Hypothèse, à mon avis, toute théorique si l'on pense à la réticence première de ce patient à la proposition de psychodrame alors qu'il n'en avait nullement fait la demande et avait « déjà organisé, par ses symptômes eux-même (en particulier le délire), une thérapeutique d'urgence »⁸.

Pour l'un comme pour l'autre, comment penser la nécessité d'une réalité externe, d'un dehors contraignant et prescripteur pour contenir une pulsionnalité débordante et inquiétante ? Ce qui, dans les deux cas, a semblé constituer un préalable nécessaire à la mise en place d'une véritable aire de jeu. Une aire de jeu pour contenir la destructivité et la désintrinsication pulsionnelle, pour favoriser la construction d'un espace psychique et d'un objet tiers. Peut-être était-il aussi question, pour chacun, d'expérimenter sa destructivité, de s'assurer de la survie de l'objet et d'accéder à son utilisation⁹, dans une relation de transfert qui de projective fasse plus de place au déplacement. Tout ceci est bien sûr concomitant avec la nécessité pour l'analyste de trouver lui aussi des appuis et des tiers, qu'ils soient d'ordre interne ou externe. Je compte au titre des tiers internes : la confiance

7. Racamier P.-C., *Le génie des origines. Psychanalyse et psychoses*, Payot, 1992.

8. Gibeault A., Roux M.-L., « Finalités et fins de traitement des patients psychotiques », *Monographie de la Revue française de psychanalyse, Psychose II*, PUF, 1999.

9. Winnicott D. W., « L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications », *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975.

dans la méthode et dans une théorisation « *a posteriori* » permettant d'accepter de ne pas comprendre, c'est-à-dire une capacité « négative » au sens de Bion et une aire de jeu potentielle... au titre des tiers externes : les institutions qu'elles soient analytiques ou psychiatriques représentées par le superviseur, le consultant, les collègues, les différents feuillets du cadre jusqu'à la réalité matérielle des murs de l'institution.

Pour Winnicott, « c'est le jeu qui est universel » et, « la psychanalyse s'est développée comme une forme très spécialisée du jeu mise au service de la communication avec soi-même et avec les autres. » Nous le suivons quand il écrit que « la psychothérapie, c'est deux personnes qui jouent ensemble. » et, que « le corollaire de cela est que lorsque le jeu n'est pas possible, le travail fait par le thérapeute a pour but, à partir d'un état où le patient n'est pas capable de jouer de l'amener à un état où il est capable de jouer »¹⁰.

J'aimerais conclure avec P. Letarte¹¹ : « L'expansion du champ de la psychanalyse à des patients qui ne cadrent pas avec les exigences de la cure type entraîne le psychanalyste vers des interventions nouvelles. L'analyste doit développer une souplesse qui n'a de sens que dans la rigueur : souplesse et non point chaos car il ne s'agit pas de faire n'importe quoi ni d'aller puiser de nouvelles références en dehors du champ de l'analyse. La référence centrale de l'analyste reste la cure type vers laquelle il tend, seule garantie de la rigueur nécessaire pour que la souplesse soit dynamisante et maturative. »

10. Winnicott D. W., « Jouer. Proposition théorique », *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975.

11. Letarte P., *Entendre la folie*, PUF, 2018, p. 108.

Argument du texte de Brigitte Kammerer

Serge Franco

Chère Brigitte

Jouvet nous disait, il n'y a pas de petits ou de grands rôles, il n'y a que des petits comédiens. J'ajouterai, il n'y a pas de petites psychothérapies ou de grandes psychanalyses, il n'y a que des petits analystes, tout cela pour te dire que l'opposition psychothérapie/psychanalyse ne présente pas, à mon sens matière à un débat de fond. En revanche, interroger ce que les deux dispositifs empêchent, permettent ou risquent de nous entraîner, est à l'œuvre dans ton texte et inévitable à la lecture de tes deux cas.

Je tiens d'abord à te remercier pour ta clinique que tu nous présentes si simplement, avec toute la complexité qu'elle soulève d'un point de vue métapsychologique. Même si j'en ai très envie, je ne vais pas reprendre ta clinique et interroger tel ou tel point, la salle, je pense s'en chargera mais quand même, tu me permettras de m'appuyer dessus pour aborder les questions que tu soulèves dans une cure type et dans un psychodrame.

Tout d'abord la question de l'indication : Y a-t-il une indication positive au psychodrame, où ne peut-elle être qu'à défaut d'une cure type supposée inaccessible pour ces patients ?

Sommes-nous condamnés, à notre corps défendant, à revenir à la question de la psychothérapie pour ces patients, quand d'autres, supposés moins mal portants, pourraient s'en dispenser et bénéficier d'une exploration et d'un travail psychanalytique ?

Freud parle à plusieurs reprises de la psychothérapie psychanalytique pour désigner ce qu'on appelle aujourd'hui la psychanalyse. L'opposition n'est pas tant entre psychanalyse et psychothérapie mais entre la psychanalyse et la suggestion. Je t'interrogerai plutôt par ce biais, même si nous avons tous en tête la définition aussi très limpide de Laplanche qui voit, je le cite : « dans la psychanalyse les moyens de déstructuration, de déliaison qui font tenir notre discours conscient, notre moi afin de laisser se manifester l'inconscient sexuel refoulé et inversement dans la psychothérapie le travail de reliaison, de rassemblement de ce qui surgirait de nos fantasmes et qui fait régner peu ou prou la pulsion de mort. »

Même si l'analyse du transfert reste l'axe du psychodrame et on voit comment il est à l'œuvre dès la première séance d'Aurélien, ne serait-ce en lui demandant d'interpréter ton rôle, on voit combien la suggestion est inévitable et inhérente au dispositif. Le patient ou nous-même proposons des scènes à partir de leurs premières associations et du coup transformons, formalisons, dans le sens de mettre en forme ces premières associations.

« J'ai froid » dit un patient, qu'allons-nous jouer dit le thérapeute, une scène entre le froid et vous ? Le jeu se déploie ainsi et le froid se réchauffe. Là où la cure-type favorise la régression, va laisser le froid s'installer ou pas avec les associations et le silence qui suivront.

D'emblée au psychodrame nous initions, organisons et encourageons une mise en forme secondaire, issue du matériel du patient. Je pense que pour nos collègues et pour nous qui sommes praticiens du psychodrame, il y a nécessité de toujours clarifier ce point.

Ton premier patient résiste au psychodrame, il veut une cure analytique or tu pratiques avec passion cette technique où les adresses sont plus nombreuses que pour une cure-type. La question de l'indication est déjà sous le sceau du conflit et de la résistance : on veut pour lui un psychodrame et il n'en veut pas...

Cette question de l'indication vaut pour le second patient, qui lui, n'en n'est pas à vouloir ou à ne pas vouloir et qui prend passivement ce qu'on lui propose. On propose donc un psychodrame à des patients pour lesquels,

tu nous dis, il est question de survie psychique et où tu nous dis que « l'aménagement du dispositif aurait pour objectif principal non pas la levée du refoulement que de la liaison de la trame psychique et de la construction d'un objet interne ».

Je me demandais en quoi la cure type ne s'adresserait pas aussi à ces patients ? Je me rappelle d'un exposé, alors que je venais d'entrer à l'APF, d'une analyste, probablement très kleinienne, qui m'avait beaucoup impressionné : une patiente qu'on baptiserait aujourd'hui au mieux état-limite voire psychotique, impressionnante dans ses *acting* violents, destructeurs et dangereux pour elle-même, que nous aurions peut-être avec réticence accueillie dans un psychodrame institutionnel mais que nous n'aurions pas voulu dans notre cabinet, allait sur le divan de cette analyste cinq fois par semaine.

On peut voir, à l'écoute de tes cas, la question de l'excitabilité de Paulo, il y a du trop chez lui qui le conduit à une fuite en avant, jusqu'au passage à l'acte voyeuriste et incestueux. Il y a de la carence chez Aurélien, carence fantasmatique avec des défenses figées, crainte de la passivité qui le soumettrait à des menaces insupportables, moi carencé dans son maintien, dans son espace propre, face à un extérieur engloutissant et son passage psychotique illustre bien le défaut d'écran entre l'objet et lui, où il est obligé de faire un avec l'objet pour le neutraliser à l'intérieur de lui-même. Plutôt qu'une indication par défaut, le psychodrame serait-il plutôt destiné à des patients dans des carences, qui ne peuvent justement pas jouer là où la cure-type, par son dispositif serait idéale pour des patients du côté du trop et de l'excitation ?

Je voudrais aborder maintenant la question du dispositif : qu'est-ce que le cadre et le dispositif du psychodrame empêche, exclut que la cure soulève et inversement ?

Je pense que si nous pouvons tous comprendre la nécessité pour Aurélien de la contenance du groupe et du dynamisme, propre au jeu, tant on peut observer à travers ton exposé un vécu subjectif ou une subjectivité marquée par le flou, l'insignifiance et le vide sans possibilité de jeu ou de comme si, retrouver une assise narcissique pour avoir accès au conflit de la figuration plutôt qu'au clivage et au déni, je me demandais si toute cette contenance n'était pas tout autant contenue dans la cure-type par la fréquence très soutenue. Fréquence qui nous permet d'accéder à une rencontre pour de vrai et je pense que ces deux patients, pour se trouver, ont besoin de rencontrer des analystes vivants. Et je reviens ainsi à mon analyste kleinienne. Le jeu est par définition incarné, la rencontre par ce médium favorise la rencontre. Bref, le jeu et la présence viendraient-ils combler autant que faire se peut la fréquence ? Alors, Aurélien 5 fois par semaine sur ton divan, qu'en dis-tu ?

Dans la cure classique, l'écoulement de l'excitation, normalement ouverte vers la motricité ou l'action, est bloqué et la charge libidinale régresse vers le psychisme. Le cadre de la cure classique tend à stimuler l'espace de fabrication du rêve. Au psychodrame, on favorise au contraire l'écoulement de la charge libidinale vers l'action. C'est le constat de ce processus qui va secondairement donner lieu à des représentations. La régression est sollicitée dans une autre temporalité.

Du coup se pose la question de la régression dans ces deux dispositifs. Au psychodrame, ne peut-on dire que la régression est encouragée par le dispositif groupal et par une aide active des acteurs-thérapeutes dans le jeu ? En même temps, *quid* de notre propre régression en séance, si on peut bien se la représenter dans une cure-type, où même si le lion ne bondit qu'une fois, nous avons le temps, que peux-tu en dire par rapport au psychodrame ?

Quelques mots sur Paulo, il y aurait beaucoup à réfléchir : si tu nous montres bien comment le tiers s'incarne dans le dispositif du psychodrame tel que tu le pratiques, j'ai été surpris par la mise en place de la troisième séance.

L'acte, le délit et la crainte de la punition ou peut-être de l'angoisse d'abandon, va conduire à ce qu'il te demande cette séance et vous voilà sous la contrainte de soins ordonnée, peut-être par le tribunal mais sûrement plus par lui-même et j'espère un sentiment de culpabilité. Tu accèdes à cette demande, pourquoi pas mais tu

vois aussitôt dans le tribunal un tiers. S'agit-il vraiment un tiers tel que cette cure s'est organisée ou plutôt une instance surmoïque à laquelle vous devez tous deux vous soumettre ? Le tiers est là me semble-t-il pour permettre une distance, séparer et non pas pour vous attacher.

Enfin, et je te félicite, malgré les us et la mode intellectuelle de notre époque, tu ne te laisses pas piéger par la quête des origines, sujet éminemment compliqué chez un enfant adopté et tu vois très nettement comment cette quête cache la question du roman familial tel que Freud en parle.

Je m'en tiendrai là pour laisser la parole à la salle mais j'ai beaucoup apprécié que tu nous dises discrètement comment le psychodrame devient une référence, une théorie implicite et un mode d'écoute dans notre pratique y compris de la cure type. Je me demandais si cela advenait quand nous sommes en bute avec un matériel trop cru, trop régressé, où nous pourrions nous sentir un peu sidérés voire menacés et devant lequel la théorie ne nous parle pas immédiatement mais nous parlera dans un second temps à la suite justement de nos jeux, de nos figurations et de nos mises en scène empruntées au psychodrame.

Bref, le psychodrame ne nous apprend-il pas à jouer dans nos cures-types.

Je te remercie.

Trois enfants de la psychanalyse

Paule Bobillon

Les fous au Moyen-Âge sont les ambassadeurs de la finitude et de la mort dans une société ordonnée par la croyance en Dieu. La fantasmagorie de ce temps convoque des êtres surnaturels, sorciers et sorcières gesticulant les nuits de Sabbat au fin fond de la forêt et suscite un cortège de miséreux hallucinés et délirants embarqués sur des « nefes des fous » picturales ou réelles. Dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*¹, Michel Foucault pose, dans un rapport dialectique, les figures montées au zénith de la culture et l'organisation socio-politique, à chaque moment de l'histoire occidentale du Moyen-Âge au XX^e.

Sur ce modèle, on peut considérer que, de 1856 à 1939, le siècle de Freud voit se tisser, en un maillage complexe, des formations géopolitiques et des formations culturelles singulières. Ainsi les grands empires ottoman et austro-hongrois s'effritent. De la Pologne à la Finlande des états-nations s'imposent. La deuxième révolution industrielle de 1870 à 1945, suscite une classe ouvrière identifiée, face au renforcement d'une bourgeoisie libérale. En regard, anarchisme, socialisme et communisme dont le manifeste paraît en 1848, nazisme avec l'arrivée au pouvoir d'Hitler en 33, antisémitisme, sont autant d'idéologies contradictoires qui voisinent avec les idées issues des Lumières françaises, *Aufklärung* allemande, *Haskala* juive, prônant la raison, l'égalité, la tolérance. En réaction, le romantisme allemand encense la passion avec Goethe dont on sait l'impact sur Freud.

On peut dès lors envisager la psychanalyse, la découverte de l'inconscient, pour une part comme cristallisation, *via* le génie freudien, d'une pensée en relation réciproque avec les faits marquants de l'époque.

Je dois à Laurence Kahn de m'avoir indiqué le travail d'Anton Ehrenzweig, *L'ordre caché de l'art*² où celui-ci appelle « disruption » un processus de rupture, de transformation et de mutation qui commande, à la fin du XIX^e siècle et au XX^e, l'histoire mouvementée de l'art moderne et des sciences en des attaques radicales contre l'ordre conscient et la raison... Par exemple, le jazz puis Schönberg et plus tard Boulez fragmentent la musique, évacuant la mélodie. Dans la peinture, Monet et les impressionnistes « font éclater la cohérence de la ligne et de la surface pour accentuer la signification de chaque coup de pinceau ». Les cubistes après Cézanne déconstruisent leur sujet en des formes géométriques. Les surréalistes font de Freud « leur saint patron » et traquent l'inconscient ouvertement. Pollock, enfin, contemporain de Winnicott, pulvérise le motif en exaltant le geste.

Dans les sciences, la physique franchit un seuil épistémologique, quand elle passe de la physique classique du monde visible, à celle relativiste d'Einstein et à celle de la mécanique quantique de Schrödinger, accordées à l'invisible.

Enfin, la génération de Freud est celle des Zweig, Musil, Schnitzler, son double, tous campant un sujet psychologique. Elle est aussi celle des peintres apparentés à l'expressionnisme comme réalité exacerbée, Klimt, Schiele, Kokoschka, Moser, fussent-ils dédaignés par Freud...

Bref, l'époque de Freud est marquée par un fourmillement de créations politiques, sociales, artistiques, qui procèdent toutes de décompositions analytiques et de recompositions synthétiques.

Or, les concepts freudiens de décomposition de la personnalité psychique et de déliaison s'inscrivent dans des champs sémantiques proches de celui de la disruption.

1. Foucault M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard.

2. Ehrenzweig A., *L'ordre caché de l'art*, Gallimard.

D'ailleurs dans « L'inconscient »³, Freud explicite l'articulation individu/culture : « Notre activité animique se meut dans deux directions, soit à partir des pulsions à travers l'inconscient vers le travail de pensée conscient soit, sur incitation de l'extérieur à travers le système du conscient et préconscient jusqu'aux investissements inconscients du moi et des objets. L'inconscient est accessible aux actions exercées par la vie, il influence constamment le préconscient et il est même, de son côté, soumis à des influences de la part du préconscient ». Dès lors, si l'inconscient, dit-on, ignore la temporalité, il est de son temps et sensible aux didacts culturels qu'il enregistre et transforme. Et on peut considérer que la découverte de la névrose est aussi en écho à l'esprit du temps. Freud, à qui Anzieu attribue une double culture, l'une d'appartenance germanique et juive et l'autre de référence gréco-latine, évolue dans une bourgeoisie viennoise patriarcale même si elle est traversée par le féminisme et les idées de gauche, sensibles chez Anna Freud, Melanie Klein et Virginia Woolf entre autres. Il est contemporain d'un monde artistique et intellectuel dont les plus éminents représentants sont des hommes. Autant de systèmes de pensées et d'organisations sociales qui privilégient l'homme et le père dans une structure familiale triangulaire. La femme est encore peu ou prou une subordonnée. Et l'enfant n'est considéré comme un petit être de raison et de parole seulement dans la grande enfance, même si Freud innove en observant l'enfant à la bobine.

Freud commence là où le porte son époque et sa culture. La névrose, Œdipe, castration, refoulement, emprunte au mythe grec et aux figures juives du père. Retenons pour la suite de mon exposé, le refoulement qui maintient ou renvoie une représentation et son affect dans l'inconscient devant l'incompatibilité de la satisfaction pulsionnelle avec les exigences de la réalité ou de la conscience morale.

Le modèle de la névrose devient alors le premier paradigme de la psychanalyse.

La plupart des cas connus de Freud sont analysés comme névrosés. Seulement voilà : on leur conteste actuellement, à l'exception peut-être de l'homme aux rats, le diagnostic de névrose.

De même dans ses études littéraires, Freud s'en tient souvent à la névrose : or, dans Gradiva⁴, le personnage d'Hanold frôle le délire. Léonard de Vinci⁵ paraît aussi aux prises avec la perversion. Freud d'ailleurs en tirera une approche magistrale de l'homosexualité masculine. Il écrit : « Nous sommes en droit de le ranger à proximité du type névrotique que nous désignons comme type par contrainte, n'était sa capacité de refoulement et de sublimation ».

Et dans ce diamant qu'est l'étude du peintre Christophe Haizman⁶, il semble qu'on pourrait tirer ce pauvre homme, de par ses délires et ses hallucinations, du côté de la psychose hystérique à moins qu'il ne soit, comme Freud le suggère, un simulateur.

L'hystéro-épilepsie de Dostoïevski⁷ serait une excitation effractante écoulée dans le somatique. Freud voit en lui, à l'instar de l'homme aux loups, un œdipe inversé et une « forte identification christique », marque du lien homosexuel au père. Ne peut-on lire plutôt en l'épilepsie de Dostoïevski, si on suit Ferenczi⁸, sa qualité d'« enfant mal accueilli » peu ou prou livré à sa pulsion de mort.

Alors, la névrose, corrélât de la première topique, est-elle le seul paradigme de la psychanalyse ?

Si on suit le fil foucauldien, la première guerre mondiale meurtrière, le génocide arménien entre autres, engendrent un effondrement réverbéré sans doute sur Freud, qui subit la séparation et la perte, ses fils au front, la mort de l'enfant à la bobine et de sa fille, la rupture avec certains, dont Jung, l'antisémitisme, la barbarie et

3. Freud S. (1915), « L'Inconscient ».

4. Freud S. (1907), *Le délire et les rêves dans la « Gradiva » de W. Jensen*, Gallimard.

5. Freud S. (1910), *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, PUF.

6. Freud S., « L'hystérie masculine ».

7. Freud S. (1928), « Dostoïevski et le parricide ».

8. Ferenczi S., « Réflexions sur le traumatisme ».

qui, en retour, amorce le tournant de 1920, même si bien sûr, la deuxième topique ne s'origine pas seulement dans ce jeu dialectique culture/société.

À partir du texte sur le narcissisme, avec Au-delà du principe de plaisir⁹ et « Le moi et le ça »¹⁰ Freud opère une sorte de deuxième révolution autour des nouveaux concepts de la répétition et de la pulsion de mort, autour de la reconduction et du renouvellement de ceux de traumatisme et de clivage.

Ma clinique et les hypothèses de ce travail m'imposent de préciser la dernière définition freudienne des notions de traumatisme et de clivage : en 1920 dans « Au-delà du principe de plaisir », Freud donne une nouvelle théorie du traumatisme, comme effraction du pare stimuli, par un excès d'excitations externes puis par un excès d'excitations internes, face à des carences environnementales n'en permettant pas la liaison.

Dans *Abrégé de psychanalyse*¹¹, Freud définit le clivage : « Deux attitudes psychiques au lieu d'une seule se sont formées, une qui tient compte de la réalité et l'autre qui, sous l'influence pulsionnelle, détache le moi de la réalité. Les deux coexistent ». Enfin dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*¹², le clivage est un résultat dans le moi : « Cette récusation (de la réalité) est chaque fois complétée par une reconnaissance : il s'instaure toujours deux attitudes opposées, indépendantes l'une de l'autre qui produisent cet état de fait qu'est le clivage du moi ».

Première acception du terme, le clivage est cloisonnement de la psyché.

Évelyne Sechaud souligne chez Freud la double nature du clivage entre ce clivage structurel, interne à la psyché dans la décomposition de la personnalité psychique en 1932 et deuxièmement, le clivage comme processus pathogène dans « Le clivage du moi dans le processus de défense »¹³. Le sujet « répond au conflit (entre la revendication de la pulsion et l'objection opposée par la réalité) par deux réactions opposées, il écarte la réalité et ne se laisse rien interdire ; il reconnaît le danger de la réalité, assume l'angoisse devant elle sous forme de symptômes, de souffrance et cherche ultérieurement à s'en défendre ; mais seule la mort est gratuite ; ce succès est atteint au prix d'une déchirure dans le moi qui ne guérira plus jamais ».

Troisièmement, Freud évoque dans le clivage un processus transitoire sur fond de normalité dont il donne le bel exemple du « Trouble de mémoire sur l'Acropole »¹⁴.

Le clivage pathologique requiert des mécanismes négatifs du déni à la forclusion donc l'attaque des liens et de la pensée et dans « Le clivage du moi dans le processus de défense » Freud le subordonne au traumatisme : « Un tel processus se produit sous l'action d'un traumatisme psychique ». Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* encore : la névrose est « un effort pour réconcilier avec le reste du moi les parties de celui-ci séparées par clivage sous l'influence du trauma, tentative qui se termine parfois en une totale dévastation et un total éparpillement du moi, ou dans le terrassement de celui-ci par la partie dominée par le trauma, précocement séparée par clivage ».

Ferenczi aussi relie en 1932 traumatisme et clivage qu'il appelle également auto-déchirure. Un choc induit « l'anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser, la perte de sa forme propre et l'acceptation facile et sans résistance d'une forme octroyée ». Il annonce Winnicott, le clivage faux/vrai self, en réaction à un traumatisme d'avant le langage, irreprésentable.

Le lien entre traumatisme et clivage amène Winnicott, depuis 1950 André Green, à l'APF, Jacques André et Pierre Fédida entre autres, à théoriser les états limites organisés précisément autour d'un trauma précoce, d'un

9. Freud S. (1920), « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse* (1933), Gallimard.

10. Freud S. (1923), « Le moi et le ça », Payot.

11. Freud S. (1940), *Abrégé de psychanalyse*, PUF.

12. Freud S. (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, PUF.

13. Freud S. (1938), « Le clivage du moi dans le processus de défense », *Résultats, idées, problèmes, II*, PUF.

14. Freud S. (1936), « Un trouble de mémoire sur l'Acropole », *Résultats, idées, problèmes, II*, PUF.

clivage du moi et partant d'un trouble de la pensée : au refoulement se substitue le clivage du moi entraînant des troubles de la pensée et son hallucination négative, dus à une défaillance de fonctionnement du préconscient. L'angoisse de castration devient angoisse de séparation ou à l'inverse, angoisse d'intrusion sur fond d'une relative indifférenciation sujet/objet. Une bi-triangulation remplace l'Œdipe. La destructivité corrèle avec un narcissisme blessé. Le champ psychique est limité en-deçà par le soma, au-delà par l'acte, deux modalités d'expulsion de la pensée pour éviter une agonie primitive, liée à la défaillance de l'environnement au début de la vie et aux avatars de l'imaginaire maternelle. Dès lors et compte-tenu de leur spécificité et de leur portée clinique, on peut, heuristiquement, postuler la catégorie des états limites comme deuxième paradigme de la psychanalyse.

Suivaient dans mon exposé oral, deux cas cliniques dont je ne relate ici que le rêve de l'un et une image fantasmagorique de l'autre, séquences minimales pour soutenir mon essai de théorisation. Ces deux patients me semblent aux prises avec des mécanismes psychiques divers et des processus de clivage

Le premier, une patiente transgenre, Jo, met en avant préférentiellement des mécanismes de clivage, en débat avec le masculin et le féminin. Je retiens le rêve suivant que je considère comme traumatolytique : « Il est dans une ville inondée mais ce n'est pas grave parce qu'il peut nager ; il y a sur un trottoir un trou qui va l'engloutir sauf qu'il ne tombe pas dedans ; il mange un gâteau à la framboise, regrettant qu'il ne soit au citron »... Les associations mènent au débordement traumatique jugulé, au trou existentiel de l'effondrement et à celui de la féminité congédiée. La condensation onirique du trou unit perte de soi, catastrophe identitaire et traitement plus névrotique de la sexualité et de la féminité. Enfin le choix posé, framboise ou citron, fille ou garçon, est-il l'amorce d'une réduction du clivage ? En somme, le contenu manifeste serait à la fois le travail de représentations issues du refoulement et de celles à visée d'élaboration du trauma inducteur du clivage.

La deuxième, Salomé, dont la richesse du matériel produit et l'avancée œdipienne, font référence à une organisation classiquement névrotique, à cela près qu'elle a supporté, toute petite fille, une séparation assez longue d'avec sa mère et qu'elle fait état d'un traumatisme sexuel désorganisateur à l'adolescence. Je m'appuie ici sur une image issue de la régression du divan : « un sein pénètre un sexe de femme » qui allie une amorce élaborative du trauma précoce jusque-là irréprésentable d'une défaillance de l'environnement maternel et une représentation archaïque d'une scène primitive. Cette image mise en mot dans la cure devient monnaie du pays névrotique et peut-être colore l'Œdipe l'incurvant vers l'archaïque, en modifiant sans doute l'élaboration par ailleurs incontestable.

Chez Salomé, angoisse de castration et de séparation, trauma narcissique et trauma sexuel, refoulement des représentations et leur clivage coexistent et alternent au fil des séances. Là aussi se mêlerait le travail de représentations pulsionnelles issues du refoulement et de celles visant l'élaboration d'un trauma à l'origine d'un possible clivage.

Ma clinique interroge ce que Catherine Chabert et Laurence Kahn¹⁵ appellent « le nouage entre refoulement et clivage », partant la question du lien entre trauma et pensée. Une représentation peut émaner du refoulement, être une levée partielle du refoulement et à la fois un maillon dans l'élaboration d'un trauma précoce et le début de la réduction d'un clivage comme le trou du rêve de Jo, condensation névrotique et tentative d'élaboration du trauma. Peut-être que le rêve traumatolytique fonctionne grâce à une sorte de névrotisation d'un irréprésentable, empruntant au refoulement des représentations qui tentent aussi d'approcher l'irréprésentable. Ce serait l'atténuation de l'adage, qu'à trauma précoce et clivage, il n'y a qu'exutoire de l'acte et attaque de la pensée, défaut de subjectivation et carence du préconscient ; préconscient qui se remet à fonctionner grâce au travail analytique. La cure provoque le rétablissement des intermédiaires, en particulier de la transitionnalité abolie, selon Claude Janin¹⁶, dans la sidération traumatique.

15. Chabert C. et Kahn L., « Il y a clivage et clivage, *le Carnet/PSY*, n° 190, Éd. Cazaubon, pp. 20-30.

16. Janin C., *Figures et destins du traumatisme*, PUF.

Mais des traumatismes précoces impensables par définition puisque survenus, selon Winnicott, « À l'âge où il n'y avait personne pour les penser », sont des bombes à retardement, référées à la crainte de l'effondrement après la remarque freudienne des « Constructions dans l'analyse »¹⁷ : « Bien souvent, lorsqu'un état d'angoisse fait que le névrosé s'attend à ce que se produise quelque chose d'effrayant, il est simplement sous l'influence d'un souvenir refoulé qui voudrait venir à la conscience mais ne peut devenir conscient, le souvenir qu'une chose jadis effroyable s'est effectivement produite ». On pense aussi à la théorisation de la crypte et du fantôme de Maria Torok et Nicolas Abraham¹⁸. Ces traumatismes narcissiques précoces, on le voit bien chez Salomé, peuvent, soit infiltrer les représentations œdipiennes par une représentation résiduelle issue du clivage, redevenue simple image intermédiaire alimentant des représentations plus névrotiques, soit retarder voire empêcher la résolution œdipienne. La blessure narcissique des premiers traumatismes fait alors de l'œdipe un trauma sexuel tardif, créant l'épouvante du meurtre et de l'inceste à refouler ou à cliver pour ne pas la penser. Ou dit autrement, l'après-coup des traumatismes précoces complique, voire bloque l'accès ou en tous cas la résolution de l'œdipe. Les trous de l'effondrement et du féminin chez Jo, en référence à une excitation engloutissante sont superposés et l'image du sein pénétrant un sexe de femme de Salomé est à double valence, archaïque et en lien à la scène primitive introduisant à l'œdipe.

La coexistence refoulement/clivage prendrait au niveau des représentations plusieurs formes : le trou de Jo est une intersection de deux parts du moi : il est un début de levée de refoulement permise par le rêve, en référence à un matériel dit névrotique sexuel féminin et une timide élaboration de l'effondrement traumatique précoce. Peut-on parler d'interdépendance voire d'information réciproque de représentations et refoulées et clivées ?

Le sein qui pénètre un sexe de femme de Salomé est un début d'élaboration d'un trauma supposé lié à la mère précoce et à la fois une représentation névrotique issue d'un refoulement. Là on pourrait parler d'un emboîtement des représentations comme des matriochkas russes, la représentation issue du clivage enchâssée dans la représentation névrotique. Clivage et refoulement seraient dans un rapport d'appartenance ou d'inclusion.

Peut-on alors dire qu'une représentation est une condensation dont un des termes est un refoulé en voie de levée du refoulement et l'autre un clivé en voie de réduction du clivage ?

Dernier cas de figure, dans le fétichisme il y a clivage du moi entre une part névrotique ordonnée par le refoulement et une part sous le règne du déni. Là refoulement et clivage coexistent sans s'interpénétrer.

Enfin, si le clivage apparaît en 1932 comme un opérateur de différenciation psychique, il partage ce caractère constitutif et structurant de la psyché avec le refoulement. Le refoulement originaire fabrique un noyau inconscient séparé par clivage des autres parties de la psyché. La séparation en instances, la distinction réalité/plaisir procèdent bien du clivage et du refoulement comme mécanismes structurels.

Donc il y aurait non seulement coexistence et intrication mais complémentarité refoulement/clivage.

Les réflexions précédentes s'appuient sur Freud qui, s'il n'a peut-être pas eu le temps d'étudier le type d'articulation refoulement/clivage, a signalé la possible existence du clivage dans la névrose ; partant, il a amorcé une théorisation de la coexistence refoulement/clivage : « Le point de vue qui postule dans toutes les psychoses un clivage du moi ne pourrait prétendre à autant d'attention s'il ne s'avérait pertinent dans d'autres états plus proches des névroses et finalement dans celles-ci même ».

Il faut remarquer, après Freud et le numéro des « Divisions du moi » *des Livres cahiers pour la psychanalyse*, qu'au-delà des couplages refoulement/névrose, clivage/états limites, refoulement et clivage se retrouvent alternativement dans tous les fonctionnements psychiques, de la névrose à la psychose. C'est là sans doute un constat issu de la clinique mais qui témoigne de la modernité de Freud associant déjà névrose et clivage dans « l'Abrégé ».

17. Freud S. (1937), « Constructions dans l'analyse », PUF.

18. Abraham N. et Torok M., *L'écorce et le noyau*.

Avec la première topique, il a théorisé la névrose, avec la seconde posé les bases d'une définition des organisations limites et finalement proposé un dépassement de la nosographie dans un mouvement dialectique à l'intérieur de son œuvre.

Si on veut maintenant envisager la conduite de ces cures, il ne faut pas perdre de vue que refoulement et clivage sont inconscients et sont des traitements du pulsionnel et de l'infantile. Dès lors, la difficulté de ces analyses consiste à associer tour à tour un petit morceau du ça, dans sa visée pulsionnelle et un petit morceau du moi dans sa visée d'intégration au sens de Winnicott, à jongler entre Œdipe et Narcisse, entre désamorçage de l'incestualité différenciatrice et avènement d'une relation triangulaire entre sujet et objet distincts. Entre personnalité dominée par le refoulement et personnalité clivée, la question est peut-être de savoir quelle voie d'accès privilégiée, des soubassements narcissiques ou des éléments névrotiques, de l'interprétation du non verbal ou des associations de mots selon que le clivage peut, comme chez Salomé, se loger dans la névrose, comme chez Jo le refoulement dans une organisation limite, selon l'antériorité de l'un sur l'autre ou leur importance relative.

Il s'agit d'alterner interprétation et construction contenante, analyse du transfert ou explication alphabétisante, le plus dur étant de ne pas faillir au refus et de rester analyste.

En conclusion, le cas de Jo confirme l'interdépendance Psyché/Socius. La théorie du genre qu'il mobilise relie la construction psychanalytique du féminin et du masculin au contexte social des années 60.

De même névrose et état-limite sont marqués historiquement mais restent à envisager, sinon comme paradigme de la psychanalyse, comme « aide à la traduction » en clinique. Il demeure qu'à travers les rêves traumatiques ou les actes en prise sur une représentation à venir, un même travail élaboratif tend à fabriquer du préconscient face à l'angoisse qu'elle soit de castration ou d'effondrement. Il s'agit toujours, *in fine*, de dénoncer le collapsus topique où s'évanouit la pensée et de susciter un tiers pour pouvoir associer des éléments duels de représentation.

Comme les parents de famille nombreuse, les analystes actuels ont à côtoyer un enfant freudien, un enfant férenczien, un enfant winnicotien réclamant des compétences distinctes, un accordage différent, un contre transfert spécifique.

Argument conférence Paule Bobillon

Serge Franco

Il y a plusieurs façons d'appréhender une œuvre, une pensée ou un concept : chacune a ses avantages ou inconvénients et chacune nous conduit à laisser de côté un pan ou un aspect de cette œuvre. On peut travailler à partir de la matière elle-même, en choisissant une des parties qui la compose dans l'œuvre et l'examiner dans le détail, s'y attarder et y revenir encore et toujours, avec au fond la question, qu'est-ce que l'auteur nous dit, quels sont les points de résonance, pourquoi et comment nous le dit-il, qu'est ce que nous y entendons que l'auteur n'explique pas, etc. ? Bref une lecture des sens, talmudique ou théologique, c'est-à-dire transcendant le sens, à laquelle bien sûr l'œuvre de Freud se prête tout particulièrement.

Tu choisis d'introduire ton travail à partir d'un autre angle de vue, c'est-à-dire à partir de l'histoire, des ruptures et du contexte social, scientifique, culturel ou politique, voire de la biographie de Freud et de l'éclosion de son œuvre, notamment des trois paradigmes que tu définis en les articulant avec ces questions. Cette voie ouvre *plus rapidement* l'accès à l'évolution de la pensée, de la première topique à la seconde, du refoulement au clivage, du traumatisme réel au fantasme, etc., et montre comment Freud ou ses disciples remanient sans cesse la théorie et la métapsychologie qui se construit à partir des hésitations et des expériences cliniques, y compris marquées par leurs échecs.

Si on peut aisément te rejoindre sur ces points, on peut néanmoins s'interroger plus avant sur l'**impact** de l'évènement, de l'environnement au sens historique ou géographique, sur la vie et l'organisation psychique. Quand tu dis que l'inconscient est sensible aux dictats culturels, j'imagine que tu veux dire que ce sont plutôt ses manifestations ou son expression qui prendront telle ou telle forme en fonction. Effectivement, la libération sexuelle n'a pas simplifié la question de la sexualité et confirme plutôt la position freudienne, la banalisation de la pornographie renforce et renvoie son utilisateur à ses angoisses et ne le rend pas plus épanoui ou apaisé. N'y a-t-il pas un parallèle à vouloir ramener l'évènement, l'environnement, les ruptures de société à la découverte, l'avènement (ou la mise en relief) d'une pensée ou d'une technique, comme vouloir ramener le trauma, l'environnement comme cause d'une organisation psychique ?

J'ai été très intéressé par ta réflexion approfondie sur la coexistence, intrication et complémentarité refoulement-clivage, tu suis en cela une ligne freudienne orthodoxe.

Dans le fétichisme, le refoulement est une forme distincte de défense (suppression de représentations de la conscience). Le désaveu rejette la représentation de la conscience en opérant contre la réalité externe ou les aspects douloureux de cette réalité. L'acceptation inconsciente de la castration n'entraîne pas pour autant l'abandon du désaveu. Il y a simultanément refoulement et désaveu, le clivage du moi est une manœuvre secondaire. Refoulement et désaveu coexistent du fait d'une faiblesse du moi. Désaveu, refoulement donc avec acceptation de la réalité et clivage du moi qui permettent le développement du refoulement sans renoncer au désaveu.

Melanie Klein conserve du refoulement l'objet de substitution comme Freud mais sa conception du clivage diffère : cette différence tient en grande partie sur la conception qu'elle a de fonction d'une défense. Il s'agit toujours d'une défense contre l'angoisse quand Freud lui, voit la défense être contre la pulsion. Le clivage, à la différence de la théorie freudienne et selon elle, existe en tant que mécanisme défensif précoce, il est antérieur au refoulement, et entraîne une annihilation d'une partie du moi. Il y aurait deux parties cohérentes dans le clivage freudien, annihilation d'une partie du moi chez Melanie Klein. Chez Melanie Klein c'est une défense contre l'agressivité alors que le refoulement résulte d'une défense contre les conflits sexuels. C'est un

processus de morcellement et d'annihilation chez Melanie Klein, actif et violent, endommageant le moi et où la pulsion de mort s'épanouit ; là où pour Freud le clivage est au service du refoulement, ne substitue pas l'un à l'autre et constitue la manifestation d'un processus de désintégration résultant de la faiblesse du moi (à la différence du refoulement qui émane d'un moi mature). Le moi ne se clive que dans un deuxième temps pour permettre le développement plus adulte du refoulement sans renoncer au désaveu.

Du coup à travers ta clinique trois questions me viennent :

- Le clivage engendre-t-il des parties cohérentes du moi ou des éléments fragmentés annihilés ?
- Le clivage est-il toujours cause d'un déficit identifiable du moi par opposition au rôle structurant du refoulement ?
- Le clivage est-il un processus violent ou un mécanisme découlant d'une faiblesse du moi ?

Dernier point. Tu nous amènes une clinique actuelle où la question du clivage est centrale et où le socius est bel et bien convoqué : le désir de changement de sexe, défi majeur de pensée pour la psychanalyse et pour un psychanalyste. Plus que tout autre, cette clinique est effectivement arrimée au contexte socio-culturel, le socius est sommé de donner des réponses chirurgicales, de reconnaissance juridique, psychiatriques, etc.

On peut se dire que la demande de Jo (dont on peut noter qu'il s'agit d'un prénom masculin et féminin) intervient à un moment déterminé de son histoire, à la suite de ce qui a été d'abord idée, fantasme ou rêve, sa décision comme solution à ses conflits est une façon de ne pas les visiter avec toi. Elle te fait venir après la bataille. L'acte plutôt que la pensée, avec cette discordance, ce clivage entre savoir et croyance

Renversement de la passivité en activité, l'acte est-il là selon toi à la place du délire ? J'ai d'ailleurs été assez surpris que la question de la psychose soit si peu présente dans ton texte.

Je ne sais pas si Jo était dans une croyance délirante, « je suis un homme dans un corps de femme » mais peut-être que grâce à toi il a pu se penser et se représenter « je sais que je ne suis pas un homme mais c'est la seule issue possible », processus qui réintroduirait du refoulement dans le clivage.

Je te remercie.

Samedi 18 janvier 2020

Aquello estaba deseando ocurrir (*Ce qui était en train de vouloir s'accomplir*) (Leonardo Padura, écrivain cubain)

Marita Wasser

La névrose n'est pas à la mode. Nous recevons des patients « compliqués », des « traumatisés », des « victimes », des « états-limites ». Des patients ayant des pathologies « toxiques », patients en crise, patients stressés ou angoissés... Dora était pourtant une adolescente aussi compliquée que les patients que je suivais dans un service hospitalier pour adolescents. La jeune homosexuelle, une patiente « urgente », dont la demande de « soins » avait été demandée par son père. L'homme aux Rats, aussi compliqué que mon patient obsessionnel, qui s'est un jour levé du divan, en rage, me disant qu'il ne me réglerait pas les séances manquées pour ses propres vacances...

Des patients freudiens aussi compliqués que les nôtres !

Quelle serait cette nouvelle clinique des patients démunis, en carence de capacités d'élaboration et qui a ouvert tout un pan des théories du traumatisme, les « cliniques du vide », « les états de détresse » ? Que seraient ces quantités d'excitation qui déborderaient le système pare-excitant et laisseraient l'appareil psychique vide de toute possibilité de représentation chez ceux que l'on appelle « nouveaux patients » ? Que sont ces actes-symptômes qui viendraient prendre la place de l'élaboration psychique en « faisant office de refoulé » ?¹

Pour certains courants analytiques la carence serait un défaut d'inscription psychique.

Je ne crois pas que l'*Hilflosigkeit* soit un manque. Au contraire, pour moi, cet état laisse le petit homme sensible et ouvert à l'inférence du sexuel infantile de l'adulte, y compris lors de sa réactualisation quand la vie nous inflige un malheur. La confusion des langues ne provoque pas une carence. La confusion des langues ouvre à la dissymétrie et à la possibilité donc de la rejouer dans le transfert, non pas pour la colmater mais pour la mettre au service d'une complexification psychique.

Il y aurait donc des patients avec lesquels nous devrions être empathiques, comprendre ce qu'ils ont vécu de si débordant, comprendre qu'il n'y a pas de « possibilité » de fantasmatisation ? Comment peut-on envisager, en tant qu'analystes qu'il y ait un « rien, produit d'une représentation détruite et d'un affect étranglé » ? Et que ce rien soit « irréprésentable et indicible »².

Devrait-on dans les entretiens préliminaires mesurer l'épaisseur du préconscient pour vérifier qu'il pourrait y avoir des ponts possibles entre les représentations-chose et les représentations-mots ? Je ne crois pas que la scientificité de la psychanalyse se mesure dans ce type de calculs.

À quelle réalité sommes nous soumis ? Nous nous référons à la réalité psychique, mais quelle qualité, quelle fonction et au service de quoi se trouve la réalité psychique ? Cette réalité n'est pas un comportement, pas une image, elle n'est pas composée par des mots-signifiants. C'est la réalité psychique de l'inconscient entendue comme « une action immédiatement transposable en acte de langage et qui se satisfait par son accomplissement même » du moment où un analyste l'entend avec son transfert et le transfert de son patient³.

1. Mc Dougall J., *Plaidoyer pour une certaine anormalité*, Gallimard, « Connaissance de l'inconscient », 2013, p. 8.

2. *Ibid.*, p. 172.

3. Kristeva J., « D. Widlöcher : L'imaginaire, les religions, la sublimation », *Jubilé Daniel Widlöcher*, 3 décembre 2009.

Tout ce que Sandrine raconte est le hic et nunc de ce qu'elle vit dans le service hospitalier où elle travaille. La plus pure réalité quotidienne. La plus pure actualité du présent. Aucune virtualité. À quoi je pense pendant qu'elle égrène une interminable litanie de faits on ne peut plus actuels ? Les faits se succèdent, sa collègue lui dit, elle répond à sa collègue... les pansements, le nombre de prises de sang, la qualité de son rangement du charriot d'urgence.

J'écoutais Sandrine comme j'écoute un enfant en séance. Elle parle de ses impressions du moment, les références au passé sont inexistantes. L'enfant, et ma patiente, s'intéressent à ce qui leur arrive. Les affects douloureux sont reliés aux circonstances ou aux figures actuelles. Elle se parle au présent. Derrière l'enfant, l'infantile qui « se présentifie plus qu'il ne se représente »⁴.

Dans le monde de la séance, il y a ses collègues, il y a ses parents. Couple idéal et indifférencié dont elle est définitivement exclue. Les seuls amoureux possibles sont ses parents. Au milieu de cette énumération de faits et de personnages n'ayant pas de lien avec elle et peu entre eux si ce n'est d'être confondus, un jour, d'un ton monocorde et désaffecté elle apporte LE fait traumatique de son existence : une opération chirurgicale qui a mal tourné et l'a plongée dans un coma dont les médecins affirmaient qu'elle n'allait pas sortir. Ses parents commandent alors un cercueil et préparent l'enterrement.

Transférentiellement, je ne pense rien... ses mots ont laissé des traces en moi mais pas encore une forme. Cette sidération est déjà un affect transférentiel. Qui devait mourir ? La femme ? La petite fille ?

Daniel Lagache disait que tout ce qui s'énonce hic et nunc dans le cadre psychanalytique vaut pour fantasme. Peut-être que pour certains cette affirmation est aussi excessive et provocante que pour moi lorsque j'entends que les quantités d'excitation ne peuvent pas être élaborées et se transformer. Il n'y a pas de hors séance dans la séance, point de « banalités ».

À mon avis, dire à force d'acte. L'action de cette force en nous, malgré nous, est toute la question de l'écoute analytique. Dans la névrose, dans la psychose, dans les états limites, avec les enfants...

C'est l'analyste qui doit croire en son fonctionnement inconscient, familiarisé avec lui par sa propre analyse. Notre travail consisterait-il à permettre aux patients de défaire les points de fixation, de lever les barrages pour que le flux et le mouvement libidinal s'écoulent ? Dans cette navigation, le cap serait-il d'aller à la rencontre de ce qui leur échappe à eux aussi, tout en sachant que le rendez-vous sera manqué, voire à prendre du plaisir à rencontrer cet étranger en eux ?

Sandrine a fait en sorte que je ne comprenne pas l'origine de l'affection qui l'avait mise dans le coma. J'avais du mal à la situer chronologiquement, je ne sais pas combien de temps elle reste dans le coma ni comment elle se réveille. Malgré la sidération qu'elle provoque en moi, cet oubli de tout le déroulé historique me rend confiante dans l'idée que derrière le traumatique j'entends le pulsionnel. Derrière le trauma, la pulsion.

Je lui avais proposé au bout de quelques mois une analyse. Pouvoir entendre non son discours mais ses paroles derrière le déversement de ses descriptions, derrière mon assignation à devoir me figurer ses organes, ses viscères et les effets gastriques que cette opération avait laissés comme séquelles. Les faits étaient crus, les mots concrets. Je voulais, presque comme une « volonté », pouvoir me laisser aller à associer.

Une image onirique s'impose à moi longtemps après, l'analyse était bien entamée. L'ombre d'un petit homme portant un cercueil qui passe furtivement, tel un fantôme, devant la chambre de réanimation où elle était hospitalisée. Une figure inquiétante...

Cette figure inquiétante de l'homme au cercueil est mon fantasme. Ou plutôt une image créée par le transfert entre elle et moi ; une émergence de la sexualité infantile. On pourrait se demander s'il s'agit là d'une projection de la patiente. Je crois plutôt que la parole du patient produit un impact libidinal chez l'analyste.

4. Pontalis J.-B., *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, 2006, p. 8.

Il y a deux scènes en jeu : d'un côté, sa réalité d'être au seuil de la mort et qu'elle raconte au présent dans une sorte d'a-temporalité : son fantasme sur la scène de l'analyse. Est-elle est dans le coma encore... ? Et de l'autre, le bonhomme au cercueil qui est ma scène. Sa scène produit une excitation qui me mobilise et génère de nouveaux objets construits dans l'analyse qui provoqueront un mouvement, espérons conflictuel, source de nouveaux refoulements. Ça crée et ça refoule, malgré le patient et malgré l'analyste...

Je crois tout ce que me disent les patients. Mais la place que l'on accorde au fantasme ne va pas à l'encontre de « cette croyance en l'expérience vécue dans la réalité. Elle ne va pas non plus à l'encontre d'un croire à ce que le patient exprime de ce qu'il a vécu. »⁵ C'est la méthode freudienne, notre écoute en égal suspens pas plus excitée par un fait réel que par un geste involontaire sur le divan qui introduit un écart entre le vécu et l'entendu. Je crois que tout ce qui est dit, tout énoncé mais aussi un silence qui s'impose au milieu d'une association, une rupture de rythme, un geste à peine perçu par l'analyste est porteur d'une intention inconsciente. L'écoute de l'analyste vibre malgré elle de cette intentionnalité. Elle nous échappe souvent car pour reprendre les termes de Laurence Kahn, le lieu psychique de l'écoute de l'analyste est virtuel⁶, il ne se fait connaître que par ses effets. Le problème serait peut-être du côté de l'analyste quand il ne se laisse pas attraper. Résistons-nous à nous laisser attraper dans notre lieu le plus intime, le plus douloureux, voire dans un lieu qui serait resté sourd et aveugle dans nos analyses ? Le plus inconscient, le plus inconnu de nous... entre fantasmes et réalité, ceux du patient et les nôtres.

Quand le Comité scientifique m'a proposé de parler à un Samedi débat, le thème, *Actuel des Névroses*, a vite glissé en moi vers la névrose actuelle. Je me suis souvenue de mon intérêt théorique lorsque j'étais étudiante à Buenos Aires pour justement les, pathologies traumatiques et toxiques, les pathologies dont l'excitation se manifesterait par une « décharge sans possibilité de psychisation », par ce qui a été appelé la clinique du vide, la psychosomatique... tout ceci porté par des analystes très créatifs dans un contexte historique argentin particulier de fin de dictature. C'est-à-dire entre la soif de liberté, l'horreur de ce qui se dévoilait et la culpabilité et la joie d'être resté vivant.

Cette théorie allait avec toute une compréhension d'un appareil psychique qui me paraissait être d'une logique infailible, assortie d'une lecture de Freud, presque militaire, au pied non pas du canon mais au pied de la lettre. Chez ce type de patients on pouvait déceler un noyau de névrose actuelle toujours agissant. Je pensais à cette époque qu'il y avait deux sortes de pathologies : celles de l'excitation d'origine somatique et les psychonévroses.

Au long de mon parcours universitaire et analytique les pathologies ont commencé à tisser des ponts entre elles plutôt dans une continuité que dans une rupture.

J'essaye de mettre en tension théorique et transférentielle les analystes argentins qui m'ont bercée et les analystes français qui m'ont permis de construire et déconstruire une certaine idée d'un processus analytique. Freud dit que le lieu du transfert est un lieu d'ébat. Ce lieu d'ébat est nouveau à chaque fois. Je remercie le Comité scientifique de me proposer un Samedi débat pour en témoigner.

À Buenos Aires, j'ai fait un séminaire avec David Maldavsky, psychanalyste argentin, dont le sujet d'études portait sur les névroses toxiques, traumatiques et les affections psychosomatiques. Dans ses séminaires et ses ouvrages il décrit des stases libidinales chez ces patients, par fixation ou régression pulsionnelle et les effets sur le moi. Selon moi, si pulsion il y a, la question de la psychosexualité ne peut pas être absente : c'est son traitement dans le maillage transférentiel qui pose question. Pour David Maldavsky la pulsion, considérée comme une énergie presque extérieure et les affects incapables d'être qualifiés, se transformeraient en décharge dans un processus nettement économique qui ne pourrait pas devenir une élaboration.

5. Fedida P., « De l'optique du fantasme », *Le fantasme : une invention ?*, Éd. APF 2000, p. 19.

6. Kahn L., « Prima si cede sulle parole, poi, poco a poco, anche sulla cosa », *Risposta a Amadeo Falci e Marino Millela, Rivista di Psicoanalisi*, vol. 51/4, 2005, pp. 1131-1146.

Sans qualification de la pulsion, c'est-à-dire sans lien avec un monde de représentation symbolique, il ne resterait qu'une altération corporelle et des *manifestations dans le discours* du patient. Ces « manifestations » (sommolence, éclats de rage, discours cathartiques ou émaillés des banalisations, des tics, des rots, des références économiques ou somatiques), selon moi, ressemblent au *vide* de représentation des psychosomatiques. L'analyste ne pourrait alors que « observer » des discours traduisant un écoulement libidinal.

À la place de la conflictualité entre les instances se produit une sorte de « coup », d'impact psychique entraînant une décharge d'excitation (explosion de rage, violence) qui permettrait à ces patients de trouver momentanément, un apaisement. Celui-ci est néanmoins voué à l'échec, le patient retombe dans un état d'apathie, une douleur sans conscience, un nouvel état de déconnexion.

C'était une façon tentante d'entendre Sandrine avec ses accrochages aux écrans, ses états de paralysie psychique, ses addictions à la nourriture... dans une résistance mutuelle au processus analytique... !

Maldavsky construit sa théorie entre érogénéité et défense du moi, une manière à mes yeux, de ne pas mettre au centre la pulsionnalité avec son traitement intrapsychique et le désir sexuel infantile, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de plus subversif dans la théorie freudienne. Tout ce qui nous permet de devenir moins assujettis, justement...

Pour Freud, l'origine des névroses actuelles ne se situe pas dans la réactualisation des conflits infantiles comme dans la névrose de transfert mais au temps présent, actuel. La phénoménologie clinique très précise, développée par David Maldavsky, rejoint la théorie de la névrose actuelle de Freud. L'étiologie somatique des symptômes des névroses actuelles pour Freud a guidé les recherches aujourd'hui des affections psychosomatiques, névroses toxiques et névroses traumatiques. Les concepts se rejoignent aussi dans l'idée d'une expression toxique directe des perturbations de la fonction sexuelle, la stase libidinale. Les psychonévroses, à l'inverse, sont l'expression psychique des ces perturbations.

Dans ses recherches théoriques, Freud a très vite différencié les psychonévroses des névroses actuelles, faisant une frontière à laquelle de manière assez énigmatique il tenait. Il affirme, il tient une position mais cette position, si ferme soit-elle, ouvre des interrogations sur l'inalanalysable par la psychanalyse.

Dans son « Autoprésentation »⁷, Freud se demande si sa conception de la neurasthénie de 1895 n'était pas un peu simpliste. Il aurait souhaité pouvoir rencontrer à nouveau et « soumettre encore à l'examen psychanalytique », c'est-à-dire selon sa méthode « clinique », des cas des neurasthénie pure. Il pensait, sans pouvoir le confirmer, qu'un conflit psychique et des complexes névrotiques pouvaient exister dans la neurasthénie.

Dans une approche plus théorique, il écrit dans la XXIV Leçon d'introduction à la psychanalyse que le symptôme de la névrose actuelle est fréquemment le noyau et le stade préliminaire du symptôme psychonévrotique.⁸ Nous retrouvons le Freud qui tient toujours deux flambeaux à la main, l'un éclairant l'ombre fait par l'autre. Il passera la moitié de sa correspondance avec Fliess, nous rappelle Michel Gribinski à discuter des cas de névrose actuelle, à être convaincu de l'inalanalysabilité de ces patients et, dans le même temps, à entrevoir, peut-être grâce aussi à la lumière de ces flambeaux, qu'un fantasme se niche derrière les symptômes hystériques. La stase libidinale des névroses actuelles, la toxicité de cette libido est à l'origine même des « Études sur l'hystérie » où les mots deviennent les succédanés de l'acte. La névrose toxique, toujours là, dans l'irréductibilité somatique pourrait-elle être le terrain de l'édification de la psychonévrose ? « Mais cette douleur (hystérique) a aussi été autrefois réelle... un symptôme directement toxico-sexuel, l'expression corporelle d'une excitation libidinale... Toutes les influences (...) exercées sur le corps par l'excitation libidinale sont privilégiées pour la formation du symptôme dans l'hystérie. Elles jouent alors le rôle de ce grain de sable que le mollusque a enrobé de couches de substance nacréée. »⁹

7. Freud S. (1925), « Autoprésentation », *OCF XVII*, PUF, 1992, p. 73.

8. Freud S. (1917), « Leçons d'introduction à la psychanalyse XXIV. La nervosité commune », *OCF XIV*, PUF, 2000, p. 40.

9. *Ibid.*, p. 404.

La théorie des névroses actuelles est une théorie sans réalité clinique. Ou plutôt, une réalité clinique intraitable, selon Freud, par la psychanalyse. Pour citer Michel Gribinski c'est « ... la théorie de l'envers, conçue par Freud au départ même de la découverte de la névrose infantile et du transfert, du virtuel et du passé. Dès qu'il existe l'analyse, voici la théorie de l'inalysable. »¹⁰

Comment concevoir autrement cette décharge ? La notion de décharge pulsionnelle est la chosification d'un principe de régulation psychique nous dit Daniel Widlöcher. Si l'on prend la décharge pour la chose même, si l'on élimine la qualité, il ne reste que la force de l'expulsion. Je pense que la décharge d'un discours cathartique pourrait être prise dans une série complémentaire ou dans un maillage de répétitions, c'est-à-dire comme un acte porteur d'une intention inconsciente que le système de pensée de l'analyste a permis de laisser advenir. Ce n'est pas « le sujet » qui décharge, la personne « responsable de ses actes » y compris celui de décharger... c'est *via* l'acte de parole et l'*agieren* transférentiel que s'actualisent sans relâche les pulsions.

Pour faire le chemin de la décharge de la névrose actuelle à l'actualité de la névrose, écouter la décharge libidinale dans le transfert comme un acte de parole est une nécessité. Le moi, territoire du conflit intrapsychique devient l'articulation de ce passage, constituant dès lors, un des pôles du conflit névrotique.

Voici une spécificité de notre travail analytique : une oreille tendue vers le divan, une autre vers notre intérieur et une troisième vers ce qui va surgir d'inconnu. Nous l'entendons avec notre propre appareil psychique, notre propre sexuel infantile, notre transfert, le transfert sur notre analyse et sur les analystes qui nous ont formés.

Cette excitation, cette stase libidinale au vue des manifestations cliniques décrites par Maldivsky paraissent presque observables cliniquement. Mais leurs mécanismes ne le sont pas. Seuls les effets peuvent être observés comme sont observés les effets du refoulement. À mon avis, nous sommes là non pour l'observer mais pour l'entendre. Nous tenir dans une écoute proche de l'observation mais qu'il s'agit de fragmenter. L'écoute du détail et non l'observation en masse. Sortir du discours de la soi-disant *expérience* transférentielle mais tendre le fil du transfert. L'inconscient se manifeste dans les petits détails qui viennent faire tache et nous entachent inéluctablement. La question qui sous-tend mon écoute est la suivante : qu'est-ce que le patient essaye de me faire dire, me faire faire ou de me faire taire avec ses dires agissants ? Agissants par leur force ; ils agitent mes propres idées, ils me séduisent et excitent mon monde infantile.

Sandrine projette sur moi une présentation intrapsychique de son fantasme. (Être morte et ne pas se réveiller, être définitivement anesthésiée, figée, être endormie et se faire réveiller par un baiser...) Son fantasme est une action, un drame qui « implique l'autre comme figure ». Le fantasme ce n'est pas un objet transposable d'une personne à l'autre.

La force hallucinatoire du fantasme nous fascine, nous happe. C'est cette réalité psychique qui se présente en moi sous la forme du bonhomme au cercueil. En rédigeant cette conférence je me suis souvenue du personnage d'un conte qu'on me lisait enfant et jusque-là, oublié : un petit ramoneur tout noir avec son vélo et sa longue canne, à la recherche d'une grande cheminée à ramoner. Le bonhomme au cercueil prend maintenant une consistance plus sexuelle sous la forme du ramoneur avec sa canne, présentation qui pourrait devenir représentation œdipienne pour Sandrine.

Je lui avais proposé une analyse car j'avais gardé en tête nos premières rencontres : les hommes lui faisaient horreur depuis sa séparation d'avec son mari. Elle les trouvait tous méchants. Elle avait ajouté qu'elle croyait que ça pouvait venir d'elle, « ce n'est pas possible qu'ils soient tous méchants ». La possible mise en cause de ses convictions, un certain vacillement, son doute ont guidé ma proposition.

J'avais d'un côté un homme inquiétant portant un cercueil, à moins que ce ne soit un ramoneur avec sa canne et de l'autre des hommes « tous, peut-être pas tous, méchants ». Et mon oubli systématique du déroulement de sa maladie et de son intervention chirurgicale.

10. Gribinski M., « Actualité », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 12, 1975, p. 244.

Je ne veux pas m'interdire de penser qu'un fonctionnement névrotique est susceptible d'être entendu et qu'il existe la possibilité d'instaurer une névrose de transfert. J'ai envie de le croire, avec tout ce que cela comporte de doute et d'hésitation, d'incertitude et d'indécision. Je m'appuie sur la méthode et sur la croyance au transfert, même celui qui reste apparemment silencieux, comme nous le dit Catherine Chabert dans « Croire au transfert ». Croire à la névrose, à la potentialité névrotique, c'est-à-dire à la possibilité d'un « déplacement des investissements pulsionnels et des traces mnésiques constitutifs des représentations ». ¹¹ Et même dans les analyses dites « difficiles », garder la conviction, malgré la destructivité, malgré une répétition qui tarde à devenir déplacement, garder donc la conviction comme le dit André Beetschen « qu'un conflit psychique reste à découvrir dans les mouvements de liaison-déliaison pulsionnels qui va soutenir le combat contre la répétition » ¹².

Je crois que c'est dans l'écoute d'un processus et dans l'espoir de l'émergence d'un conflit psychique, qu'un mouvement significatif peut se produire pour le patient. Cette écoute est pour moi toujours sous-tendue par deux pôles à maintenir en tension : soit le pôle du narcissisme et celui de l'œdipien, soit celui de la décharge et du conflit, soit notre dispositif inconscient et les actes de paroles de l'analysant... peu important lesquels, pourvu qu'il y en ait deux. La double valence chère à Freud nous permet cette « écoute en conflit » entre deux motions.

La tension si actuelle de Sandrine se déchargeait sur moi. Son discours n'exprimait pas d'affects. Il était cathartique dirait David Maldavsky. Monocorde, d'une tonalité homogène, sans ruptures, peu de silences, pas de respiration. Les affects étaient là mais propulsés, projetés, balancés sur moi. De l'affect elle exprimait la quantité et je l'éprouvais comme quelque chose de pénible. Elle en débordait.

Je garde de cette période une pensée insistante que je percevais comme anti-analytique : « De quoi parle-t-elle ? » « La télé tourne à plein régime pendant le week-end », me dit-elle chaque lundi matin. Elle me fait subir ses week-ends vides, son « état d'apathie ». Elle voit souvent ses parents avec lesquels elle entretient une relation infantile et de dépendance. Elle me raconte interminablement le désordre de ses objets qui encombrant l'appartement, ses tentatives infructueuses de ranger...

Après la séance, Sandrine va aux toilettes. Systématiquement, envahissant l'espace de la patiente suivante. Nous sommes trois pendant quelques minutes. Avec elle j'avais la douloureuse pensée que nous n'étions que toutes les deux, dans une proximité sans écart, étouffante. Je me vivais comme les toilettes : un lieu de décharge.

Commence à naître en moi un agacement furtif, il grandit, devient de la colère. Du dégoût de la description de ses organes à la colère... Du récit factuel à l'excitation. Qu'est-ce qu'elle me veut, qu'est-ce qu'elle m'adresse et de quelle réalité est-il question pour elle, pour moi ? Un champ s'ouvre, ça s'élargit, je respire mieux.

Laurence Kahn parle de l'affect, toujours là si je peux dire, de l'affect comme une crête, entre un signe qualitatif de l'inscription d'un événement et un signe quantitatif de l'impact que cet affect produit. ¹³ J'ai marché avec Sandrine sur cette crête, dans l'instabilité du déséquilibre. Si j'avais été maldavskienne j'aurais pu considérer que les coups, l'impact que la réalité lui infligeait et qui la laissaient déconnectée de toute vitalité, elle me les faisait vivre en tirant la chasse de ce qui avait été dit ou vécu pendant la séance.

L'excitation produite par l'acte d'aller aux toilettes de la patiente monte en moi, en silence. Signe que quelque chose se passe. Il est important pour moi de ne pas intervenir, ce qui aurait eu pour fonction de me débarrasser de mon agacement et de baisser mon niveau de tension. Une interprétation aurait été une évacuation pour moi, en miroir avec elle. Me débarrasser du conflit comme elle ? Ou me débarrasser d'elle ?

L'analyse avait commencé il y a 4 ans. Une séance un peu en détail.

11. Chabert C., « Croire au transfert », *Annuel de l'APF*, PUF, 2015.

12. Beetschen A., « Un accomplissement dans la pensée », *Annuel de l'APF 2015*, PUF.

13. Kahn L., *L'écoute de l'analyste*, PUF, 2012, p. 136.

Elle dit son angoisse pendant les séparations de fin de semaine avec l'analyse, son manque de continuité d'être, elle décrit un vide sidéral qui l'aspire, son impression psychique « je ne suis plus en un seul morceau ».

Tout cela s'inscrivait en moi dans une sorte de traduction à la David Maldivsky (discours cathartique, perception sans conscience, douleur non ressentie...) qui m'aidait à tenir bon... Cette « fausse » traduction des affects « quantitatifs » était-elle déjà la construction d'un espace d'illusion, le mien ? Un échafaudage de constructions silencieuses en moi.

Mais Sandrine donne de la matière à transfert, même sous la forme de la décharge ou d'un conflit actuel. Elle aussi construit un espace d'illusion naissant. Cet espace d'illusion est commun mais pour le moment chacune le remplit à sa manière. Illusion dans le sens de l'illusion anticipatrice de René Diatkine : « La mère parle au bébé en sachant qu'il ne comprend pas et avec la conviction qu'il la comprend mieux que quiconque »¹⁴. Sandrine nomme la déliaison en disant « je ne suis plus en un seul morceau ». Quant à moi, je suis soulagée. Elle commence à fragmenter ses sensations et je ne les vis plus comme une masse intraitable. Un espace commun d'illusion mais dissymétrique me permet de nous dégager de la fusion. Sandrine est tenue par mon attention et par la construction de ma propre illusion anticipatrice. Elle associe...

« Mon père m'a inoculé son angoisse ». Son père est connecté à elle pour la première fois dans une association. Et d'une drôle de manière, « inoculé », ce qui rejoint le langage de son métier, la pénétration qui fluidifie, mais aussi « l'idée » d'une passion sexuellement mauvaise.

Les associations suivent leurs cours et ça aussi c'est inhabituel. Elle reparle de son état de déconnexion et d'apathie pendant le week end. Elle mange, se remplit et se vide. Mais le remplissage se déplace (déplacement enfin !) sur les objets qui encombrant ses placards, l'étouffant, l'empêchant de circuler dans son appartement. Elle est surtout encombrée d'une « Surjeteuse ». Ce mot se dépose en moi.

La surjeteuse la renvoie aux femmes qui travaillent. Un mot lui vient en allemand : « *Rabenmutter, femme-corbeau... mauvaise mère, celle qui travaille et met ses enfants à la crèche par exemple.* »

Arrive un rêve : « *Mon père me dit "je vais mettre de l'ordre dans ta cafouche"* » (encore un mot étranger, elle dira qu'il s'agit d'une « cave » dans le langage familial, un cagibi, un réduit). Mettre de l'ordre, nettoyer, ramoner ? Nous avons une mère corbeau, occupée ailleurs, le père la pénétrant dans son réduit intime et l'homme au cercueil qui masquait un homme ramoneur avec sa canne. Ma névrose infantile est excitée par la force pulsionnelle de son fantasme créant un nouvel objet en attente. Est-ce que le travail et donc l'écoute de l'analyste ne se situe pas dans ce point précis où se croisent à la fois ce qui avait été écarté dans l'analyse personnelle de l'analyste et le travail de déssexualisation de la parole du patient, permettant alors la mise en représentation ?

Les patients ne nous adressent pas des messages secrets qu'il faudrait décoder ou traduire. Les patients nous adressent des actes de parole porteurs d'une intention inconsciente, qu'ils projettent sur nous avec l'illusion que nous les comprenons. Dans le même mouvement, l'analyste travaille avec une sorte d'illusion anticipatrice dont son écoute est porteuse. La rencontre, comme celle winnicottienne du bébé et de la mère, se fait dans cet espace d'illusion créée par la matérialité effective de la rencontre, espace porteur du seul sens possible : quelque chose adviendra de ce que je (analyste) fantasme sur le fantasme véhiculé par la parole de l'analysant.

Sandrine encore. J'ai une vision de folie, de sa folie (elle dans son appartement, apathique et seule) qui me fait perdre pied et me demander « qu'est-ce qu'elle fait là, sur le divan ? » Avec la pensée corollaire : « Qu'est-ce que je fais là dans ce fauteuil ? Je suis folle de l'avoir allongée... » Je la trouve trop proche de moi, il n'y a plus de distance de sécurité qui pourrait éviter une collusion...

Pendant des années ses propos factuels, opératoires ou repoussants, lui avaient permis de résister à tout rapprochement avec moi. Maintenant elle parle, elle associe, la proximité homosexuelle avec moi est criante par mon propre trouble de proximité physique.

14. Diatkine R., « L'enfant dans l'adulte ou l'éternelle capacité de rêverie », *Revue française de psychanalyse*, 3/1994, PUF, p. 645.

Je m'en défends en me disant « elle est folle ». « Elle est folle » est probablement l'illusion qui me permet de me dégager du risque de collusion. Si je me laisse aller à construire... : la collusion est peut-être une fusion sexuelle avec elle, les deux folles dans un lieu narcissique fusionnel, est-ce que c'est elle ? est-ce que c'est moi ? Troublant et inquiétant..

De la collusion à la confusion il n'y a qu'un pas mais au milieu se niche l'illusion qui introduit un écart. Nous ne sommes pas à la même place, un écart significatif de quelques centimètres du divan au fauteuil ouvre à la dissymétrie. C'est probablement l'adresse transférentielle, l'écoute de « ce qu'elle essaye de me faire » qui fluidifie l'associativité de l'une et de l'autre et différencie nos deux folies. L'illusion anticipatrice est la construction que je me fais et qui nous dégage de la collusion.

Sa proximité physique me trouble. Cette pensée, probable adresse inconsciente, est au centre de l'écoute. Ce n'est pas l'association libre, assez fluide lors de cette séance, relativement métaphorique qui montre la réalité psychique de la patiente. Ce sont les *effets* de cette réalité qui s'accomplissent, si je peux dire, dans *ma pensée de trop de proximité avec elle*.

C'est quand même étonnant que je pense que c'est une folie de l'avoir allongée au moment même où elle acte, en parole et probablement après des années « de préparation anticipatrice à la rencontre avec l'objet »¹⁵, des affects moins du côté de l'impact que de l'inscription, créant ainsi un événement psychique transférentiel !

Je ne peux pas éviter le plaisir de partager avec vous ma recherche autour du mot « surjeteuse ». Voici la définition d'une publicité de surjeteuse : Il s'agit d'une sorte de machine à coudre « Une surjeteuse va vous permettre de coudre sur toutes les matières et sans aucune difficulté. Tout simplement parce qu'une surjeteuse réalise un point de chaînette et non un point noué. La différence ? *PAS DE TENSION DIRECTE ENTRE LES FILS*.

Résultats : – Une finition parfaite sur vos tissus avec une trame qui ne se défait plus.

– Un gain de temps : vous allez faire votre assemblage, votre piqûre et la propreté du tissu en une étape au lieu de trois. Magique !

– Plus de liberté dans le choix de matières mais également dans votre créativité ! »

Une surjeteuse est-elle une meilleure affaire qu'une analyse ? Ça m'a traversé l'esprit... Sandrine avait l'appareil mais elle ne s'en servait pas. Son évocation dans la séance a ouvert un vaste champ de créativité. Les fils se desserrent, les mots se dédoublent et s'échappent. Le fil du transfert est par contre, bien tendu.

De la projection de la décharge dans les toilettes (actuelle, sans conflit infantile), advient la conflictualisation de la décharge dans les constructions que je fais en moi et le temps qu'il faut à la répétition. Et de la décharge, se construisent pour la patiente des figures œdipiennes organisées dans un scénario d'où se dégagent un père qui inocule des choses dans la cafouche et une mère, mauvaise, occupée ailleurs qui ne voit pas sa fille séduite et excitée. Le père inocule mais il met aussi de l'ordre, dégageant la mère du contrôle des productions anales de la patiente. La surjeteuse de l'analyse permet un maillage serré dans le transfert. Dans les points qu'elle permet de créer il y a le bonhomme au cercueil et le ramoneur à la canne. Et l'excitation se tisse et se déssexualise grâce au transfert.

De l'actuel à l'inactuel quelque chose doit lâcher, comme avec la surjeteuse : pas de tension directe entre les fils... Freud a eu du mal à lâcher la *neurotica*, celle pour qui le traumatisme, l'attentat sexuel était actuel. Mais il l'a fait. Par contre, Freud n'a jamais lâché, depuis 1898, son idée que l'on doit reconnaître, s'intéresser et rechercher les facteurs sexuels, origine et cause pathologique des troubles. Lors de notre analyse, nous avons aussi en principe lâché notre *neurotica*. Ce ne sont pas les particularités dramatiques d'un fantasme ou la réalité malheureuse qui permettraient de prévoir l'éventualité ou non d'une analyse mais la possibilité d'une réorganisation économique libidinale, grâce au dispositif inconscient de l'analyste. Nous pouvons alors entendre le

15. Green A., « Sur la discrimination et l'indiscrimination affect-représentation », *Revue française de psychanalyse*, 63/1, 1999, p. 266.

patient comme un agent émetteur d'un fantasme porteur d'excitation, même s'il se présente comme un traumatisé ou comme quelqu'un de débordé par une quantité d'excitation soit disant « inélaborable ».

Un analyste peut-il cautionner un conflit actuel ? Comment pourrait-il travailler comme analyste ? Il ne peut que proposer une écoute, tendue par le fil du transfert, qui permet de déployer dans l'actuel le conflit sexuel infantile. Je ne crois pas à l'irréductibilité d'un symptôme. Serait-ce la résistance de l'analyste qui considérerait qu'une décharge, un défaut de mentalisation, une impossibilité d'élaboration, un traumatisme trop réel ne conduirait à voir dans la perle que du sable ?

Discussion conférence de Marita Wasser

François Hartmann

La lecture de ton texte m'a fait penser « qu'un patient seul ça n'existe pas. »

Seul, c'est-à-dire, observé, objectivé, à l'aide de catégories qui évoquent un déficit, un manque, une carence, un vide. Un patient difficile, qui n'élabore pas, qui ne se représente pas, en proie à une décharge sans fin, réduit au champ du somatique condamné à un éternel présent.

Ces catégories cliniques du négatif, qui ont animé de manière militaire ta formation psychanalytique argentine, tu les récuses. C'est, dis-tu, la force du pulsionnel qu'elles ignorent.

Une question cependant. Lorsque tu associes présent et actuel à propos de ta patiente, « elle est » nous dis-tu « dans la plus pure actualité du présent ». L'actuel ne relève-t-il pas d'une puissance, d'un acte qui se réalise. *Quelque chose est en train d'arriver*, le titre de ta conférence, ne serait-il pas à saisir comme quelque chose de l'actuel qui dans l'écoute de l'analyste se met en mouvement pour déployer des temporalités, là où tout semblait se tenir dans un présent indépassable ?

Un patient seul cela n'existe pas. Il ne peut se penser qu'à travers l'expérience du transfert qui engage les deux partenaires de la situation analytique. Et, il me semble que ce point est crucial dans ta conférence, c'est de l'excès et non du déficit dont il est question pour les deux parties.

Ainsi, ce que tu montres avec Sandrine, c'est que derrière son présent lancinant, sa litanie de faits et gestes du quotidien qui provoquent ton apathie, ton ennui, ton exaspération ou ton dérangement, c'est le régime de l'excitation auquel tu es soumise, avec un mot d'ordre : « tenir bon ».

La réalité psychique est là d'emblée, comme une action immédiatement transposable en acte de langage et qui se satisfait par son accomplissement même, du moment où un analyste l'entend avec son transfert et le transfert de son patient.

Point de retrait possible alors pour l'analyste ? Le problème, nous dis-tu, serait peut-être du côté de l'analyste quand il ne se laisse pas attraper dans son lieu le plus intime, le plus douloureux, voire dans son lieu qui serait resté sourd et aveugle dans son analyse ?

Peut-on penser, cependant, que tout est là d'emblée, que tout est fantasme dans une séance, que le transfert advient quoi qu'il arrive et qu'il suffit de le saisir ou de se laisser attraper ?

La carence n'est pas un manque, nous dis-tu, qui renverrait à un défaut d'inscription psychique. Au contraire, « l'*hilflosigkeit* » auquel tu l'assimiles, laisse le petit homme sensible et ouvert à l'inférence du sexuel infantile de l'adulte.

Ainsi, sous l'effet de l'excitation à laquelle tu es soumise par Sandrine, à la recherche d'un dégagement qui te permettait d'associer, c'est une vision qui t'apparaît, « l'ombre d'un petit homme portant un cercueil, qui passe furtivement, tel un fantôme, devant la chambre de réanimation où elle était hospitalisée ». Une figure inquiétante, commentes-tu.

Procession étrange où ton petit bonhomme, passe par la réanimation, porteur de sa lourde charge. Vision onirique, où les espaces s'élargissent de son poste d'infirmier où elle te comptait les compresses et les tubes à essais (je me disais à ce propos que tant qu'on compte on n'est pas mort) à la réanimation, le cercueil, celui de la commande des parents, (n'est-ce pas cette révélation qui est à l'origine de la déflagration traumatique ?), voilà que s'assemblent vos différents temps, vos différents lieux sous la forme d'une image composite, là où,

jusqu'à présent, ses mots ne laissaient que des traces en toi mais pas encore de forme. « Transférentiellement, je ne pense rien » dis-tu à l'évocation du coma et de la commande du cercueil.

Image composite, où figure un mouvement, est-ce le point d'assemblage, mouvement qui anime l'analyse et le lecteur de ta conférence ?

Ce fantasme, c'est mon fantasme précises-tu, souligné par toi dans ton texte, comme si tu éprouvais le besoin de marquer d'une croix l'origine. « Plutôt une image », corriges-tu alors « créée par le transfert entre elle et moi. D'un côté, sa réalité d'être au seuil de la mort, est-elle est dans le coma encore... ? Et de l'autre, le bonhomme au cercueil qui est ma scène ».

Image composite où le sexuel infantile opère un travail de liaison sous la forme de ton petit bonhomme, qui se révèle être un petit ramoneur tout noir avec son vélo, agrémenté d'une longue canne, à la recherche d'une grande cheminée à ramoner.

Et la temporalité psychique de se mettre en mouvement elle aussi : le petit ramoneur, celui du conte de ton enfance, sa canne et la grande cheminée, viennent dans l'après-coup de l'écriture de ta conférence, compléter le tableau de ta vision première.

Ne pourrait-on pas évoquer, à propos de ta vision, ce que Jean-Claude Rolland¹ appelle une forme d'onirisation du discours, je le cite « Face à la répétition compulsive que certains patients déploient dans le transfert, l'analyste doit mettre lui-même en place cette onirisation qui substitue à l'*agieren*, le regard ».

Onirisation, pour reprendre cette expression, qui permet de passer du langage à l'image, de l'image au langage. Ici du trauma à l'image, de l'image au trauma. Une forme de rêve éveillé en quelque sorte, à visée traumatolytique.

Derrière le trauma, la pulsion. L'oubli de la séquence médicale te rend confiante sur les possibilités de placer sur la scène psychique de l'analyse ce qui se présente comme un coma prolongé dans le transfert.

« C'est avec l'analyse de l'analyste », nous dis-tu, « avec ses points aveugles qui sont mis en mouvement par l'excitation de la patiente, l'excitation du sexuel infantile de l'analyste que quelque chose peut advenir ».

Quantité, qualité. C'est une question que je trouve très intéressante qui revient à propos de ton abstention interprétative dans la scène des toilettes. Il est important pour toi de ne pas intervenir et de maintenir ainsi ton niveau de tension. Interpréter eut été, nous dis-tu, se débarrasser du conflit et de la patiente par la même occasion.

Suggères-tu que le maintien de l'excitation chez l'analyste, ne pas l'évacuer dans la cuvette des toilettes en quelque sorte, est le prélude nécessaire à l'apparition d'une figuration mobilisable dans la pensée de l'analyste et pour le mouvement de l'analyse ? On retrouve ici, sous un autre angle, ta critique d'une pensée clinique qui ne verrait dans certaines formes, (l'actuel des névroses ?) que du déficit, de la décharge, des quantités d'excitations non mobilisables. Je me disais, par analogie avec ce qui se théorise dans l'esquisse, que ce serait comme un passage de l'identité de perception, la décharge à l'identité de pensée, le maintien d'une tension qui permet d'accéder à une perception nouvelle, lieu d'apparition d'une figuration du transfert.

Après plusieurs années de régime du « tenir bon », tout semble couler de source dans l'analyse. Fantasmes, rêves franchement œdipiens mâtinés de langue étrangère (cafouche j'ai vérifié c'est de l'occitan, est-ce une langue étrangère ?), la patiente associe. Mais voilà qu'une nouvelle vision t'apparaît, la patiente est portée au loin là-bas, chez elle, tandis qu'ici, dans ton cabinet, vous êtes devenues comme deux folles dans un lieu narcissique fusionnel.

1. Rolland J.-C., « Le rêveur à son métier », Rencontres APF *Le rêve et ses interprétations*, Paris, septembre 2019.

Trop de proximité, dis-tu ? Les limites, tes limites et tu mesures alors, comme un brusque effet du réel, les quelques centimètres qui séparent ton fauteuil du divan. Les coutures n'ont pas tenu, trop de tension entre les fils peut-être ? Comment saisir ce mouvement ?

Le moi territoire du conflit intra-psychique, lieu de passage et pôle conflictuel, serait-il devenu chez toi un territoire assiégé en mal de demande d'expulsion ?

Je repense, à ce sujet, à ton interrogation qui faisait suite à l'évocation de la commande du cercueil : « Qui doit mourir ? La femme ? La petite fille ? » Serait-ce une alors à la faveur de l'actualisation dans le transfert, où les cartes sont rebattues, une autre interrogation qui pourrait surgir : « qui doit mourir, en toi, en elle, est-ce la petite fille, la femme ou la mère corbeau ? »

Croire ou ne pas croire. Ce verbe revient souvent dans ton texte. Croire à ce que disent les patients, cela n'empêche pas d'entendre le fantasme. Mais une question, l'écoute de l'analyste ne suppose-t-elle pas, pour laisser libre cours aux remaniements des valeurs psychiques, une suspension du jugement et de la croyance ? À moins que le croire soit à penser dans le champ du transfert ?

Dans cette même veine il est question de combat dans ta conférence. Combat que tu mènes vivement sur un plan théorique mais aussi celui qui t'anime pour porter le cercueil, l'emmener dans le conte de ton enfance, l'ouvrir avec la canne du sexuel infantile (j'ai pensé à ce sujet au film d'Almodovar *Parle avec elle*), celui d'un traitement sexuel du vital, au cœur du transfert, du coma prolongé, combat qui t'anime jusqu'au style de l'écriture de ta conférence.

Un dernier mot sur la surjeteuse. Le terme pris au pied de la lettre n'est peut-être pas inintéressant à entendre mais à propos de « la finition parfaite avec une trame qui ne se défait plus », n'est-ce pas plutôt dans le faire et le défaire que le mouvement de l'analyse produit sa trame Il me semble que le cas que tu nous présentes aujourd'hui l'illustre bien.

Je me suis demandé, pour conclure et pour revenir à l'actuel des névroses, si ce qui se présente comme clinique du négatif, comme expression générale d'un fonctionnement psychique, le patient n'associe pas par exemple, ne pouvait pas être pensé plutôt comme un trait de l'histoire singulière du patient. Encore faut-il, que l'écoute de l'analyste soit aux prises avec les tensions du fil transférentiel pour que comme tu le montres avec Sandrine, une parole sans passé, soit devenue signe d'un coma prolongé.

L'apport de la question limite Penser autrement la névrose ?

Sylvie de Lattre

La mise en question du paradigme freudien de la névrose, de sa valeur référentielle, se confond avec l'irruption **de la question *borderline*** dans la clinique analytique. Est ce que ce ne sont pas ces patients là, d'ailleurs, ces patients aux limites de l'analysable selon leurs analystes, qui en seraient les premiers contestataires ?

En effet, ils bousculent le cadre, comme M. Little avec Winnicott, ils bousculent aussi la théorie en témoignant d'une problématique narcissique d'identité et de survie plus que d'une conflictualité œdipienne.

En mettant à l'épreuve, sinon en échec, la cure, constituent-ils pour autant une mise en cause de la métapsychologie freudienne que l'étude des névroses avait permis de mettre en place ?

Certes, comme l'écrivait P. Fedida en 1999, « Le succès de cette catégorie clinique doit beaucoup à une *idéologie militante* des "voies nouvelles" de la psychanalyse. » Traiter des états limites relèverait, je le cite, « d'un exercice bien rôdé de défense et d'illustration d'une clinique *héroïque* ou encore d'une *modernité de la contestation* de l'œuvre freudienne »¹.

Nouvelles perspectives, voies nouvelles de la psychanalyse, cette contestation n'a t-elle pas trouvé son point de départ il y a déjà un siècle ?

En 1920, en fait. Au « tournant des années folles », pour reprendre le titre d'un article d'A. Green, c'est-à-dire au moment de la rupture métapsychologique effectuée par Freud. 1920, c'est aussi l'immédiat après-guerre.

En 1915, Freud publie « Actuelles sur la guerre et la mort ». Texte qui confronte de manière saisissante, l'actualité de la guerre à l'actualité de la mort. La sauvage désillusion de la guerre au regard du travail de la culture ne peut que renvoyer à l'incroyable désillusion de la mort au regard de la croyance inconsciente. L'expérience vécue contraint chacun à transformer l'impensable en une expérience psychique, à faire de l'inhumain le propre même de l'espèce humaine. L'expérience de la mort et celle de la guerre se collapent dans un même désastre intime.

- En 1920, c'est un nouveau conflit qui éclate, comme une réplique sismique de la grande guerre, mais cette fois au sein de la communauté analytique, avec la publication d'« Au delà du principe de plaisir », cette « **bombe métapsychologique** », selon la métaphore forte de P.-L. Assoun. C'est en effet un tournant théorique majeur. Il peut être résumé, je paraphrase ici A. Green, par une triple affirmation : d'abord l'insistance, avec la compulsion de répétition, sur la puissance mortifère du pulsionnel. Ensuite, « la duplicité du Moi dont la structure révèle qu'une grande partie en est inconsciente ». Enfin, les pulsions de destruction qui font « obstacle au potentiel créateur de la libido. » Ces nouveaux concepts s'articulent à des avancées cliniques et théoriques antérieures et s'inscrivent donc dans la continuité du travail de pensée de Freud. Toutefois leur impact déstabilisateur, celui de la pulsion de mort surtout, me semble chevillé à la brutalité même de ce qui est advenu. Ce qui est advenu, c'est l'ébranlement d'une représentation du monde, d'une vision de la condition humaine, c'est la transformation du rapport même de l'humain à la Kultur, au sens freudien du terme.

1. Fédida P., « Un patient de rêve pour un psychanalyste ? », *Les états-limites. Nouveau paradigme pour la psychanalyse*, PUF, « Petite bibliothèque de psychanalyse », 1999, p. 69.

- Mais, nouvelle réplique sismique, c'est aussi la mise au jour avec le nouveau dualisme pulsionnel, d'un état de guerre, interne cette fois, au cœur même du psychisme. La conception du fonctionnement psychique s'en trouve profondément ébranlée. Ce bouleversement conceptuel est reçu par la communauté psychanalytique comme une remise en cause de la pratique même de la cure, « Un arrêt de mort », dit A. Green. Car, écrit-il, pour les psychanalystes, en 1920, « *L'enracinement de la théorie dans la thérapeutique psychanalytique était tel qu'admettre l'intégralité des opinions de Freud revenait à se condamner à cesser d'exercer la psychanalyse.* » Comment, en effet, surmonter ces obstacles à la guérison que l'éclairage brutal de la pulsion de mort vient radicaliser : la destructivité à l'œuvre dans la compulsion de répétition, le masochisme de la réaction thérapeutique négative ?

La théorie s'approfondit et se remanie mais qu'en est-il dans la pratique ? Où en est la théorie de la cure ? Sur quels nouveaux écrits techniques peut-elle prendre appui ? Freud, pressentant la portée déstabilisante d'« Au-delà du principe de plaisir », propose alors à ses collègues du Comité un thème de réflexion, celui des **rappports entre la théorie et la pratique**.

En 1923, Ferenczi et Rank publient une réponse intitulée : « Perspectives de la psychanalyse. Sur l'indépendance de la théorie et de la pratique. » Ils y évoquent la « *désorientation croissante des analystes* » et soulignent « *le contraste, je les cite, entre le développement de la théorie et la négligence du "facteur technico-thérapeutique"* ».

La question est là – ou le reproche : Freud, en privilégiant la spéculation théorique ne négligerait-il pas la dimension thérapeutique de la psychanalyse ? Car à cette crise de la clinique analytique, Freud répond par la recherche théorique, creusant ainsi l'écart entre la méthode et ses résultats, entre théorie et pratique.

Or, pour ses disciples, **Ferenczi** notamment, c'est bien la méthode elle-même qui fait question et c'est dans la pratique même de la cure qu'il lui faut chercher des réponses. « *Je suis avant tout un empiriste, écrit-il à Freud dans une lettre de 1931, les idées sont toujours liées aux vicissitudes du traitement des malades et trouvent en elles leur récusation ou leur confirmation.* » Ferenczi, dans son journal comme dans sa correspondance avec Freud, critique sans périphrase son « maître vénéré » « *Je ne partage pas votre opinion, lui écrit-il, selon laquelle le processus thérapeutique serait négligeable ou sans importance.* (17/1/1930)

C'est aussi son analyste qu'il conteste ouvertement lorsqu'il lui reproche de ne pas avoir perçu en lui ses sentiments et fantasmes négatifs, pourtant, je le cite, « partiellement transférés. »

Et lorsque Ferenczi, dans son *Journal clinique*, dénonce l'hypocrisie des attitudes professionnelles des analystes ou encore refuse de faire de la théorie un dogme, n'est-ce pas l'analysant qui parvient enfin à exprimer son transfert négatif ?

Judith Dupont, dans sa préface au *Journal clinique*, écrit « Soutenir qu'un malade, qui ne pouvait pas être guéri en fonction de cette théorie et avec cette technique, était un malade inanalysable paraissait insuffisant à Ferenczi, et par ailleurs **traumatisant** en soi. Il estimait que tout malade qui demandait de l'aide devait en recevoir et que c'était au psychanalyste *d'inventer* la manière de répondre aux problèmes qui lui étaient posés ».

La question de la place du thérapeutique dans l'analyse apparaît ainsi au cœur de la contestation des années 20.

Au départ, pourtant, les deux termes se confondaient, comme en témoigne la terminologie même des premiers écrits techniques de Freud. (1890 : « Traitement psychique » 1905 : « Sur la psychothérapie... » 1910 : « Les chances d'avenir de la thérapie analytique ».) La psychanalyse c'était la méthode thérapeutique de Freud, c'était, je le cite, « la psychothérapie proprement dite ».

« Mais d'emblée, comme le précise J.-L. Donnet², elle est plus et autre chose ». La psychanalyse de Freud se veut une théorie de l'inconscient ayant, à ce titre, une portée anthropologique générale.

2. Donnet J.-L., *La situation analysante*, PUF, 2005, pp. 141-142.

Or ce qu'une telle ambition revendique c'est bien l'autonomie de la psychanalyse par rapport au champ médical et donc par rapport à la visée thérapeutique, c'est son indépendance aussi par rapport à l'évaluation de ses résultats. Si cette dimension du soin ne saurait être absente de la pratique psychanalytique, elle n'est pas son cœur de cible. Elle est un bénéfice du processus de la cure.

C'est bien un véritable « **procès du cadre** », pour reprendre l'expression de R. Cahn, que mène Ferenczi, au nom du thérapeutique (« La fin du divan ? »).

Le cadre, notion souvent floue et convenue, ne prend en fait son sens *qu'articulée à la méthode*, c'est-à-dire à la règle fondamentale, celle de l'association libre et de son corrélat, celui de l'écoute flottante chez l'analyste. Il inclut aussi le positionnement même de l'analyste. Neutralité, abstinence ou refusement, quelque soit le nom qu'on lui donne, l'idée est celle de la dissymétrie de la situation analytique, la dissociation entre la personne de l'analyste et sa fonction. Le cadre, à ce titre, est ce qui constitue les conditions mêmes de possibilité de l'analyse, ce qui permet le jeu de déplacement du transfert.

La technique active de Ferenczi attaque la méthode dans la mesure où elle vient annuler abstinence et dissymétrie et où elle réintroduit suggestion et attitudes réparatrices. Sans parler de cette « *excursion dans l'incertain* » dont il parle dans une de ses lettres et qu'il tente avec l'analyse mutuelle.

Le conflit manifeste entre Freud et Ferenczi tourne autour de cette attaque de la méthode mais ouvre du même coup sur un désaccord métapsychologique profond, comme le souligne A. Green. En effet, si la notion de compulsion de répétition est reprise par Ferenczi, elle lui sert à interpréter le transfert comme une pure répétition, comme une reproduction des traumatismes de l'enfance. Et c'est bien autour de la place du vécu et de la réalité objective, du traumatisme et de la recherche d'une causalité psychique externe que se noue l'essentiel du débat. Bref sur tout ce que Freud dénonce comme une **inflexion thérapeutique** de l'analyse et une dérive vers ce qu'il appelle une « voie de commis voyageur ».

Est-ce que « Sauver l'analyse comme méthode thérapeutique serait alors, comme l'écrit A. Green, consentir à sa disparition comme méthode scientifique » ?³ Cette interrogation est au cœur du **débat sur la place de la psychothérapie** par rapport à la psychanalyse. Débat toujours actuel, incessamment repris, d'autant plus que la psychothérapie occupe une grande part de l'activité des analystes, du fait de l'extension de la pratique à des patients jusque-là hors champ de l'analysabilité.

« *Serions nous devenus surtout et avant tout des thérapeutes ?* » s'interroge ainsi A. Green en 2002.

L'enjeu désormais est moins celui d'une alternative entre psychothérapie ou cure-type, que celui d'une réflexion sur la dimension analytique de ces pratiques menées par des analystes.

P. Fedida fait ainsi de la psychothérapie une « analyse compliquée », une pratique dont la « complication », à la fois technique et théorique, est la condition même de son appartenance au champ de la psychanalyse. « *Si une psychothérapie, écrit-il, est une **analyse compliquée**, ce n'est pas tant au nom des aménagements du cadre qu'en raison de la nécessité de **rester analyste** alors que le patient sollicite constamment des modes de communication à divers niveaux* » (« La psychothérapie dans la psychanalyse d'aujourd'hui », p. 74).

C'est bien la problématique du **contre-transfert** qui s'impose avec ces patients « compliqués » et la clinique des états limites en permet une théorisation sans cesse plus approfondie. La conception même du contre-transfert va évoluer progressivement et renouveler considérablement, me semble-t-il, la pratique de la cure. L'analyste est désormais partie prenante du processus de la cure. Le contre-transfert, jusque-là considéré comme réactionnel aux transferts du patient, peut être vu aussi comme transférentiel, lié à aux propres mouvements inconscients de l'analyste. Le contre-transfert est aussi un transfert, actualisé par la rencontre analytique, la cure est aussi une rencontre.

3. Green A., *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Gallimard, p. 20.

Cette complexification du contre-transfert en fait pour l'analyste, tout à la fois une composante de son attention flottante, un outil d'élaboration de ses propres résistances et un matériau au service du travail interprétatif.

La question limite fonctionnerait ainsi, écrit J. André, comme **un analysant de la psychanalyse elle-même** conduisant tout d'abord, écrit-il, à « *une remise sur le métier de la psychopathologie psychanalytique* »⁴. En effet, l'indétermination structurale des patients limites, questionne les catégorisations trop rigides et renouvelle la question des contre-indications. Mais la remise sur le métier que la question limite impose, porte également, écrit J. André, « **sur les concepts même de la métapsychologie et sur la théorie de la cure** ».

Une telle reprise critique est d'ailleurs au cœur des grands développements de l'analyse post-freudienne. Qu'il s'agisse du *monisme phallique*, ancrage conceptuel de la conception freudienne de la psychosexualité féminine. Ou de la *théorie infantile de la castration*, érigée en pilier de la théorie, comme J.-M. Lévy l'a argumenté dans une conférence récente en articulant cette question à celle du « refus du féminin comme butée de la cure et à la *problématique de la bisexualité* ».

Cette contestation s'est toutefois effectuée, comme le précise J. André, dans le prolongement de certains concepts freudiens laissés en friche, comme la question du narcissisme et celle du maternel. Toutes deux fortement représentées dans la psychanalyse d'aujourd'hui. Dans le prolongement mais aussi en réaction.

L'omniprésence actuelle de la mère, notamment, ne viendrait-elle pas en réaction à la théorie freudienne dont le père est la figure majeure ? « *L'impératif conscient de Freud, écrit P. Mérot dans son livre Dieu la mère, était de construire une théorie du père* ». Et pourtant, comme il le développe longuement, Freud avait ouvert la voie du maternel dès l'Esquisse avec l'épreuve de satisfaction, ce « moment fondateur du maternel », selon sa formulation. Or, paradoxalement, ce constat de la présence agissante du maternel, cet apport considérable, n'a pas de place dans une théorie générale, dans un étonnant mouvement inconscient d'ambivalence.

Certes, cette puissante empreinte du maternel sera au cœur de l'article de 1931 sur « La sexualité féminine ». Pour la première fois, Freud met en évidence l'importance des fixations antérieures à l'Œdipe. La métaphore frappante d'une phase minoé-mycénienne, antérieure à toute civilisation, obscure, effacée mais active, vient figurer avec force la puissance des liens précœdipiens.

Il s'agit là d'une découverte clinique riche d'apports potentiels, mais c'est une découverte tardive, toutefois, car M. Klein comme certaines psychanalystes femmes, avaient déjà attiré l'attention de Freud sur cette imago de la mère des origines, profondément enfouie sous ses développements œdipiens. Freud va lui donner une place centrale dans le développement psychique de l'enfant tout en ré affirmant en même temps celle du complexe de castration. C'est du devenir-femme inconscient qu'il est question.

Mais qu'en est-il pour Freud, de ce lien à la mère dans le psychisme masculin ?

Tous ces apports cliniques et théoriques ont inévitablement marqué de leur empreinte notre écoute et nos mouvements contre-transférentiels, notre manière d'être analystes. Et aussi, me semble-t-il, notre approche même **des névroses**.

Complexification là encore et interrogations naïves : la névrose ne serait-elle que névrotique ? N'y a-t-il pas, après tout, des registres non névrotiques dans la névrose ? La compulsion de répétition qui s'empare du patient dans l'agir transférentiel s'arrête-t-elle aux frontières de l'Œdipe et à l'angoisse de castration ? En effet, la régression à l'œuvre dans la névrose de transfert est porteuse de cette « *folie privée* » dont parle A. Green, *La folie privée*, écrit-il, c'est « *celle qui se révèle dans l'intimité de la relation transférentielle* ». Folie qui conduit le patient à halluciner négativement la personne de l'analyste pour en faire une création composite, éclatée, à la mesure des mouvements projectifs et identificatoires dont elle est la cible.

Ce regard sur la névrose, désormais moins centré sur et par la problématique œdipienne, plus largement ouvert sur les strates des relations précoces, ne permet-il pas ce que J.-L. Donnet appelle un « *creusement du*

4. André J., *Les états-limites. Nouveau paradigme pour la psychanalyse*, PUF, « Petite bibliothèque de psychanalyse », 1999, p. 4.

transfert » ? Sur, écrit-il, « un passage de l'historique refoulé, virtuellement remémorable, au pré-historique seulement constructible ».

Cette voie de la construction avait déjà été ouverte par Freud. Le terme de *creusement* semble aller de pair avec la notion de profondeur. Creusement vers l'archaïque où la construction viendrait relayer la remémoration tout comme l'agir transférentiel reliait le travail de représentation. Mais pas seulement, me semble-t-il. Car c'est aussi l'écoute qui se creuse, au sens où elle permet un déploiement du processus transférentiel, comme un élargissement de l'écoute ou un creusement horizontal, en quelque sorte.

Je pense ici à une discussion clinique entre J.-L. Donnet⁵ et R. Cahn où le creusement du processus transférentiel apparaît comme une écoute à différents niveaux, comme une intensification de l'attention portée à l'actualisation transférentielle.

Autrement dit, le développement critique du modèle freudien de la névrose n'en a-t-il pas complexifié l'approche ? Et cette complexification ne nous permettrait-elle pas d'entendre ce que nos éclairages conceptuels parfois érigés en dogme intérieur, peuvent nous empêcher d'entendre. Car les forces obscures de l'inconscient ont aussi leur part dans la construction des théories, chez le père fondateur comme pour nous, comme en témoigne l'ombre portée de nos théories implicites dans notre écoute.

Tel sera le fil plus ou moins sinueux de mon propos et, pour à la fois l'illustrer et le questionner, deux brefs moments contre-transférentiels d'une cure analytique.

Celle d'Hilda Doolittle, tout d'abord, personnage lié à l'histoire de la psychanalyse et qui fut quelques mois la patiente de Freud.

Celle d'Orlando, ensuite, créature romanesque de Virginia Woolf dont j'ai intérieurement donné le nom à l'un de mes analysants.

Orlando, Virginia Woolf et son amie Vita ou tout aussi bien Hilda et son amante Bryher ou tant d'autres. Femmes rebelles et fascinantes des cercles modernistes londoniens ou d'ailleurs, hors normes, libres dans leur sexualité polymorphe, créatives dans leur pensée. Toutes ont refusé, comme le dit Orlando, « l'inflexible esprit du siècle », que ce soit celui de la reine Élisabeth, celui de Victoria ou de l'oppressante bourgeoisie viennoise du début du XX^e siècle.

À Vienne, donc, un jour de 1933, au décours d'une séance, Freud dit à **Hilda** : « *Je dois reconnaître (vous avez été franche avec moi et je serai franc avec vous) que je n'aime pas être la mère dans le transfert – cela me surprend et me choque toujours un peu. Je me sens tellement masculin* »⁶. Cette petite phrase, si souvent reprise, n'est pas anodine car elle engage une conception du transfert, qu'il s'agisse de celui du patient ou de celui de l'analyste. Elle interroge aussi et surtout la possibilité d'une intériorisation de la bisexualité psychique dans le travail de la cure. Ce petit *acting* de parole témoignerait-il d'une butée contre-transférentielle inconsciente chez Freud ou d'un positionnement théorique ? Les deux probablement. Mais ne sont-ils pas liés ?

Car qu'est ce qu'être « la mère » dans le transfert pour Freud ? Notre réponse ne peut être qu'anachronique. Winnicott est passé par là, M. Klein aussi. Et le Freud de 1931 aussi.

L'analyse d'H. Doolittle, en ce printemps de 1933, c'est en effet deux ans après l'article de 1931 sur « La sexualité féminine » où Freud, pour la première fois donc, prend vraiment en compte la puissance du maternel dans le développement psychique de l'enfant, la fille du moins.

Mais dans la cure, dans le transfert, comment rencontre-t-il cette trace, cette empreinte du maternel en lui-même ? Pourquoi ne l'aime-t-il pas ? Plus généralement, qu'en est-il en effet de l'influence de la théorie dans

5. Donnet J.-L., *La situation analysante*, PUF, « Le fil rouge », 2005, p. 169.

6. Doolittle H., *Pour l'amour de Freud*, Les éditions Des femmes – Antoinette Fouque, 2010, p. 196.

notre contre-transfert ? En quoi peut-elle parfois rendre sourd l'analyste et le faire buter sur les zones sombres de sa vie psychique, ces points aveugles que le patient éveille, réveille.

La place prédominante que Freud accordait à la figure paternelle dans sa théorie ne risquait-elle pas d'entraver l'écoute, infiltrée d'identifications inconscientes, de l'analyste Freud ? Son positionnement intérieur, masculin, sexué, ne l'empêchait-il pas de s'aventurer dans cette zone inconnue où il s'agit d'inventer une sorte de place *impersonnelle*. Une place ou une fonction, cette fonction primaire où « chaque analyste, comme l'écrit L. Kahn, est à nouveau pour son patient ce *Nebemensch*, cet être – humain – proche (...) cet attracteur des processus primaires avec leur composante hallucinatoire »⁷.

Dé-personnification du transfert ou dépersonnalisation, celle qu'opère la bisexualité en nous. La théorie permettait-elle à l'analyste Freud d'intérioriser cette mobilité psychique et d'échapper à son identité sexuée, « tellement masculine » ?

Orlando, lui, est un personnage fantasque et grave que Virginia Woolf fait passer avec humour d'une identité sexuelle à une autre, d'un continent à un autre. D'un siècle à un autre. Orlando, mon patient, est un tout jeune homme de ce siècle, qui, comme à chaque nouvelle cure, me donne l'impression si excitante de remettre mes pas dans ceux de tant d'autres depuis un siècle, depuis la naissance de la psychanalyse. C'est un « patient de rêve », au sens où P. Fedida l'entend, dans l'article éponyme. Un patient dont la pensée vive et créative permet d'emblée de constituer cet espace psychique, ce site analytique, où la parole et l'écoute se font rêvantes, associatives, créatives. **Et pourtant.** Un étrange symptôme s'empare de moi. Je ne peux m'empêcher de prendre des notes, pendant la séance. C'est une sorte de transgression, un peu taboue, un peu honteuse aussi. Pourquoi un tel recours au geste, à cette action compulsive, de la main... à cette décharge ?

Excitation bien sûr, effet indéniable de la séduction et de l'emprise qu'exerce Orlando sur moi. Fascination pour une activité fantasmatique débridée, inhabituelle. Mais aussi pour les capacités de reprise et d'élaboration dont en même temps il témoigne si fortement. Peut-être suis-je jalouse, ou envieuse, de cette capacité phallique, autre idée incidente, notée sûrement. Prendre des notes, me dis-je, ce serait comme un désir d'écrire, « sur le vif », la psychanalyse, pour ne pas en perdre les étincelles. Retenir, capter ces moments dans notre vie d'analyste et d'analysant, où l'inconscient prend corps ou feu, avec l'évidence d'une rencontre incarnée.

En toute objectivité, il me faut bien convenir pourtant que la prise de notes est une atteinte au cadre, au sens psychique du terme, c'est-à-dire à la méthode même, car elle paraît en contradiction flagrante avec l'écoute en égal suspens, règle fondamentale de l'analyste.

Mais cet écart par rapport aux règles de l'art m'empêche-t-il pour autant d'entendre ? Immobilise-t-il mon écoute associative ? Non, me semble-t-il, bien au contraire, comme si, en libérant l'excitation par cette activité gestuelle, je m'en dégageais et rendais à ma pensée sa liberté. D'ailleurs, je note aussi bien les pensées qui me traversent, mes idées subites, si fugitives soient-elles. Celle-ci par exemple, qui s'impose à moi à la fin d'une séance : Je pense, je me dis, j'écris : « *Si je meurs, au moins il y aura des traces.* »

C'est surprenant, saisissant, presque angoissant. Cette phrase est double. Garder des traces, soit. Mais que vient faire la pensée de la mort, de ma mort de surcroît, à ce moment-là de la séance ? Pourquoi cette actualisation brutale ? La manière dont cet *acting* de pensée, en quelque sorte, vient s'insérer dans une séquence de séances, ainsi que les associations personnelles qui affluent, vont me donner bien sûr, quelques clés d'élaboration. La plus évidente : l'irruption de l'idée de la mort serait-elle un indice contre-transférentiel de la violence de ses mouvements transférentiels, à lui ? Les séances qui suivent et la flambée d'une agressivité manifeste vont dans ce sens.

Mais à qui appartient en fin de compte cette violence ? Et si elle était mienne ? Quelle fonction occuperait-elle alors en moi, dans mon propre transfert sur cet Orlando *furioso*, ce fils déchaîné ?

7. Kahn, L., « Diviser la mère », *Le présent de la psychanalyse*, n° 1, *Le meurtre de la mère* PUF, 2019.

Tuer, être tué sont des thèmes récurrents revenant à travers des rêves crus, trop crus, me dit-on parfois. Très transférentiels aussi et dont les associations, directement adressées, en accentuent l'impact. À qui s'adresse cette violence psychique ? Orlando fait de moi une cible transférentielle à l'identité composite. D'emblée, des identifications bisexuées, viriles et féminines, paternelles et maternelles, me traversent, en écho à ses propres mouvements. transférentiels Parallèlement, ses mouvements agressifs dévalorisants, castrateurs, me neutralisent dans une image de moi-même, dénuée de savoir et de pouvoir, une femme sans qualités, mais laissent en même temps émerger une envie haineuse. La crudité de cette envie, la violence de sa colère s'adressent à une *imago* transférentielle toute-puissante qui a tout, sait tout, prend tout. Immortelle presque et auto-suffisante. Elle se confond avec celle de l'Analyste Mère, figure dépossédante, rabaisante, destructrice. Phallique.

« Comment se différencier de sa mère lorsqu'on est un garçon » ? se demande-t-il. Je m'interroge à mon tour : mes notes seraient-elles une manière de m'approprier ce **garçon-fils**, de me l'amalgamer en fait, dans une proximité, une excitation et une confusion angoissantes pour nous deux ? D'en faire mon objet ?

Névrose infantile et névrose de transfert se rejoignent, s'imbriquent étonnamment dans une actualité intemporelle. Hier c'est maintenant. La violence, sa violence m'apparaît alors nécessaire, vitale, comme une fragile tentative de différenciation séparatrice.

Orlando ou Orlanda ? Dans le conte de Virginia Woolf, Orlando s'endort garçon et se réveille au bout d'une centaine de pages, fille. Il ne fait pas trop la différence, se dit-il, habitué à composer avec la multiplicité de ses moi, de ses identités. Les vêtements féminins toutefois l'entravent et l'inflexible esprit des convenances sociales le soumet à un destin qu'il trouve à la fois surprenant et pénible. Le mariage bien sûr.

Orlando, mon Orlando, est fille et garçon en même temps. Une bisexualité psychique déroutante l'anime. Il semble parler, parfois, comme une fille, s'identifiant à une fille freudienne qui dissimulerait son envie, du pénis ? du phallique ? sous le mépris de l'autre sexe. Mais est-il fille ou garçon lorsqu'il parle ainsi ? Où est le phallique pour lui ? il parle et fantasme en effet comme un garçon le fait rarement, envahi par une envie du féminin que le refoulement ne semble pas avoir recouverte. L'envie d'être une femme, dit-il, une mère.

Le phallique ne serait-il pas du côté de ce féminin-maternel pour lui ? Chercherait-il à travers cette confusion des identités, à résoudre une énigme ? Celle d'une différenciation impossible, comme si l'empreinte du féminin de la mère restait indélébile. L'énigme du sexuel de la mère, aussi. Que me veut-elle, cette mère-femme, que la puberté a fait advenir ? L'énigme d'une scène primitive, aussi, où il occuperait toutes les places.

Multiplicité des évocations, persistance de l'énigme, malgré tout.

Car qu'est ce que le féminin pour Orlando ? C'est ce qui, première évocation, permet d'être pénétré par un homme, un père, fantasme transférentiel omniprésent et familial

D'autres représentations vont se mettre en forme, plus dérangeantes, plus inhabituelles. Le féminin, ou plus précisément le maternel, devient la cible d'une fascination envieuse et haineuse. L'envie du formidable pouvoir des mères d'enfanter, de créer du vivant. Pouvoir phallique, en fait, que seules les mères posséderaient.

L'*imago* que construit Orlando est à la fois fascinante et persécutante car elle dépossède. Elle est celle qui a tout, qui est tout : c'est la mère triomphante, certes, mais aussi la belle femme narcissique, puissante et auto-suffisante. Le maternel et le féminin sexué se rejoignent dans une *imago* de complétude narcissique. Phallique, oui, bien sûr, déni de la castration, certainement.

Mais, en même temps, ne pourrait-on questionner cette *imago* archaïque autrement que dans l'alternative binaire de la castration qui seule semble pouvoir la penser ? Comment sortir de cette exclusive de la castration et de son binarisme, 1 ou 0.

L'envie du féminin maternel et sexué, profondément refoulée chez le garçon par les exigences de son développement, doit-elle, par exemple, être réduite, dans une même logique binaire, à un équivalent de l'envie du phallique masculin chez la fille ?

Le refus du féminin, le roc de la castration, n'épuise pas la difficulté parfois énigmatique des butées de la cure, ses impasses.

La question de la bisexualité psychique ne permettrait-elle pas de penser autrement la question de l'envie dans les deux sexes ?

La reconnaissance, comme le dit J.-M. Lévy, de la différence *des sexes*, non pas 1 ou 0 mais 2, est une reconnaissance de sa propre bisexualité.

Une association m'est venue. L'image de ces statuettes préhistoriques, ces figurines du paléolithique, venues de temps immémoriaux, de bien avant l'ère minoé-mycénienne, dont les attributs hypertrophiés, ventre, vulve, seins, fesses, captent le regard. Je me suis souvent dit que le débat des historiens à leur sujet restait pris, justement, dans une logique binaire : Les uns y voient une représentation exaltant la fécondité, les autres privilégient une représentation de caractères sexuels construite par le désir masculin. Et si c'étaient les deux ? Dans la représentation d'une *imago* intemporelle ou hors-temps, conjuguant un sexuel exacerbé et la puissance créatrice du vivant et qui fascinerait les deux sexes.

Comme l'incarnation même de l'énigme insoluble qui hante l'espèce humaine, l'énigme de l'inconnu des origines comme celui de la mort.

La problématique œdipienne vient apprivoiser, domestiquer, me semble-t-il et éloigner aussi, la sauvagerie de ces créations fantasmatiques archaïques. Dans la trajectoire d'Orlando, la problématique de l'indifférenciation, cette empreinte si forte, si angoissante aussi, du corps à corps avec la mère des origines, semble, petit à petit, céder la place à des configurations structurantes et séparatrices. La déferlante de l'envie peut ouvrir sur les incertitudes du désir sexué. L'angoisse, la violence, les fantasmes meurtriers s'estompent dans des mouvements transférentiels moins discontinus, mieux différenciés. Une élaboration de la perte commence à s'esquisser, comme une échappée vers un espace de liberté où il pourrait habiter et vivre.

Pour conclure.

La séduction de la situation analytique, on le sait, actualise la fantasmatique œdipienne dans toute sa complexité bisexuelle. Chez l'analyste aussi.

J'ai mis beaucoup de temps, le temps de ce travail en fait et dû traverser une angoisse inhabituelle aussi, pour parvenir à me dire que ma fascination pour Orlando pouvait venir de l'écho direct de sa fantasmatique avec la mienne. Ou de la résonance de sa vie psychique avec mes propres questionnements théoriques ou avec mes théorisations implicites, ces fragiles constructions.

Une séduction manifeste, bien sûr, était d'emblée repérable dans cette proximité psychique, dans cette co-excitation des résonances inconscientes. Mais l'angoisse qui s'y mêlait renvoyait en même temps à quelque chose d'autre, de l'ordre d'une indifférenciation psychique captivante et dangereuse, féconde aussi mais dont il allait bien falloir, pourtant, se dégager.

Et ma prise de notes ? Aurait-elle été partie prenante de cette tentative de dégagement ? « Au moins il y aura des traces », me disais-je. Des traces ou des repères dans l'obscurité, des points d'appui peut-être pour tenter d'élaborer les zones aveugles de sa propre analyse.

Analyse sans fin, sans cesse reprise avec chacun de nos patients, grâce à eux.

Discussion de la conférence de Sylvie de Lattre

François Hartmann

Un étrange symptôme s'empare de toi, nous dis-tu, à propos d'Orlando. Tu ne peux t'empêcher de prendre des notes, pendant la séance. Et d'interroger cette étrangeté : « Pourquoi un tel recours au geste, à cette action compulsive, de la main... à cette décharge ? »

« Une prise de notes », concèdes-tu, « en contradiction flagrante avec l'écoute en égal suspens, cette règle fondamentale de l'analyse. » Une liberté pour toi cependant, prise par rapport aux règles de l'art, « liberté qui n'immobilise pas ton écoute associative, bien au contraire ».

C'est une note sous forme d'énigme que tu livres à notre attention : « Si je meurs, au moins il y aura des traces. » Nous sommes prévenus, en cas de disparition nous savons où trouver les indices pour identifier le meurtrier. Le décor est planté.

Question de méthode et pour quel patient ?

La méthode analytique invite le patient à discourir à perte de vue et l'analyste à ne privilégier aucun contenu, de telle manière à favoriser l'émergence d'idées incidentes, pour dit Freud dans la « Méthode psychanalytique », extraire de ce précieux minerai la teneur en idées refoulées. Méthode qui engage à une certaine passivité ou pour reprendre le terme proposé par Dominique Scarfone, une passibilité, qualifiant ainsi la position d'écoute de l'analyste faite de passivité et de disponibilité sensible, ouvrant la possibilité de se laisser atteindre.

Est-ce la question de l'activité de l'analyste ou plutôt sa passivité que tu traites ainsi *via* l'utilisation d'une sorte de bloc-note magique de dérivation, à ceci près que les traces d'Orlando resteront, « au moins il y aura des traces ».

Certes ton écriture en séance pourrait être conçue comme une forme de décharge d'excitation et dans le même temps une tentative de construire un barrage filtrant sur feuille de papier. Mais, n'est-ce pas également une manifestation de ta présence, la présence de l'analyste, celle de ton écriture, ton rythme, ton tempo ou encore le son discret, discontinu, qui accompagne le tracé du stylo ?

La question de la présence de l'analyste ou son absence est, tu le soulignes, une question cruciale dans la pratique de la psychothérapie, avec ces patients qu'on appelle, faute de mieux, des patients compliqués. Compliquée, c'est le terme que retient Pierre Fédida à propos de la psychothérapie, une analyse compliquée, où la question ne viendrait pas tant des aménagements du cadre que de la nécessité de rester analyste. Fédida insiste en particulier sur la question de la présence corporelle de l'analyste en séance.

La question limite, le titre de ta conférence interroge les limites du paradigme de la névrose. C'est alors que souffle le vent de ta contestation, sur la conception de l'analyse qui, après la bombe métapsychologique lâchée par Freud en 1920, fait peu de cas du thérapeutique. Il est vrai que le dernier écrit sur la technique remonte à 1919. Il souffle aussi sur le monisme phallique, la conception de la psycho-sexualité féminine ou encore la théorie infantile de la castration, érigée en pilier.

C'est, rappelles-tu, par l'usage du contre-transfert, en particulier à l'épreuve du traitement des patients *borderline*, qu'une nouvelle manière de penser le travail analytique a pu se dessiner. Prise en compte, qui a permis des avancées considérables dans la pratique de la cure mais aussi dans l'exploration de vastes territoires psychiques restés en friche jusqu'alors. Le contre-transfert est pour toi, si je comprends bien, l'instrument qui ouvre sur l'au-delà des limites, pour faire sortir la clinique et la pratique du paradigme de la névrose, la névrose elle-même. Mais alors qu'elle place pour l'écoute du patient, ancienne manière. Celle qui privilégie l'idée

incidente ? Ne risque-t-on pas de tomber dans une forme de monisme du contre-transfert en déplaçant le curseur, vers l'écoute de son propre contre-transfert au détriment de l'attention portée aux productions inconscientes du patient ?

« Je n'aime pas être la mère dans le transfert ». Cette petite phrase anodine prononcée un jour, au décours d'une séance, à Hilda Doolittle te semble être l'expression, chez Freud, « d'une butée contre-transférentielle inconsciente à l'origine de son positionnement théorique sur sa conception du transfert et de la bisexualité ». Mais qu'est-ce que c'est « être la mère » dans le transfert ?

Être la mère, cela ne renverrait-il pas, à des questions qui touchent aux identifications, celle de l'analyste à son patient en l'occurrence ? N'est-ce pas, d'ailleurs, dans ce registre que se situe ton élaboration, lorsque tu évoques ta fascination pour Orlando « qui pouvait venir aussi de l'écho direct de sa fantasmatique avec la mienne » ?

Je me suis dit à propos de la cure d'Orlando, que le transfert devait être pris en masse par l'intensité de d'excitation qui se manifestait sans discontinuer. Tout semblait là, d'emblée, « des positions bisexuées, viriles et féminines, paternelles et maternelles ». La bisexualité imprime sa marque dis-tu, oui mais de quelle manière ? Lorsque Jean-Michel Lévy critique une certaine logique de la castration, logique binaire, phallique, « en avoir ou pas » qui imprègne l'écoute de l'analyste, c'est, me semble-t-il pour souligner la résistance, (il parle d'esquive) de l'analyste face aux différents transferts déployés à partir de la bisexualité du patient. Bisexualité, pensée en termes de source de créativité pour la cure, bisexualité psychique qui se constitue en espace interne, lieu de mouvements d'oscillations entre le masculin et le féminin, où les couples pulsionnels et les jeux identificatoires s'agencent, où le sujet est, par exemple, en même temps le regardant masculin et la regardée féminine. Espace dont le défaut pourrait d'ailleurs se traduire par la concrétude de certains comportements bisexuels.

Mais pour Orlando, ne s'agit-il pas plutôt d'une bisexualité sous le régime d'une complétude narcissique, tu emploies ces termes ? Doit-on alors esquiver dans l'écoute la question de la castration, de son déni lorsqu'on pense par exemple à l'image fascinante de « Celle qui a tout » ou celle, plus dérangeante, produite par « l'envie du formidable pouvoir des mères d'enfanter de créer du vivant » ?

Une autre question et non des moindres pour terminer, celle qui concerne des voies de dégagement de l'enjeu transférentiel qui semble accaparer la cure d'Orlando, sous l'emprise d'une *imago* effrayante, qu'on pourrait qualifier d'un maternel sexuel primaire tout puissant.

Comment se dégager de cette figure, celle d'une analyste mère, dépossédante, rabaisante, destructrice ? Question en écho à celle d'Orlando : comment s'en différencier lorsqu'on est un garçon ?

À suivre ton insistance, sur la nécessité de se prémunir d'un certain rétrécissement du champ de notre écoute, (centrée sur le monisme phallique) et de sa logique binaire et pouvoir penser ainsi la clinique au-delà des limites du paradigme de la névrose, je me suis demandé si pour toi et c'est tout l'intérêt de ta proposition, une voie de dégagement de la prise et de l'emprise de cette figure primaire omniprésente ne serait pas la voie de la bisexualité psychique ?

Une autre voie m'est apparue en te lisant, celle suggérée par ta prise contre-transférentielle même : prendre des notes en séance. Celle dont témoignent, d'une certaine manière, ces petites statuettes de la préhistoire, dont on a découvert qu'elles sont apparues il y a plus de 20 000 ans dans des vastes étendues qui vont du Périgord à l'Ukraine. Il s'agit de la première figuration humaine, dans la préhistoire, qui représente une femme au ventre, à la vulve et aux fesses proéminents, la lordose semble aussi avoir son importance. Attracteur sexuel pour les uns, attribut de la fécondité pour les autres, elle figure, pour toi, sans la résoudre, une énigme dans cet entre-deux. Nos ancêtres du paléolithique auraient-ils aussi tenté de la représenter pour se représenter et par conséquent tracer leur existence ? Signifier qu'ils étaient là, en dehors de « celle qui a tout ».

Réunions avec les analystes en formation
Samedi 13 octobre 2018

Compte-rendu de la réunion avec les analystes en formation

Paule Lurcel

Le 13 octobre 2018, à l'invitation du Comité de l'enseignement et en présence de Leopoldo Bleger, Président de l'APF et d'André Beetschen, Secrétaire scientifique, s'est tenue la réunion annuelle avec les analystes en formation. Les analystes présents étaient plus nombreux que l'an dernier et cette année encore, les discussions entre les participants ont été riches, contradictoires, chacun faisant valoir son point de vue et ses arguments.

Le débat commence par cette interrogation : quelle place l'APF occupe-t-elle dans le débat public sur la psychanalyse ? L'Association a-t-elle une position officielle dans ce débat ?

Le Président, Leopoldo Bleger, rappelle que le premier engagement de l'APF est la formation des psychanalystes, donc la transmission de la psychanalyse. Elle n'a pas vocation à prendre la parole au nom de tous les analystes qui la composent (membres et analystes inscrits à l'Institut de formation). Elle laisse à chacun toute latitude pour intervenir dans ces débats, à titre individuel. Néanmoins, par ses activités scientifique et d'enseignement, l'APF prend part aux débats de société, et cela de deux façons.

D'une part, au sein de l'Association. En effet, peut-on envisager une association de formation, de recherche et d'enseignement totalement coupée de son environnement ? Les thèmes des débats de société traversent ces activités sous la forme de débats qui, certainement, impactent sur la formation des psychanalystes et sur la transmission de la psychanalyse. Pour exemple, la journée sur l'autisme, organisée au moment où la place de la psychanalyse était attaquée dans ce domaine. Pour autant, qu'un débat soit ouvert, ne signifie pas qu'une réponse le clôture. Ainsi le savoir psychanalytique ne réside-t-il pas dans le vif du questionnement ?

D'autre part, les « Activités ouvertes » s'adressent à toute personne intéressée par les débats engagés dans l'Association, psychanalyste ou pas. Ces activités se sont multipliées au long des années, elles donnent la mesure de l'engagement de l'Association pour la psychanalyse. Elles sont organisées à Paris, elles le sont à Lyon, régulièrement, depuis de nombreuses années, elles ont pris place à Nantes depuis l'an dernier et le seront à Bordeaux dès cette année.

Dans la poursuite de ce même objectif, il y a la revue éditée par l'APF. *Le présent de la psychanalyse*. Son premier numéro sortira en 2019. Puis, il y a les publications des psychanalystes de l'APF, qui prennent aussi leur place dans le débat public. Selon cette partition, l'APF soutient et maintient une différence entre les activités de recherche et d'enseignement, (avec la caractéristique d'un libre engagement de la part de chacun) et la formation. Ce sont là les deux pôles, voulus comme inaltérables, de la dynamique institutionnelle.

Il convient aussi de rappeler que l'APF fait valoir ses préoccupations quant à la formation, la recherche et l'enseignement de la psychanalyse, par l'intermédiaire du « Groupe de contact » qui réunit les divers groupes et associations de psychanalyse en France dans les discussions avec les pouvoirs publics. Le dossier peut être consulté sur le site de l'Association, à la rubrique « Asso ».

Le second thème abordé prend appui sur l'emploi de l'expression « analystes en formation ». Une dimension dévalorisante est entendue par certains dans son utilisation et elle interroge sur sa nécessité. Le Secrétaire scientifique, André Beetschen, précise que la dénomination exacte est : « analystes inscrits à l'Institut de formation de l'APF ». L'expression incriminée est un raccourci verbal au sein de l'APF et elle soutient la distinction entre ses membres et les analystes qui s'y forment. Cette expression et ce statut de « en formation » engagent une discussion animée entre les participants autour de la position d'objet ou de sujet que chacun occupe au cours de cette formation et qui s'appuie sur la relation que chacun entretient avec ses idéaux mais

aussi avec ceux de l'APF et ceux que chacun lui prête. L'impact du surmoi est à l'honneur. La particularité de l'APF reste dans la libre détermination du choix des groupes de travail et des séminaires. La participation des analystes inscrits à l'Institut de formation, aux différents Comités et la possibilité qui leur est donnée de proposer des groupes de travail, donnent une dimension multilatérale à la transmission.

Le manque d'intérêt, de la plupart des analystes inscrit à l'Institut de formation de l'APF, aux activités de l'IPSO peut être compris comme une conséquence des particularités des modalités d'enseignement et de formation de l'Association. La formation ne devrait-elle pas être envisagée comme la traversée de positions transférentielles ? La formation des analystes à l'APF, pourrait-elle être envisagée comme un processus de transformation ? Ou encore, la formation à l'APF ne pourrait-elle être considérée, non comme une transmission verticale, descendante mais comme une transmission multilatérale ?

Les interrogations qui ont occupées ces deux heures de discussion ont mis en perspective le débat social avec la politique de l'enseignement et de la formation des psychanalystes au sein de l'APF. Cette approche a été relayée par celle de l'implication de chaque analyste dans la formation et la transmission de l'analyse, dans l'Association et en dehors de celle-ci. Ceci est bien le reflet des choix d'enseignement pris par l'APF.

Par tous ces aspects – dont nous essayons de restituer sa richesse par ce compte rendu – cette réunion est un moment important de confrontation et de partage entre les analystes (non encore membres) et l'ensemble du Comité de l'enseignement.

Merci de votre présence.

Samedi 18 janvier 2020

Compte rendu de la réunion du Comité d'enseignement avec les analystes en formation 18 janvier 2020

Pascale Michon Raffaitin

La réunion annuelle du Comité de l'enseignement avec les analystes en formation s'est tenue cette année le 18 janvier 2020, à distance de la période automnale de reprise des activités mais pendant la grève des transports, rendant très difficile le déplacement, pour cette occasion, de certains collègues venant de province.

Cette réunion a néanmoins rassemblé une trentaine de participants.

Plusieurs questions ont été posées.

• Questions d'ordre général :

- qu'est-ce qu'un enseignement analytique ?
- qu'elle est la part de l'enseignement dans la formation à l'APF ?
- la formulation « analyste en formation » sous-entendrait-elle qu'il y aurait des analystes formés ?
- pourquoi n'y a-t-il pas de supervision collective à l'APF ?
- peut-on reconnaître la qualité d'analyste à quelqu'un qui présenterait une analyse à 2 fois par semaine ?
- que vient-on chercher à l'APF ?

• Question concernant le programme des activités proposées par l'Institut de formation :

- pourquoi n'y a-t-il pas eu de « rencontre avec un auteur » cette année ?

Toutes ces questions si vastes, dont vous imaginez la richesse et la profondeur, ont donné lieu à une discussion riche, associative, animée.

L'apport des plus anciens d'entre nous dans l'Association, donnant de la chair aux réponses, a été particulièrement apprécié par les plus jeunes.

***Conseil, Institut, Comités
et liste des membres de l'APF***

CONSEIL D'ADMINISTRATION

Président Claude BARAZER
Vice-Présidentes Olivia TODISCO – Corinne EHRENBURG
Secrétaire général Brigitte EOCHE-DUVAL
Secrétaire scientifique Pascale TOTAIN
Trésorière Gilberte GENSEL
Président sortant Leopoldo BLEGER

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Secrétaire Pascale TOTAIN
Bernard de LA GORCE, François HARTMANN
Serge FRANCO, Catherine MATHA.

COMITÉ DE PUBLICATION DE LE PRÉSENT DE LA PSYCHANALYSE

Placé sous la responsabilité de Jacques ANDRÉ, il est composé de Claude ARLÈS, Isée BERNATEAU, Dominique BILLOT MONGIN, Sarah CONTOU TERQUEM, François HARTMANN, Mathilde GIRARD, Françoise LAURENT, Estelle LOUËT, Françoise NEAU, Martin RECA, Caroline THOMPSON, Mi-Kyung YI.
Directeur de la publication Claude BARAZER

DOCUMENTS & DÉBATS

Placé sous la responsabilité du Conseil d'administration en exercice.
La réalisation des numéros est confiée à Corinne EHRENBURG avec
Olivia TODISCO, Églantine MAZOYER, Martine MIKOLAJCZYK, Valérie-Anne QUEUILLE, Charlotte SOULTANIAN.
Mise en ligne du numéro par Fabrice PERRINEL sous la responsabilité de Brigitte EOCHE-DUVAL avec Wilfried MORICE.

INSTITUT DE FORMATION

ANALYSTES EN EXERCICE À L'INSTITUT DE FORMATION

Viviane ABEL PROT, Athanasios ALEXANDRIDIS, Jacques ANDRÉ
Claude BARAZER, André BEETSCHEN, Leopoldo BLEGER, Catherine CHABERT
Dominique CLERC, Christophe DEJOURS, Jean-Philippe DUBOIS
Lucile DURRMEYER, Brigitte EOCHE-DUVAL, Michel GRIBINSKI
Jean-H. GUÉGAN, Didier HOUZEL, Laurence KAHN
Bernard de LA GORCE, Sylvie de LATTRE, Jean-Michel LÉVY
Josef LUDIN, Danielle MARGUERITAT, Patrick MEROT
Pascale MICHON RAFFAITIN, Nicole OURY
Jean-Claude ROLLAND, Évelyne SECHAUD, Dominique SUCHET
Jean-Yves TAMET, Olivia TODISCO, Hélène TRIVOUSS WIDLÖCHER
Philippe VALON, François VILLA, Felipe VOTADORO

COMITÉ DE FORMATION

Secrétaire : Jean-Yves TAMET
Viviane ABEL PROT, Didier HOUZEL, Bernard de LA GORCE, Sylvie de LATTRE, Nicole OURY, Philippe VALON, François VILLA, Felipe VOTADORO.

COMITÉ DE L'ENSEIGNEMENT

Secrétaire : Pascale MICHON RAFFAITIN
Membres ex officio : Claude BARAZER, Pascale TOTAIN
Membre représentant du Collège des Titulaires : Hélène TRIVOUSS WIDLÖCHER
Brigitte CHERVOILLOT COURTILLON, Catherine HERBERT, Frédéric de MONT-MARIN,
Catherine PEDEZERT, Véronique RAVASSE.

MEMBRES D'HONNEUR

M. Jean-Claude LAVIE	22, avenue de l'Opéra – 75001 Paris	01 42 97 48 55
M. Daniel WIDLÖCHER	9, rue Édouard Jacques – 75014 Paris	01 49 59 26 84

ONT ÉTÉ MEMBRES D'HONNEUR

Annie ANZIEU – Jean-Louis LANG – Jean LAPLANCHE – J.-B. PONTALIS – Robert PUJOL – Guy ROSOLATO

MEMBRES TITULAIRES

Mme Viviane ABEL PROT	30, rue Vaneau – 75007 Paris	01 47 05 86 02
M. Athanasios ALEXANDRIDIS	Karneadou 38 – Athènes 10676 – Grèce	00302107291993
M. Jacques ANDRÉ	46, rue Vavin – 75006 Paris	06 82 96 29 55
M. Claude BARAZER	71, rue du Cardinal Lemoine – 75005 Paris	01 55 43 93 14
M. André BEETSCHEN	5, place Croix-Pâquet – 69001 Lyon	04 78 28 54 57
M. Leopoldo BLEGER	13, rue Béranger – 75003 Paris	01 42 77 85 96
Mme Catherine CHABERT	76, rue Charlot – 75003 Paris	01 42 77 27 70
Mme Dominique CLERC	41, cours Pasteur 33000 Bordeaux	05 57 95 61 80
M. Christophe DEJOURS	39, rue de la Clef – 75005 Paris	01 55 43 96 90
M. Jean-Philippe DUBOIS	19, boulevard George V 33000 Bordeaux	05 56 93 11 13
Mme Lucile DURRMEYER	27, rue des Cordelières – 75013 Paris	01 47 07 63 42
Mme Brigitte EOCHE-DUVAL	3, rue Dobrée – 44100 Nantes	02 40 69 75 17 06 86 97 14 11
M. Michel GRIBINSKI	14, rue Barbette – 75003 Paris	06 76 52 92 69
M. Jean H. GUÉGAN	2, rue Jean-Jacques Rousseau – 44000 Nantes	06 85 92 65 37
M. Didier HOUZEL	95, rue Saint-Jean – 14000 Caen	09 81 09 36 58
Mme Laurence KAHN	68/70, bd Richard Lenoir – 75011 Paris	01 47 00 51 70
M. Bernard de LA GORCE	9, avenue Maréchal Saxe – 69006 Lyon	04 78 37 94 52
Mme Sylvie de LATTRE	55, quai des Grands Augustins – 75006 Paris	06 72 53 62 25 01 42 49 31 89
M. Jean-Michel LÉVY	7, rue des Dames – 75017 Paris	01 42 63 09 43
M. Josef LUDIN	Schillerstrasse 53 10627 Berlin Allemagne	0049 30 755 65 430
Mme Danielle MARGUERITAT	26, rue Erlanger – 75016 Paris	01 46 51 55 68
M. Patrick MEROT	13, av. Charles V – 94130 Nogent S/Marne	01 48 73 40 17
Mme Pascale MICHON RAFFAITIN	8, rue Lacharrière 75011 Paris	
Mme Nicole OURY	12, rue Oswaldo Cruz – 75016 Paris	01 42 30 70 70
M. Jean-Claude ROLLAND	77, cours du Docteur Long – 69003 Lyon	04 72 33 55 45
Mme Évelyne SECHAUD	1350, route de Charnay – 69480 Morancé	04 78 43 64 53
Mme Dominique SUCHET	99, rue de Sèvres – 75006 Paris	06 86 37 25 49
	86, rue Montgolfier – 69006 Lyon	04 78 93 64 42
	8, rue Lacharrière 75011 Paris	06 23 09 27 81
M. Jean-Yves TAMET	6, rue Marcel G. Rivière – 69002 Lyon	04 78 42 48 32
Mme Olivia TODISCO	9, rue du Maine – 75014 Paris	01 40 65 99 00
Mme Hélène TRIVOUSS WIDLÖCHER	9, rue Édouard Jacques – 75014 Paris	01 43 35 11 62
M. Philippe VALON	51, Rue Jules Guesde – 92240 Malakoff	01 46 84 09 62
	23, boulevard Victor Hugo 78300 Poissy	01 39 11 90 59
M. François VILLA	30, bd de Strasbourg – 75010 Paris	01 42 49 71 42
M. Felipe VOTADORO	5-7, bd Edgar Quinet – 75014 Paris	01 43 35 12 06

MEMBRES SOCIÉTAIRES

Mme Laurence APFELBAUM	52, rue de Vaugirard – 75006 Paris	01 40 51 26 24
M. Henri ASSÉO	6, rue Jeanne d'Arc – 75013 Paris	01 45 85 50 74
Mme Patricia ATTIGUI	12, rue Bichat – Imm. Lux – Allée B 69002 Lyon	06 80 66 63 22
M. Miguel de AZAMBUJA	11, rue des Lyonnais – 75005 Paris	01 43 22 13 36
M. Hervé BALONDRADE	17, rue Vergniaud – 33000 Bordeaux	05 56 44 29 30
M. Bernard BASTEAU	117, rue de Ségur – 33000 Bordeaux	05 56 24 93 14
Mme Monique BICHAT	32 bis, avenue de Picpus – 75012 Paris	01 46 28 13 41
Mme Cécile BLANCHARD JOSSO	6, rue du 11 Novembre – 57950 Montigny les Metz	03 87 65 48 39
Mme Paule BOBILLON	22, rue des Remparts d'Ainay 69002 Lyon	04 78 37 95 51
M. Maurice BORGEL	12, rue Rambuteau 75003 Paris	01 42 77 01 95
M. Jean-Claude BOURDET	44, rue de Tivoli 33000 Bordeaux	05 56 08 60 21
M. Jean BOUSQUET	13, place Dupuy – 31000 Toulouse	05 61 63 68 95
Mme Françoise BRELET FOULARD	5, rue Menou – 44000 Nantes	02 40 74 79 20
Mme Cécile CAMBADÉLIS SISCO	17, rue Montmartre – 75001 Paris	06 66 97 37 97
Mme Brigitte CHERVOILLOT COURTILLON	5, rue Clapeyron 75008 Paris	01 42 94 08 09
Mme Élisabeth CIALDELLA RAVET	18, place Maréchal Lyautey – 69006 Lyon	04 72 74 16 22
Mme Catherine DOCHE	16, rue de l'Ormeau Mort – 33000 Bordeaux	05 56 99 13 57
Mme Hélène DO ICH	4 bis, place de Verdun – 42300 Roanne	04 77 72 70 07
Mme Chantal DUCHÈNE GONZÁLEZ	30, passage Charles Dallery – 75011 Paris	07 85 46 42 51
Mme Corinne EHRENBURG	16, rue de Fleurus – 75006 Paris	01 42 22 10 16
Mme Maya EVRARD	45, avenue Bosquet – 75007 Paris	06 16 41 70 17
Mme Bernadette FERRERO MADIGNIER	6, rue Gabriel Marcel Rivière 69002 – Lyon	06 08 71 67 80
Mme Gilberte GENSEL	41, rue Volta – 75003 Paris	01 42 76 05 27
M. Bernard GOLSE	30, rue de Bourgogne – 75007 Paris	01 45 51 79 89
M. François HARTMANN	13, passage Saint-Sébastien – 75011 Paris	01 42 74 16 86
Mme Adriana HELFT	15, rue de Bièvre – 75005 Paris	01 42 71 23 46
Mme Monique DE KERMADEC	87, av Raymond Poincaré – 75116 Paris	01 47 04 23 32
M. Jacques LANSAC-FATTE	91, rue Frère – 33000 Bordeaux	05 56 79 38 29
Mme Françoise LAURENT	14, rue Sainte-Anne de Baraban – 69003 Lyon	04 78 28 28 47
Mme Paule LURCEL	24, villa Lourcine BP 50 – 75014 Paris	01 45 35 25 06
Mme Jocelyne MALOSTO	8, rue Emilio Castelar – 75012 Paris	01.43.44.58.74
Mme Maria MARCELLIN	176, rue Legendre – 75017 Paris	01 42 26 63 72
M. Vladimir MARINOV	13, rue des Abondances – 92100 Boulogne	01 46 03 19 40
M. Frédéric MISSENERD	18, boulevard Arago – 75013 Paris	07 69 05 82 95
M. Luis-Maria MOIX	14, rue Serpente – 75006 Paris	01 42 77 05 77
M. Frédéric de MONT-MARIN	22, rue Saint-André des Arts – 75006 Paris	06 84 20 21 92
M. Kostas NASSIKAS	11, place Raspail – 69007 Lyon	04 78 61 25 00
M. Michael PARSONS	1, Offerton Road SW4 ODH – Londres – UK	00 44 20 7622 0226
M. Philippe QUÉMÉRÉ	69, rue Pascal – 75013 Paris	01 43 36 12 04
Mme Anne ROBERT PARISSET	28, rue Desaix – 75015 Paris	01 45 75 40 16
M. Daniel ROCHE	25, Cours de l'Intendance – 33000 Bordeaux	05 56 48 16 87
Mme Catherine RODIÈRE REIN	111, rue Saint-Antoine – 75011 Paris	01 48 04 57 14
Mme Marie-Christine ROSE	27, rue de la Liberté 34200 Sète	06.45.46.39.33
Mme Monique SELZ	21, rue Castagnary – 75015 Paris	45 32 06 22
Mme Claire SQUIRES	54, rue de l'Arbre sec 75001 Paris	01 48 78 86 38
Mme Pascale TOTAÏN	22, rue des Chandeliers – 91120 Palaiseau	06 62 06 31 18
M. Eduardo VERA OCAMPO	4, rue Audran – 75018 Paris	06 83 15 51 23

MEMBRES HONORAIRES

Mme Martine BAUR	1, rue du Plat – 69002 Lyon	06 79 50 98 13
Mme Nicole BERRY	La Maison de la Petite Rivière, 118, rue de la Commanderie 50760 Valcanville	02 33 43 14 93
Mme Dominique BLIN	16, avenue de Villars 75007 Paris	01 43 35 46 03
M. Gérard BONNET	1, rue Pierre Bourdan – 75012 Paris	01 43 40 68 70
M. Philippe CASTETS	90, rue de Bayeux – 14000 Caen	02 31 50 08 79
Mme Catherine CHATILLON	7, rue Francis Martin – 33000 Bordeaux	05 56 96 58 77
Mme Françoise COUCHARD	61, av. du Roule 92200 – Neuilly sur Seine	01 47 22 41 68
M. Albert CRIVILLÉ	17/19, avenue du Général Leclerc – 75014 Paris	01 43 35 08 69
M. Guy DAR COURT	19, rue Rossini – 06000 Nice	04 93 82 12 59
M. Jean-François DAUBECH	33, rue des Treuils – 33000 Bordeaux	05 56 24 16 73
Mme Colette DESTOMBES	57, rue Jeanne d'Arc – 59000 Lille	03 20.52.75.69
M. Bernard DUCASSE	7, rue Francis Martin 33000 Bordeaux	06 78 19 02 67
Mme Gabrielle DUCHESNE	13, rue du Docteur Lachamp – 63300 Thiers	
Mme Judith DUPONT	12, rue Gaëtan Pirou – 95580 Andilly	01 34 16 12 25
M. Bernard FAVAREL-GARRIGUES	12, rue de Moulis – 33000 Bordeaux	05 56 81 84 85
M. Jean-Michel HIRT	12, rue Lamblardie – 75012 Paris	06 81 37 18 17
M. Jacques LE DEM	77, chemin des Esses – 69340 St-Didier au Mont d'or	04 78 89 11 50
Mme Élisabeth LEJEUNE	38, rue des Cordelières – 75013 Paris	01 43 31 94 34
Mme Florence MÉLÈSE	4, rue Léon Delagrange – 75015 Paris	01 45 31 89 26
M. Raoul MOURY	2, rue Ker Jouanneau 92160 Antony	
M. Henri NORMAND	18, rue Descartes – 33000 Bordeaux	05 56 98 77 54
Mme Agnès PAYEN CRAPLET	6, rue de l'Aude – 75014 Paris	01 45 38 50 10
M. Gilles REBILLAUD	8, rue Huysmans – 75006 Paris	01 45 44 64 72
Mme Josiane ROLLAND	1350, route de Charnay – 69480 Morancé	04 78 43 64 53

*Secrétariat de l'APF : Sylvia MAMANE
24, place Dauphine, 75001 Paris
tél. : 01 43 29 85 11
courriel : lapf@orange.fr
site internet : associationpsychanalytiquedefrance.org*