

Peut-on prendre en analyse un pervers ?

François Desvignes

Si l'on posait cette question à brûle-pourpoint à un psychanalyste, il serait probablement tenté de répondre par la négative. Sans doute penserait-il qu'une analyse ne peut s'engager avec un pervers, du fait de la nature même de la perversion.

La perversion, en effet, bien au-delà des sexualités addictives, implique un certain type de rapport à l'autre et au monde : c'est la tentative toujours répétée, à la fois vaine et poignante, de maîtriser ce rapport dans la captation inépuisable du désir de l'autre, ce qui implique à chaque instant une abdication entière du désir propre de l'autre.

Toute perversion se présente ainsi comme une passion, et le pervers a toujours un lien totalitaire avec ce qui ne peut manquer : le fétiche qu'il a institué comme seul objet pouvant satisfaire son besoin de plaisir. Si, dans le montage sexuel pervers, le fétiche est une partie du corps, ou quelque chose qui lui est lié, dans la perversion au sens large, la quête passionnée du sujet s'adressera aussi bien à une idéologie, un système ou un dogme qu'à la drogue, le jeu ou un rituel, qui auront été à leur tour fétichisés.

Si les perversions sexuelles restent la référence absolue pour la compréhension psychanalytique de la construction perverse, la considération des déplacements possibles de l'objet-fétiche et de l'extension des mécanismes pervers à l'ensemble du fonctionnement du sujet permet de mieux rendre compte de notre expérience clinique. En effet, si l'élément sexuel ne manque jamais dans toute perversion, il peut ne pas être prévalent, ou ne pas se révéler d'emblée, et les modes d'être pervers seront alors repérables dans d'autres domaines.

Dans tous les cas, nous pouvons constater que dans le programme qu'il va mettre en œuvre pour atteindre l'objet de sa passion, le pervers ne sera soumis qu'à sa propre loi, car c'est un faiseur de loi, non soumis à la loi commune qu'il ne reconnaît pas.

C'est à dire que chez le pervers, l'axe narcissique est écrasant. Il ne peut pas supporter le

narcissisme de l'autre, et il n'y a pas de place pour l'autre en tant que tel. Cette négation de l'autre signe la relation perverse : le pervers n'a pas besoin de l'autre. Il le désavoue en tant que différent de soi, mais aussi en tant qu'autre à lui-même, manquant, soumis à l'altérité radicale du désir.

Dans la rencontre avec le psychanalyste, le pervers ne va pas parler de lui vraiment, mais de l'objet de sa passion, de ses partenaires, de nous-mêmes en face de lui, et du désir qu'il nous prête. De lui personnellement, il n'a rien à dire : en fait, il n'attend rien de nous. Il a tout essayé, alors pourquoi pas la psychanalyse, pour voir : ça peut être intéressant. La composante de défi sera ainsi constante dans ce genre d'entretien : après tout, c'est l'analyste qui lui veut quelque chose, puisque c'est lui qui est du côté de l'offre, et le pervers va être habile à repérer ses propres failles.

Dans ce contexte, nous percevons la "demande" du pervers comme étrange, ambiguë. Elle tranche d'emblée avec celle du névrosé, pour la bonne raison que, comme l'a souligné Clavreul, il ne peut prendre la position de celui qui ne sait pas devant un sujet supposé savoir, ce qui est la condition même du transfert, dans la mesure où un autre est institué comme sachant sur le propre désir du sujet ce qu'il ne peut savoir lui-même.

Alors que le névrosé demande implicitement à l'analyste de faire comme s'il savait, le pervers lui demande de faire comme s'il ne savait pas. En effet, si le désaveu du pervers porte originellement sur le fait que seul le manque peut être cause du désir (puisque chez lui, ce n'est pas une absence, mais une présence, celle du fétiche, quel qu'il soit, qui est cause du désir) il concerne également le savoir. Ce désaveu porte autant sur la différence des sexes que sur celle des générations, et le pervers ne reconnaît pas qu'avant lui il y ait eu un père. Il ne peut pas se reconnaître comme ne sachant pas et désirant savoir, parce que c'est lui qui sait, qui a toujours su.

Il est ainsi dépositaire d'un savoir absolu, auprès duquel tous les autres savoirs, dont le nôtre, ne peuvent être que très relatifs, ce qu'il ne manquera

pas de nous faire sentir. Ce savoir du pervers, s'il échappe à la dimension du temps, se situe hors de la dimension de l'illusion, qui est déplacée ailleurs, de façon contrôlable, sur le fétiche, les déguisements, le jeu, les arts, avec un goût particulier pour l'opéra et le trompe-l'œil. Pour que l'illusion joue, quel que soit le scénario, le regard complice de l'autre sera nécessaire. C'est donc en tant que porteur du regard que l'autre sera partenaire, c'est à dire complice et, au cours de l'entretien avec l'analyste, notre regard et le moindre de ses tressaillements va donc être guetté.

Le pervers se joue de la loi puisque c'est lui qui la fait, avons-nous dit, mais ce jeu va s'étendre également au langage et à ses lois propres, comme l'a bien montré M. Schneider. De ce fait, ce qu'il nous avoue sonne faux, et nous semble aussi mensonger que ce qu'il dénie ou qu'il ne nous dit pas. On ne voit pas alors comment le dialogue analytique avec le pervers, placé ainsi sous le signe du mensonge, pourrait permettre l'accès à une quelconque vérité du sujet.

La duplicité ne sera même pas nécessaire au pervers, car ses règles et ses jugements sont suffisamment mobiles pour être remaniés au gré des circonstances. Nous aurons l'impression qu'il joue toujours, dans tous les sens du mot, et que ce sont ses propres règles qui déterminent le jeu. De fait, il va s'efforcer de maîtriser au maximum sa parole, de telle sorte que rien ne lui "échappe", et le récit répétitif de son petit théâtre personnel va le préserver du manque que représenterait un lapsus ou une association imprévue.

En se présentant ainsi comme prémuni par rapport au manque, le pervers se désobjective lui-même, et nous le percevons comme inauthentique, ne parlant pas vraiment en son nom propre. Il fait de nous un "spectateur anonyme", nécessaire au déroulement de sa démonstration (qu'il sait tout du désir, et que nous n'en savons rien) car il faut que l'autre regarde, mais aussi que son regard soit abusé. Nous risquons alors d'être réduits au rôle de purs voyeurs et, dans la mesure où le pervers maîtrise la situation, mène le jeu, ne se situe pas

dans un échange interpersonnel, nous nous sentons atteints dans notre propre élaboration et restons sans voix, car nos mots sont par avance dévalorisés, annulés par le détournement pervers de la relation analytique.

Ainsi, il semble bien que le rapport du pervers à la loi et au langage le rende inanalysable : on voit mal comment il pourrait reconnaître dans une analyse qu'il est assujéti à certaines chaînes signifiantes, s'il n'utilise lui-même le langage que pour assujétir l'autre.

Etant donné ce premier constat, peut-on clore ici le débat ? Nous avons sans doute tous fait l'expérience de tels entretiens, qui se sont parfois prolongés pendant des séances et des séances. Nous avons cru pouvoir engager une relation analytique parce que, à un moment donné, le sujet avait reconnu une faille, nous avait parlé de lui de façon authentique, personnelle, ne serait-ce que quelques instants. Autrement dit, il avait réussi à nous séduire par un certain manque malgré tout, en laissant percer son désarroi. La stérilité du discours itératif de celui qu'on ne peut guère appeler un analysant n'a eu d'égale alors que notre impuissance. Nous étions coincés dans une scène sado-masochiste toujours répétée, sans passage possible du registre de l'imaginaire à ce-lui du symbolique.

Dans ces cas-là, nous avons affaire à ce que nous pourrions appeler des "pervers absolus", ceux dont le mode d'être est identique au mécanisme de la perversion : l'assujétissement de l'autre dans un lien à mort systématisé. Pensons à Histoire d'O ou Querelle de Brest, ou encore à l'actualité du terrorisme et des prises d'otages : c'est toujours le corps de l'autre qui est assujéti jusqu'à la mort. C'est la destruction de l'autre qui donne son sens à la vie du pervers ou du combattant, victime du dévoiement pervers et médiatique de sa lutte armée; le chef pervers de sa Cause a fait de lui un terroriste, qui manipule la mort des autres à des fins d'identité personnelle et collective.

J'évoque ces fonctionnements pervers extrêmes,

parce qu'ils sont potentiellement à l'œuvre dans les cas que nous avons à connaître. Nous y rencontrons toujours un rapport de force de type anal, que le sujet vit dans son rapport au monde et dans sa sexualité, rapport de maîtrise qui le protège des angoisses dépressives et persécutoires, tout en conférant à son agir un caractère de compulsion et de rituel.

Ceci dit, pour n'évoquer que quelques-unes des "passions" dont j'ai parlé, tous les combattants pour une Cause ne sont pas des terroristes, tous les idéologues ne sont pas des manipulateurs, tous ceux qui prennent une drogue ne sont pas toxicomanes, et tous les homosexuels ne sont pas des pervers.

Dans un deuxième temps, nous allons devoir reconsidérer les choses, et d'abord essayer d'affiner ce que recouvrent les mots que nous employons quand nous parlons de pervers et de perversion. Généralement, nous avons tendance à employer ces termes à partir des aspects manifestes des comportements et, par ailleurs, à taxer de pervers tout individu qui nous agace ou qui semble réussir à atteindre notre narcissisme d'analyste.

Précédemment, j'ai introduit le terme de "**mécanisme pervers**", en accord avec la terminologie freudienne (1). En effet, si l'on parle de structure perverse, en la mettant sur le même pied que les structures névrotique ou psychotique, on risque de se trouver devant une impasse, et au plan de notre expérience clinique, et au plan théorique, car deux structures ne sauraient coexister chez un même sujet. Or, excepté peut-être pour ceux que j'ai appelé "pervers absolus", il paraît difficile de dire que la perversion représente une véritable structure d'ensemble de la personnalité, à l'instar de la névrose ou de la psychose. Comme le défend Bergeret, la perversion semble plutôt correspondre à des **mécanismes** pouvant coexister avec d'autres mécanismes d'ordre névrotique, psychotique ou caractériel, au sein d'une structure globale névrotique ou psychotique, ou d'une problématique narcissique d'état-limite, caractérisée

par une non-structuration de la personnalité, accompagnée d'une immaturité affective.

Schématiquement, trois cas peuvent donc se présenter

1/ Dans des névroses complexes, dont l'hystérisation, et même l'obsessionnalisation, paraît en grande partie ratée, on trouve à certains moments des mécanismes pervers conduisant à des montages pour obtenir l'orgasme. Dans ces cas, il y aura place pour des comportements pervers plus ou moins addictifs, mais qui sont plus des issues aléatoires qu'un véritable système, et l'ensemble de la personnalité demeure névrotique, avec culpabilité liée au Surmoi, angoisse de castration, déplacement, mais non effacement, du but sexuel, et lutte de nature compulsive centrée sur la transgression de la loi du père (et non sa nullité), et le reproche fait à la mère oedipienne (et non phallique), comme G. Rosolato l'a argumenté.

2/ Je ne m'étendrai pas sur les éléments pervers que l'on peut rencontrer dans la paranoïa, la schizophrénie, la psychose maniaco-dépressive. Dans ces cas, la construction perverse ne constitue qu'une défense contre des processus psychotiques sous-jacents. Pas toujours évidents à partir du discours manifeste, ces derniers devront être recherchés avec attention derrière des comportements pervers qui sont purement défensifs, et éventuellement compensateurs de la psychose. Là aussi, la fascination par la perversion risque d'empêcher de percevoir la véritable structure en cause.

3/ En revanche, il faut s'attarder sur les mécanismes pervers présents dans les états limites, car ils correspondent sans doute aux cas les plus fréquents que nous avons l'occasion de rencontrer. Ces états limites reposent sur une problématique essentiellement narcissique avec angoisse de séparation, et les efforts du sujet sont tendus vers les idéalizations.

Pour tenter de remédier à sa fragilité et à son instabilité, le sujet lutte constamment pour sauvegarder son identité, en ayant recours à des

mécanismes caractériels et des mécanismes pervers:

– Pour les premiers, il est comme le névrosé qui tente de s'approprier le "bon" narcissisme, mais il s'agit là de protéger sa vie et non pas seulement sa sexualité, comme pour le névrosé.

– Avec les seconds, le sujet va emprunter cette fois au psychotique ses capacités de clivage, de désaveu, et de constructions mentales sur mesure, mais uniquement focalisées sur l'imaginaire identificatoire sexuel, de façon à tenter de maîtriser l'objet d'angoisse sexuelle et de récupérer ainsi une plus grande solidité narcissique. Contrairement à ce qui se passe pour le psychotique, ce clivage est donc focalisé. La perversion apparaît ainsi comme une folie organisée et contrôlée, ce qui sauve le pervers de la folie tout court. A l'opposé du psychotique, le pervers ment et joue, et cette possibilité de "jeu" peut éventuellement permettre le déploiement de la scénographie analytique, elle-même liée au départ à la scénographie hystérique, et plus généralement névrotique.

Les sujets de ce type ont tendance à défendre leur propre narcissisme en attaquant sans cesse le narcissisme des autres (y compris celui de l'analyste), de façon massive et répétitive. C'est dire que sous le couvert d'un discours portant sur la sexualité, le pervers nous parle essentiellement de son narcissisme sous le leurre d'un objet partiel anal narcissisé, qui conduit à l'orgasme.

Ayant ainsi tenté de situer les mécanismes pervers par rapport aux structures névrotique et psychotique d'une part, et par rapport aux états limites où prévaut l'axe narcissique d'autre part, nous pouvons essayer de mieux comprendre ce qu'est un pervers et comment il a construit sa perversion.

On pourrait dire par exemple, pour paraphraser Freud, que le pervers, c'est ce que ne peut être le névrosé, au sens où le symptôme du névrosé lui sert d'écran protecteur. Sa névrose est une coque qui le protège de l'inconscient, de la loi, de l'autre. Le pervers, en revanche, est dans le passage à l'acte permanent, et son propre symptôme lui sert de rempart contre l'indifférenciation, la perte

d'identité, l'implosion morcelante de l'autre. Et, de toute façon, comme nous l'avons vu, être pervers n'est pas contradictoire avec le fait d'être névrosé et réciproquement. Ce qui ne nous empêche pas, comme je le fais ici moi-même, de parler de "**pervers**" même s'il s'agit d'un névrosé par exemple, parce que nous désignons par là quelqu'un dont l'organisation défensive est spécifiée par des mécanismes pervers prévalents.

Tentons maintenant d'aller plus loin, à l'origine même de la perversion. Pour le pervers comme pour tout un chacun, il semble qu'il y ait eu traumatisme, mais là où le névrosé prend la fuite, se cache, refoule, le futur pervers veut assumer l'inassumable, alors même que la menace qui a pesé sur lui a été plus précoce et plus radicale que l'angoisse de castration, dont elle est toutefois le précurseur : l'angoisse de séparation. C'est en effet autour de la présence et de l'absence de la mère que va se construire la première structuration, et le sentiment d'abandon est la forme d'angoisse la plus profonde.

Le futur pervers, et plus particulièrement peut-être le toxicomane, a connu petit enfant le traumatisme absolu de la soumission à l'arbitraire, celui de l'innommable des relations incohérentes, sans que rien ne lui soit jamais dit ou expliqué, lui qui a été tour à tour gratifié et frustré, entouré et rejeté, uniquement en fonction des intérêts parentaux. Cet enfant a fait des expériences répétées d'abandon, a été confronté à la folie, la maladie, la mort, la perversion d'adultes ou d'autres enfants. Toutes ces expériences ont contribué à le plonger dans des deuils impossibles et à mettre en danger sa vie psychique, en risquant de lui faire perdre ses repères narcissiques identificatoires.

C'est donc l'angoisse originelle qui est en cause, celle qui concerne la possibilité d'une existence séparée et d'une pensée autonome. Il y a alors danger pour l'enfant de disparaître dans l'autre, et il peut inventer n'importe quoi pour tenter d'échapper à cette annihilation. Certes, ces expériences ne sont pas particulières au pervers, mais là où certains

auront recours aux fantasmes, le pervers ne s'en contentera pas, comme le notait déjà Freud dans le cas de Dora, et il invente son montage, montage "qui dément tout, parce que tout ment", selon la formule de D. Sibony. Là où le névrosé refoule, le pervers emplit de réel, de corps, la place du refoulé. Si le traumatisme est ainsi assumé, la création perverse a lieu pour prendre en charge les angoisses psychotiques de la folie parentale, et en même temps s'en défendre. Au cours d'une analyse, on voit que les moments pervers sont d'une certaine manière des retrouvailles avec un objet fou : il faut assujettir pour ne pas être assujetti.

Certains pervers, pris au piège de leur désir de vivre et de leur impossibilité de le faire sans violence, trouvent dans leur montage sexuel un scénario susceptible de contenir cette violence, avec une expression érotique permettant une vie sexuelle, même si elle est étriquée, et un contact avec autrui, même s'il est partiel. Les choses ne peuvent se passer autrement parce que, pour avoir un sexe et un sentiment d'identité sexuelle, il faut d'abord avoir un corps et une existence qui soient individuels. On comprend alors la précarité, soulignée par Lacan, du statut de la perversion, toujours à la merci d'un renversement, d'une subversion. La relation perverse est alors marquée au coin d'une incertitude fondamentale, qui ne trouve à s'établir dans aucune action satisfaisante. Si la sexualité du pervers est fondamentalement compulsive, c'est parce qu'elle est utilisée, avant tout pour réparer ses failles narcissiques par un sentiment d'identité.

Grâce au montage sexuel se trouvent ainsi évités à la fois le danger de perdre tout droit au désir, et celui de se perdre dans la relation à l'autre. L'image de soi, avec une identité propre, est au contraire récupérée dans cette rencontre avec le partenaire du moment.

Quand c'est la drogue qui est fétichisée dans le rapport instauré par l'addiction, le produit est toujours là, disponible et manipulable, qui conduira sûrement, non à l'orgasme, mais au flash, dans

l'accomplissement d'un lien dont le toxicomane est à la fois l'auteur et le produit. Enfant, le futur drogué avait été en manque, manque de paroles dites sur ce qui lui arrivait et manque d'un parent qui puisse supporter le manque. Il est maintenant marqué dans son corps (ce qui peut être éventuellement donné à voir par la marque du tatouage sur sa peau), et la souffrance de l'état de manque est le cri muet de son désir, devenu besoin de drogue.

Quant au joueur, la relation particulière qui le lie à cette activité particulière qu'est le jeu est analogue à celle qui lie le toxicomane à l'objet drogue, en ce sens que le jeu est devenu pour le joueur la source du seul plaisir qui compte vraiment et que le désir passionné de ce plaisir est devenu un **besoin**.

On pourrait en dire autant des autres formes d'activité susceptibles d'investissements tout aussi passionnés que j'évoquais au début de ce travail : élaboration du système de l'idéologue, quête de savoir du savant etc...

Le pervers ne peut ainsi donner consistance à l'autre qu'en le capturant dans son montage. En l'assujettissant, il veut avoir la peau de l'autre, la peau de la loi. Il veut une loi dont il tienne les deux bouts, en étant à la fois l'auteur et le sujet de cette loi, le maître et l'esclave. Au total, le projet pervers a donc tendance à subvertir le refoulement par le passage à l'acte, le fantasme par le montage programmé, le symbolique par le réel, le désir par le besoin.

Au fur et à mesure que nous essayons de comprendre la signification interne du mécanisme pervers, nous découvrons donc, au-delà de la solidité apparente de la construction perverse, une lutte constante pour sauvegarder une fragile identité de sujet avec tout ce que cela implique d'angoisse, de douleur, voire de désespoir, dès que les défenses fonctionnent mal ou ne fonctionnent plus, parce qu'elles sont débordées par une blessure narcissique profonde, une séparation ou un abandon, les premiers signes d'une maladie potentiellement mortelle. C'est bien souvent cette souffrance

qui va amener ces sujets à nous rencontrer, et il est difficile de ne pas y être sensibles. Nous allons alors nous laisser toucher et penser que la psychanalyse peut toujours quelque chose pour ceux qui souffrent, pervers ou pas.

C'est à ce moment-là que va se poser notre question : peut-on prendre en analyse un pervers ? Mais pour amener encore certains éléments à la discussion, il faut que je fasse l'hypothèse que, pour tel cas particulier, il semble possible à tel analyste particulier, peut-être fasciné par la perversion, en tout cas séduit malgré tout par ce patient, d'engager une relation analytique qui ne sera d'ailleurs pas forcément une analyse, du moins pas d'emblée. Que va-t-il alors se passer ?

Au pire, il peut arriver ce que j'ai décrit pour commencer. Au mieux, il faut nous attendre à ce que la relation que le sujet va établir avec nous corresponde aux relations incohérentes qu'il entretient avec son entourage, répétition des relations incohérentes de la petite enfance. Si nous sommes supposés trouver un sens à cette incohérence, cela ne va pas aller sans mal, car, coincé entre ce qui pourra être perçu soit comme une complaisance complice, soit au contraire comme de l'indifférence, voire un rejet, nous allons de toute façon être mis en question au niveau de nos propres repères identificatoires et de notre fonctionnement comme analyste.

Pour ne pas nous trouver piégés dans un rapport de forces interminable, il va falloir inventer une nouvelle réflexion sur nous-mêmes, sur l'autre, sur la relation plus ou moins chaotique qui s'instaure.

Au-delà de la singularité des histoires individuelles et de la problématique mise en jeu dans la construction perverse de chacun de ces patients, quels peuvent être nos repères dans la succession des séances ?

Les éléments les plus connus se situent au niveau de l'organisation œdipienne défailante, et du clivage des imagos parentales, bien décrits par Joyce Mc Dougall :

– Clivage de l'imago maternelle entre, d'une part, une mère bonne, complice et séductrice,

idéal phallique inattaquable, et d'autre part une mère mortellement dangereuse pour son enfant, la haine et l'agressivité attachées à cette image étant généralement déplacées sur d'autres objets, comme le montrera l'analyse.

– Clivage de l'imago paternelle entre, d'une part, un père idéalisé (père de la mère, représentant de la loi ou de dieu), doté d'un phallus idéalisé, pénis incastrable comblant la mère, et d'autre part un père nul, dénigré et châtré par la mère, auquel le sujet ne peut s'identifier.

Ces clivages se retrouvent dans le scénario sexuel pervers, qui constitue toujours une tentative pour capter le phallus paternel idéalisé. Ce n'est que sur le mode défensif qu'il peut être attribué à la mère, greffé sur son rôle phallique primordial en tant que premier objet du désir et détenteur de la vie.

Cette quête passionnée du père, rempart contre la mère toute-puissante, contribue à donner à la sexualité son caractère compulsif : ce qui fait défaut dans le monde interne est recherché dans un objet ou une situation extérieure, car un échec de la symbolisation a laissé un vide dans la structuration œdipienne.

Cet échec concerne la signification de la scène primitive et le rôle qu'y joue le pénis paternel, et l'on peut dire que tout scénario pervers met en scène une scène primitive revue et corrigée, de telle sorte que soit maîtrisée l'angoisse de castration. C'est dire qu'il y aura toujours pour nous une élaboration à faire, qui prenne en compte la scénographie particulière de la scène primitive du patient, qu'elle soit explicite ou simplement implicite. Elle nous éclaire en effet sur ses fantasmes inconscients concernant la relation sexuelle et sur sa mythologie personnelle au sujet des imagos parentales.

Cette scène primitive fétichisée, dont l'enfant futur pervers est l'auteur, permet de ne rien savoir de la scène primitive réelle et de maintenir le secret majeur du pervers : il n'y a pas de différence entre les sexes, ou plutôt il y a des différences entre les sexes, mais elles ne sont ni

la cause ni la condition du désir. Le scénario de cette scène primitive a un thème immuable : la castration ne fait pas souffrir et elle n'est pas irréparable; au mieux, elle est la condition même de la jouissance, comme cela apparaît de façon exemplaire dans les scénarios sado-masochistes. Ainsi se trouve maîtrisée l'angoisse de castration.

Le pervers croit détenir le secret du désir et du plaisir sexuels, et les autres, les non-déviant, ne peuvent qu'avoir une sexualité minable à ses yeux. Cette croyance signe l'illusion de l'enfant incestueux, seul objet du désir de la mère, au prix de ne faire de la sexualité qu'un jeu. Elle est également en rapport avec la chute de cette illusion, soit à l'occasion de la naissance de cadets, soit par une attitude ouvertement méprisante de la mère séductrice, qui dénie par ailleurs toute aptitude sexuelle à son enfant. Les souvenirs cuisants, liés aux paroles entendues à ce propos, réapparaîtront en analyse, souvent à partir de rêves.

La découverte et l'élaboration de tous ces points, quand elles sont possibles, ne modifient pas pour autant les actes du patient et n'entament pas sa souffrance, qui peut même augmenter par la mise à jour du versant dépressif. Il est donc nécessaire d'aller plus loin, et c'est de la mère dont il va encore être question, ce qu'il faudra reconnaître dans le transfert.

En effet, si, dans la névrose, l'enfant se prolonge dans sa mère, dans la perversion, c'est la mère qui est prolongée par son enfant. A un moment donné, souvent lié à la disparition ou la défaillance du père (celui de la mère ou celui de l'enfant), quelque chose s'est produit qui a décidé le futur pervers à incarner les croyances maternelles, à leur donner corps en se prêtant lui-même à être fétichisé. Il est alors investi de la mission sacrée d'accomplir les croyances secrètes et les élans indicibles de sa mère, comme l'a bien décrit D. Sibony. Ce n'est pas l'enfant qui veut sa mère toute à lui, mais la mère qui veut l'enfant tout à elle, et elle a plus de moyens que lui pour accomplir ce vœux. C'est la mère qui va décider si l'enfant est l'objet, ou s'il l'a, et qui peut faire partager à l'enfant sa croyance dans le

fait de l'avoir. L'enfant est alors forcé de faire ce qu'il faut pour prouver qu'il y croit, ce qui implique l'annulation de toute autre croyance, ou d'une quelconque référence à la loi commune. Il n'y a de loi que celle qui est supposée venir de la mère.

Ce qui s'est alors produit a rencontré chez l'enfant une disposition perverse latente qui a pu à ce moment s'actualiser dans un premier montage pervers. Quand l'enfant accomplit ainsi les vœux et les croyances de la mère, cette "programmation" va empêcher toute séparation d'avec elle. Or, pour avoir une mère, ou plutôt pour l'avoir eue et donc n'avoir plus besoin de faire de toute femme sa mère en la convoquant à cette place, il faut avoir pu se séparer d'elle. Mais comment se séparer d'une mère qui ne se serait pas séparée d'elle-même, qui ne supporterait pas son propre manque ?

Dans cette perspective, ce qui fait choc pour l'enfant, ce n'est donc pas tant le fait de découvrir que la mère n'a pas de pénis, mais qu'elle se révèle déficiente par rapport à ses propres croyances, elle qui avait laissé entendre qu'elle "avait mieux que ça". L'absence à laquelle se trouve confronté l'enfant, c'est avant tout une faille dans la croyance que la mère lui faisait partager. Cette découverte va amener l'enfant à donner à la mère une croyance en elle-même qui soit sans défaut.

Le montage pervers qui se mettra alors en place va englober la mère, perçue comme fragile et inconsistante, y compris dans sa prétention narcissique. L'enfant devient alors le sauveur et le rédempteur de sa mère, et il va la recréer selon la loi nouvelle qui abolit la loi de la différence des générations comme celle de la différence des sexes. L'Oedipe est ainsi court-circuité et l'enfant opère une véritable capture de sa mère, qui se transmuera ensuite en capture inépuisable de l'autre pour l'assujettir et le détruire.

On comprend alors que dans la cure tout le problème sera de restituer au patient une identité qui a été aliénée par l'emprise maternelle, et de lui donner par là la possibilité d'être et de penser par lui-même. L'enjeu thérapeutique n'est donc pas de le

faire renoncer à ses actes, mais de lui permettre de surmonter les risques qu'il y a pour lui à prendre la parole, pour se laisser surprendre par elle, et à se servir du langage pour parler en son nom propre à quelqu'un.

Pour cela, la relation analytique doit être préservée de toute aliénation passionnelle, ce qui suppose que le patient ne se sente pas soumis à l'arbitraire de ce qui ne serait que la loi de l'analyste, mais qu'il soit clairement manifesté qu'analysant et analyste sont soumis également aux mêmes lois : la loi commune et les lois de la psychanalyse qui les concernent chacun à leur place respective, non symétrique. Parmi ces dernières, la loi de la libre association de l'analysant est primordiale. Quels que soient les repères de l'analyste, c'est ce qui vient au patient et non à l'analyste, qui doit guider la cure.

S'il s'agit d'échapper à la force du destin, à des issues précaires, rien ne saurait être dit ou écrit d'avance. Il faut donc que l'analyste puisse effectivement assumer de ne pas savoir, supporter son propre manque à comprendre et à élaborer, car il ne peut prendre en miroir la position du pervers, de celui qui sait. L'analyste ne peut non plus exercer une emprise, du fait de son savoir ou de son pouvoir, qui prendrait le relais de l'emprise de la mère, car le patient accomplirait alors les croyances psychanalytiques de l'analyste comme il a pris en charge les croyances de la mère, remplaçant

une aliénation par une autre.

Il faut au contraire que, dans la relation transférentielle, l'analyste soit une mère dont on puisse se séparer, donc qui soit séparée d'elle-même et assume son propre manque, sa faillibilité possible. C'est dans la mesure où l'analyste supportera d'être remis en question au niveau de ses propres repères narcissiques que l'analyse pourra se faire. Il sera alors possible qu'autre chose que le duo entre le patient et son montage pervers se manifeste. Par des rapprochements nouveaux, des renversements féconds, des morceaux de sens possibles, des surgissements d'inconscient qui dispensent d'être l'inconscient dans le passage à l'acte, un sujet pourra progressivement advenir, avec une reconnaissance de l'autre possible, l'autre à soi et l'autre que soi, et peut-être enfin la perspective, sinon d'être heureux, du moins d'être moins malheureux.

François Desvignes

1. *"La psychanalyse n'est pas appelée à résoudre le problème de l'homosexualité. Elle doit se contenter de dévoiler les **mécanismes psychiques** qui ont conduit à la décision dans le choix d'objet, et de suivre les voies qui conduisent de ces mécanismes aux **montages pulsionnels**."* (*Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine*, in *Névrose, Psychose, Perversion*, P.U.F., 1973, p. 270)

De l'intuition

Michel Neyraut

On dit de l'intuition qu'elle est féminine, ce qui est déjà un problème avant même de savoir en quoi cette intuition peut consister. Saisie immédiate de la vérité sans l'aide du raisonnement, telle en est l'acception première; faculté de prévoir ou de deviner, tel en est le sens ordinaire. De intueri : regarder, telle en est l'étymologie communément admise. Les termes d'*insight*, d'*Einfühlung*, d'*Anschauung*, voire d'*Intuition* (en allemand) viennent à l'esprit comme si d'être étrangers – mais étrangers pour qui ? – leur donnait le prestige d'une révélation qui n'aurait lieu qu'ailleurs.

Wilfred Bion, qui n'est pourtant pas en peine d'inventer un concept si le mot vient à manquer, ni de poser une lettre là où le concept fait défaut, choisit celui "d'intuit", de *intueri* en provenance du latin, confirmant ainsi l'adage bien connu : nul n'est prophète en son pays.

Si cet ailleurs nous semble plus sûr, c'est qu'il a de bonnes raisons de l'être, car c'est d'avoir été à la fois bénéficiaires et victimes de l'intuition maternelle qui nous met sur la voie de nous en défendre ou de nous en prévaloir. Victimes, nous l'avons été par tout ce qui d'une intuition procéderait d'une intrusion, d'une substitution. C'est dans une faille de notre propre jugement qu'une intuition maternelle s'est glissée pour prévenir, prévoir, interpréter, traduire et, pour finir, contrarier ou satisfaire tel émoi incontrôlé, tel désir indicible, tel mouvement esquissé, qui pour elle étaient autant de signes. En d'autres termes, nous, avons été déchiffrés avant même que d'être entendus. Bénéficiaires, nous l'avons été puisque à défaut de cette intuition nous ne serions même pas là pour le dire, car c'est d'une question de vie ou de mort qu'il s'agit; faute de cette intuition, les fonctions vitales elles-mêmes se seraient arrêtées, c'est là tomber sur une évidence : les fonctions vitales dépendent des fonctions de la pensée. Que cette pensée nous soit venue de l'extérieur, mais d'un extérieur dont nous avons été l'intérieur et de qui nous sommes redevenus l'extérieur.

Si j'ai choisi l'intuition comme thème de cet

exposé c'est, d'une part, qu'elle intéresse les procès logiques qui me sont chers et que, d'autre part, elle nous servira de fil conducteur en regard des théories freudiennes et post-freudiennes, celles de Bion et de Lacan en particulier, qui, à des titres divers, utilisent ou conçoivent l'intuition.

L'intuition apparaît comme un mode paradoxal de la connaissance qui a priori engage l'inconscient, puisque aussi bien c'est sous les auspices d'une évidence sans raisonnement qu'elle prétend se situer. Ce choix pose au moins deux questions : comment l'inconscient peut-il être engagé dans un mode de la connaissance ? Et, secundo, l'inconscient peut-il être tenu pour une instance sans raisonnement ?

Sur le premier point, il convient de mettre à part la position méthodologique propre aux sciences se réclamant d'un savoir objectif et pour lesquelles l'intuition ne sera jamais qu'un apport de certitudes immédiates parmi les certitudes médiates, formulables et vérifiées. Ces certitudes immédiates iront de l'évidence de la perception jusqu'à l'imagination productrice de schèmes pertinents. Mais cette intuition à usage interne d'une science définie ira toujours trop court ou trop loin : trop court parce qu'on ne remettra pas en cause les données initiales de l'intuition, ou trop loin parce qu'on considérera l'intuition comme un appoint parmi d'autres dans une procédure d'invention. Elle restera tributaire d'un système de signes codifiés dont les signifiés seront strictement désignés. Si je mentionne ce sens premier de l'intuition corrélatif d'un positivisme scientifique, c'est qu'il n'est pas totalement absent des préoccupations freudiennes, d'une part en raison de son point de départ : la physiologie du neurone, d'autre part en raison de son point d'arrivée : la mise en doute radicale d'un mode de connaissance mystique, c'est-à-dire d'une intuition fusionnelle consacrant l'imposture du sentiment océanique. Rappelons les presque derniers mots de son œuvre qui précisément définissent la mystique comme auto-perception du Ça au-delà du Moi (G. W. XVII). Illusion certes, et qui repose sur sa conception du sentiment religieux.

Ne dit-il pas dans *Moïse, son peuple et la religion monothéiste* que l'idée de Dieu comporte un caractère compulsif : "*Elle doit être crue*". Mais il ajoute : "*Dans la mesure où elle est déformée, on est en droit de la qualifier d'illusion, dans la mesure où elle amène le retour de ce qui s'est passé, on doit l'appeler vérité. Le délire contient aussi une parcelle de vérité et la conviction du malade part de cette vérité pour passer à l'enveloppe de délire*" (*Moïse*, p. 235). Ce qui à tout le moins signifie que si, d'une part, la psychanalyse dénonce la croyance religieuse comme illusion, d'autre part elle considère cette croyance comme un fait et par conséquent l'inscrit dans un type de rationalité comportant des contraintes spécifiques.

Dans l'intervalle de ces deux apories, neuronale et mystique, et notamment dans l'article de 1911 sur les deux principes du fonctionnement psychique, c'est selon les voies d'un empirisme raisonnable et selon l'ordre d'une rationalité bien comprise que Freud élabore une théorie du jugement, de la mémoire, de l'attention et des processus de pensée; mais, dans le même temps, il affirme un clivage entre ces processus conformes aux exigences de la réalité ou, pour mieux dire, aux insuffisances d'un système strictement hallucinatoire et la persistance autonome d'une activité de pensée entièrement vouée au principe de plaisir, et qui comporte rien moins que la création de fantasmes, le jeu des enfants et les rêves diurnes. Dès lors, on peut dire qu'il ouvre deux portes à l'intuition : l'une conforme à un idéal de rationalité et qui, prospective au sens d'intelligence orientée, cherchera la synthèse de signes disparates pour en assurer la théorie cohérente; et l'autre, composée d'éléments non liés, éminemment déplaçables, qui cherchera les mots qui lui manquent et appellera alors intuition les mots qu'elle trouve pour affirmer sa conscience d'elle-même.

Toute une part de la théorie freudienne de la pensée, notamment en 1911 dans l'énoncé des deux principes et en 1914 avec l'introduction du narcissisme, est à la fois égocentriste et rationaliste

elle s'inspire d'une théorie kantienne du sujet.

De la même façon que Kant rompait avec la tradition d'une intuition passive pour établir un sujet de la connaissance reprenant l'initiative à partir des impressions sensibles, construisant ses objets selon les lois catégorielles de l'entendement, de même Freud, faisant face au principe de réalité, fonde-t-il le jugement comme un acte qui doit décider impartialement si une représentation est vraie ou fausse, une représentation et non pas une chose. Il réclame à ce propos la bienveillance du lecteur qui ne manquera pas, à propos de l'article qu'il est en train de lire, de repérer où commencent les exigences du principe de réalité et où elles se terminent.

Ce moment du rationalisme freudien est important à saisir car lui seul permet d'établir un pont entre l'intuition des phénomènes rationnels et l'intuition des phénomènes irrationnels, ou du moins réputés tels, tant qu'une causalité psychique de plus vaste envergure n'aura pas rendu compte et des uns et des autres.

Sujet de la connaissance certes, et l'intuition y trouve son emploi, mais aussitôt sujet de la méconnaissance, et l'intuition y perd son latin, en même temps qu'elle y trouve un nouveau champ d'investigation. Si nous avons parlé jusqu'ici à propos de Freud d'empirisme raisonnable et de rationalité bien comprise, c'est que dans l'opposition complémentaire entre principe de plaisir et principe de réalité, il se situait en extériorité par rapport à un système dont il évaluait les contraintes neuronales, hédoniques et réelles. A partir de 1920 et notamment en 1925 avec la *Verneinung*, la dénégation, nous passons à un tout autre niveau. Il ne s'agit plus pour Freud d'évaluer les contraintes d'un système en extériorité, mais de mesurer ce que sa propre implication dans ce système, notamment le transfert, y révèle du fonctionnement de ce système. La première découverte est que la négation représente un opérateur logique très particulier, capable de changer le statut des représentations en même temps que de répondre à la demande contre-

transférentielle, du moins telle qu'elle est supposée, et ceci par une acceptation purement intellectuelle du refoulé.

La complexité de ce paradoxe tient à ce qu'il s'alimente de plusieurs sources. La première est contre-transférentielle : "Dites-moi quelle est la chose la plus invraisemblable à laquelle vous pensiez". La réponse est "non !, ce n'est pas à telle chose que je pense". Ce "non" s'inscrit dans un mouvement dialectique, il est déjà un opérateur logique dans un procès d'argumentation et, dès lors, c'est sur un double registre qu'il opère, car d'un seul tenant il désavoue la thèse implicite de l'interlocuteur et, en même temps, dénie à sa propre représentation tout caractère de vraisemblance. Mais qu'est-ce alors que la thèse implicite de l'interlocuteur ? Freud dira qu'elle est "projetée". Mais ne peut-on pas dire aussi qu'elle est devinée, déduite, prévue ? Allons jusqu'au bout de cette conséquence : elle peut faire l'objet d'une intuition.

Dès lors, l'intuition n'est plus comparable à celle des sciences objectives ni conforme aux réquisits méthodologiques qu'elles postulent. L'intuition est prise dans un procès d'intelligibilité dialectique qui implique les deux pôles transférentiel et contre-transférentiel comme corrélatifs. Ce qui, à tout le moins, implique que l'objet de l'intuition ne soit accessible que s'il est réfracté par le champ transférentiel. Un parallèle, plutôt une corrélation, peut s'établir entre cette implication nécessaire du contre-transfert dans l'analyse et l'implication du savant dans les mesures de la physique quantique, implication définie dans les "relations d'incertitude" d'Heisenberg en 1927. Parallélisme plutôt que corrélation, car la psychanalyse est une chose et la mécanique quantique une autre. Il ne s'agit pas, comme on le fait trop souvent, d'établir une relation romantique entre les incertitudes de la science et celles, subjectives par définition, de la psychanalyse. Les "relations d'incertitude" d'Heisenberg remettent en cause le modèle intuitif des lois mathématiques de la physique selon lequel l'espace et le temps, dans leur structure

microscopique, sont indéfiniment identiques à l'intuition de l'espace et du temps macroscopiques, en sorte qu'on pouvait espérer, par un affinement continu des instruments de mesure, progresser dans la prévision des trajectoires de particules. Heisenberg assigne une limite absolue à cette intuition en considérant que la rencontre d'un instrument de mesure et d'un objet quantique entraîne une interaction paradoxale puisque, si l'incertitude portant sur le paramètre de quantité diminue, celle portant sur le paramètre de position augmente, et vice versa.

Qu'y a-t-il de commun entre une telle relation d'incertitude et l'indétermination qu'engendre la situation analytique ? Rien, si l'on considère que l'objet de la psychanalyse n'a rien à voir avec la trajectoire d'une particule. Beaucoup, si l'on considère que le sujet de la connaissance, même confronté à un savoir objectivable, trouve ses limites par le seul fait de rencontrer l'objet de cette connaissance. Rien là qui puisse d'ailleurs nous rassurer ou nous confondre, car il n'est pas dit que l'objet de la psychanalyse s'arrête au sujet de la connaissance, encore moins à celui de la mesure. Mieux vaut considérer une convergence significative d'un moment de l'histoire des sciences où l'intuition, tantôt prise dans les données immédiates de la conscience, tantôt prise dans ce recel de la pensée que constitue l'inconscient, trouve une limite à ses capacités de prévision dans l'objet même qu'elle tente de prévoir.

Mais quittons le domaine des certitudes rationnelles, lui-même grevé – comme nous venons de le voir — d'incertitudes codifiées, pour aborder celui des certitudes irrationnelles. Je dis bien : certitudes irrationnelles, car le sentiment qui les fonde s'appuie aussi bien sur une intuition délirante que sur une erreur de raisonnement.

"– *Homme moi-même après tout, je suis lié aux bornes de la connaissance humaine. Pourtant ceci demeure que j'ai approché la vérité d'infiniment plus près que ceux, quels qu'ils soient, qui n'ont pas reçu en partage les révélations divines* –". Ainsi s'exprime le président Schreber dans l'introduction de ses

mémoires. Au bout de combien de lignes une oreille exercée soupçonne-t-elle qu'il est fou ?... Trois ou quatre. Au bout de combien de pages un homme ordinaire en a-t-il la certitude ?... Quatre ou cinq. La différence est mince; la constatation que les diables dépêchés sous forme d'images d'hommes bâclés à la six-quatre-deux sont de couleur rouge carotte règle la question. Mais, dans les deux cas, la référence au raisonnable est obligée, car rien dans les articulations de la logique formelle n'est à rejeter, seuls les prémisses sont faux et l'intuition qui les fonde ne peut être appréciée que selon les modalités du jugement, non sur le jugement lui-même : probable ou improbable; possible ou impossible; voire nécessaire ou contingent, mais non pas vrai ou faux car la logique de Schreber est imparable.

C'est que nous avons affaire ici à un type particulier de logiques que nous appelons primitives. Schreber d'un seul jet de pierre fait trois ricochets essentiels : scientifique, religieux et, nous y voilà, féminin. C'est à partir d'un rêve que l'intuition s'établit. Des rêves, il en a fait d'autres, mais il n'y a pas cru. Celui-là relève d'une idée : "*— Que tout de même ce doit être une chose singulièrement belle que d'être une femme en train de subir l'accouplement —*" (p. 36). Et cette idée, il y croit. Dès lors, c'est l'univers entier, historique, religieux, scientifique, moral qui doit être entièrement repensé, expliqué, démontré, pour justifier l'évidence de cette intuition. Cette entreprise intellectuelle est immense, rigoureuse, implacable. La jouissance qu'immanquablement il en retire sera-t-elle suffisante pour contrebalancer celle à laquelle, à son corps défendant, il croit ?

Cette intuition délirante relève d'une logique primitive. Que faut-il entendre par là ? Rappelons pour mémoire que nous distinguons les logiques primitives des logiques primaires et secondes. Ces deux dernières s'appuient sur les modes de rationalité ayant cours dans les processus primaires et secondaires de Freud. Tout le problème étant — et nous y reviendrons — qu'après 1920, avec l'entrée en ligne de *L'au-delà du principe de plaisir*,

il n'existe pas pour autant de processus tertiaire.

Toute la puissance de l'hypothèse freudienne concernant les processus primaires vient de ce qu'il ose affirmer que les pensées du rêve sont à l'origine rationnelles. Utilisant lui-même les procédés du rêve, il s'étend longuement sur les déformations que va subir cette pensée rationnelle et insiste à peine sur cette idée fondamentale, présentée comme allant de soi : les pensées du rêve sont au départ rationnelles.

Que faut-il entendre alors par rationnelles ? Rien qui relève de la raison, encore moins d'un raisonnement, mais plutôt d'une appartenance au vraisemblable. Ce qui est perçu reçoit une caution rationnelle par le simple fait d'être perçu. Dire que les pensées du rêve sont au départ rationnelles n'implique rien d'autre que d'avoir été tenues pour vraies par le système perception-conscience. Et pourtant tout va partir de là, de ces pensées réputées rationnelles, pour définir à travers leurs déformations, leurs déplacements, leur télescopage, ce qui est en réalité le perçus, c'est à dire l'appareil psychique. Il faut donc bien comprendre que les pensées du rêve, d'ailleurs élaborées pour leur plus grande part à l'état de veille, peuvent relever du jugement le plus faux, de l'argumentation la plus spécieuse, de la logique la plus bancal et néanmoins être tenues pour rationnelles par un système qui va les déformer, les caviarder, les censurer et finalement les restituer, après traitement, sous la forme d'un texte réputé, lui, absurde : le texte manifeste du rêve. Ainsi les logiques primaires vont-elles se définir par rapport à la raison revue et corrigée par la censure. L'intuition au sens courant du terme, celle à laquelle le terme d'*insight* confère le rang d'une capacité, celle qui fait dire à Proust au mari de Céleste Albaret : "*— Votre jeune femme s'ennuie de sa mère, Albaret, voilà tout —*", cette intuition établit la synthèse et formule la raison à partir d'indices presque imperceptibles d'un questionnement qui, faute de trouver ses mots, ne montre que la pâle figure de l'angoisse.

Mais je ne la crois pas, cette intuition, divagante,

bien plutôt orientée par ses propres soucis, l'urgence de ses propres solutions.

— *Monsieur*, disait Céleste à Proust, *vous n'êtes pas seulement un enchanteur, vous êtes un magicien. Alors il se tournait vers moi avec son regard profond et inquisiteur pour voir si j'étais sincère.*

— *Céleste, vous croyez ?*

— *Mais je pense que, au fond, ça lui faisait tout de même plaisir* " (in *Monsieur Proust* par Céleste Albaret, Robert Laffont 1984, pp 19-20).

Cette intuition banale, celle de tous les jours, celle qu'on dit féminine, celle qui prévoit que c'est le juge qui est l'assassin avant la fin du film, opère à partir de signes qu'elle enregistre à son insu, mais surtout ne s'interdit rien qui puisse l'entraver. Tantôt elle effectue la synthèse d'éléments subperceptifs, sortes de points de suspension de la pensée, tantôt elle découpe selon ce pointillé la figure d'un personnage auquel jusque-là personne n'avait songé, plongée dans les processus primaires, elle les utilise, les déchiffre et quelquefois les formule après coup : "je l'avais bien dit". Peut-on dire pour autant qu'on la retrouve telle quelle sur le divan ?... Pas toujours; car c'est une chose que d'assurer son emprise sur quelqu'un par le moyen de l'intuition, c'en est une autre d'y voir clair sur les mouvements intérieurs de sa propre pensée.

Entre cette intuition légère, agrémentant les jours, et la lourde intuition délirante accablant tout une vie... rien à voir au premier abord. Et pourtant le fantasme qu'il serait beau d'être une femme subissant l'accouplement est-il si loin de l'intuition de Proust devinant que c'est de l'absence de sa mère dont souffre Céleste ? C'est à votre intuition que je fais appel pour en décider.

Mais sur un point au moins, tout le monde est d'accord (par "tout le monde" j'entends Freud, Bion, Lacan), ce n'est pas le fantasme en lui-même qui organise le désordre, mais son inscription dans la personne, dans ses rapports avec la personnalité, dira Lacan, dans la notion de personnalité psychotique, dira Bion. Dans l'homme primitif, avait dit Freud.

— *J'ai deviné que vous avez plusieurs points*

vulnérables, me dit un patient psychotique : le cou, les poignets, les chevilles, c'est là qu'il faut couper —". Je lui sais gré de m'épargner l'essentiel, mais je songe à Alphonse Allais suivant un marin accompagné d'une fille, et disant : "*La fille avait une taille mince, si mince, un vrai fil, que je l'ai coupée en deux d'un coup de sabre*". Entre les deux fantasmes, quelle différence, sinon celle de la place qu'ils occupent dans une personnalité, de leur place et de leur valeur fiduciaire, c'est-à-dire des valeurs fictives fondées sur la confiance que l'on accorde à qui les émet.

Les logiques primitives auxquelles je rattache de telles intuitions ne sont que des repères dans un procès de la causalité psychique qui tente d'englober ce qui échappe à la rationalité coutumière. J'en ai donné quelques exemples notamment à propos de la logique de dissuasion nucléaire et de la logique des otages, qui gouvernement, on le sait, nos stratégies contemporaines. Le célèbre : "si une chose... alors telle autre" qui est au principe de tout déterminisme en général, trouve ici un sens particulier : la cause et la conséquence sont remplacées par la menace et le châtement. L'anéantissement, sentiment coutumier des personnalités psychotiques, passe de la catégorie du possible à celle du probable et pour finir à celle du certain, sous l'expresse condition que chacun des antagonistes en soit symétriquement persuadé. Car tout repose en définitive sur la créance.

L'intrication d'une force primordiale de destruction et d'une logique de l'anéantissement est au fondement des logiques primitives. La foi, la créance et la persuasion assurent provisoirement leur cohésion à défaut d'assurer leur cohérence. "*Le Russe est mort*" disait Hitler aux portes de Stalingrad, il y croyait. Le narcissisme primordial revenant à ses sources déclare invraisemblable tout ce qui n'est pas lui. L'intuition stratégique en pâtit quelque peu, tout cela est parfaitement expliqué dans von Clausewitz.

Mais revenons à nos moutons psychanalytiques. Qu'en pensent Freud, Bion, Lacan ?

Pour Freud à partir de 1920, l'introduction d'un

instinct et d'une pulsion de mort n'ont jamais eu comme corrélat la formulation d'un troisième processus qu'on aurait pu dire tertiaire sur le modèle des processus primaires et secondaires. Avec L'au-delà du principe de plaisir, nous entrons précisément dans un système dont la finalité se situe au-delà de toute assignation à un processus défini. Touchant à la nature même de la pulsion, l'opposition dialectique se situera à l'intérieur de la pulsion en reconnaissant une force de liaison et une force de déliaison. Mais cette opposition s'inscrit dans le vivant de manière si nécessairement intriquée qu'il en devient impossible d'invoquer ce principe pour caractériser un processus de pensée avec les contraintes logiques que cela suppose. En d'autres termes, *L'au-delà du principe de plaisir* devient lui-même le principe du dépassement des processus. Il représente ce qui, chez l'homme, après avoir rendu compte de la formation des systèmes traduit la possibilité d'éclatement des systèmes.

Pour autant, il ne sort pas de la causalité psychique en ce sens qu'il reste lui-même déterminé, mais peut trouver ses déterminations en dehors du champ psychique proprement dit pour se référer au vivant. Dans ce contexte, l'intuition n'est pas assignable à l'une ou l'autre des forces en présence, tantôt elle est au service des forces de liaison par sa vertu de prévision, voire de prémonition, tantôt par son pouvoir d'analyse elle vise ce qui par le refoulement ou la dénégation maintenait un équilibre précaire, elle est fondamentalement déstabilisatrice et pose le problème de la pertinence d'une interprétation fondée sur l'intuition. Nous y reviendrons si la discussion le permet, à partir du sens de la prophétie dans Ezéchiel.

Avec Wilfred R. Bion, nous entrons dans un tout autre domaine; l'intuition y figure en tant que concept et agent de perception des phénomènes inconscients.

Par la prééminence des mécanismes d'identification projective normale ou pathologique, l'intuition est déjà en poste, elle est constitutive non seulement de la relation

intersubjective, mais aussi de la relation entre la pensée et le monde; Bion est un braconnier de la métaphysique, il pose un collet partout où la pensée lui pose un lapin. On voit alors surgir une lettre : alpha, bêta, C etc... là où les données empiriques laissent un vide théorique. Héritier d'une tradition du phénoménisme anglais qui marque un retour au concret, une mise en présence directe de la conscience et de la réalité, il s'éloigne de l'Anschauung freudienne, elle-même issue de la critique kantienne, et qui voulait que ce soit par l'intermédiaire des formes que l'expérience sensible puisse faire l'objet d'une connaissance. Bien au contraire pour Bion, l'intuition est un équivalent direct des organes sensoriels. Ce que la vue, l'odorat, le toucher sont au médecin, c'est à dire des moyens de percevoir le symptôme, l'intuition l'est à l'esprit comme moyen d'inventorier la souffrance. Le percipiens, l'appareil à penser, le contenant est lui-même l'instrument parfois éclaté de cette connaissance. Pourtant il utilise le concept kantien de "la chose en soi", mais de si curieuse façon que pour tout vous dire, ayant lu que le nourrisson projetait "la chose en soi" de Kant dans le sein maternel, j'ai refermé le bouquin. Puis réfléchissant que mes préjugés culturels valaient bien les siens, je l'ai rouvert. Quelque chose d'une juste adéquation transparaisait malgré les incongruités conceptuelles. Le recours systématique à l'expérience garantit un lien organique entre les données de cette expérience et les signes qui la dénotent. Il reste que l'empirisme le plus radical demeure tributaire d'hypothèses les plus spéculatives quand elle croit ne s'en tenir qu'aux faits. Ce corps d'hypothèses représente la véritable intuition de Bion et force est d'admettre qu'elle permet de relier entre elles des notions aussi disparates que celle "d'objet bizarre", de "capacité de rêverie de la mère" ou de "croyance d'un groupe à l'arrivée d'un sauveur".

Rien tant que la considération des colonies anglaises ne m'a aidé pour comprendre les théories de Bion. L'Inde a fait rêver l'Angleterre

et si bien qu'elle y a établi des comptoirs. Cette partie d'elle-même lui revient sous la forme bénéfique d'une nouvelle identité, image casquée d'une chasse au tigre, en même temps qu'elle contrôle ce qu'elle croit être une émanation d'elle-même. Soucieux de préserver leur identité d'origine, les Anglais continuent de boire du thé à cinq heures, thé qui, par ailleurs, pousserait plutôt aux Indes qu'en Ecosse. En sorte que les Indiens de haut rang boivent aussi du thé à la même heure, ce qui constitue le fin du fin de l'anglicité. Mais dans le même temps l'un des leurs, diplômé d'Oxford, s'embarque pour le Transvaal, autre "dominion". On connaît la suite... et l'on verra cet objet bizarre qu'est cet homme vêtu de blanc, portant une montre d'or, sous la pluie de Londres, applaudi par ceux-là mêmes qui le vouaient aux gémonies.

L'intuition de Gandhi ne le conduit pas au hasard. La non-réponse à la violence lui donne l'initiative. Ce paradoxe était déjà dans Clausewitz, mais aussi chez Ruskin et Tolstoï. On le retrouve chez Freud, sous une autre forme il est vrai. Mais la non-réponse n'est-elle pas une arme ? Et l'éthique qui la soutient n'a-t-elle pas été formulée par Gandhi en ces termes que nous pouvons faire nôtres : "la fin est dans les moyens".

Ne portons pas plus avant cette métaphore coloniale qui pourrait nous égarer, encore que je la crois pertinente sur plus d'un point, et posons plutôt qu'après Freud deux grands courants de pensée vont s'opposer: l'un soutenant une psychanalyse qu'on pourrait dire pathétique, l'autre une psychanalyse rhétorique. La pathétique représentée essentiellement par Bion via Mélanie Klein pose l'émotion en soi comme constitutive des représentations qu'elle engendre; l'autre rhétorique, et représentée par Lacan, tient le langage pour modèle structural de l'inconscient.

Il serait vain de chercher dans Lacan une théorie de l'intuition qui s'appuierait sur l'empathie, la sympathie ou tout autre remugle émotionnel. Le signifiant seul, et par conséquent le déchiffrement des signes, implique la subjectivité en même temps qu'il la fonde. L'intuition ne saurait procéder que

d'un retour à l'envoyeur de sa propre question inversée en lui renvoyant les signifiants qui lui manquent. Elle ne saurait en aucun cas relever d'une fonction psychologique, mais de la seule anticipation du sens. S'ensuit une théorie du sujet qui évacue toute assignation existentielle.

Je le cite : "*Le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leur refus, dans leurs aveuglements, dans leurs succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe, et que bon gré mal gré suivra le train du signifiant comme armes et bagages, tout ce qui est du donné psychologique*" (in *La Lettre volée*. Ecrits p. 30).

Supprimons l'inné, l'acquis, le social, le sexe et les bagages et nous atteindrons au subjectif pur qui n'aura d'autre aliment que les signifiants qui les sustentent. Cette proposition est irrécusable telle quelle. La corrélation du sujet et du signifiant fonctionne comme une intégrale définie. Citons cet autre passage des Ecrits :

Notre définition du signifiant (il n'y en a pas d'autre) est un signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant. Ce signifiant sera donc le signifiant par quoi tous les autres signifiants représentent le sujet : c'est-à-dire que faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien puisque rien n'est représenté que pour." (Ecrits p. 819).

Dès lors, ce sera toujours par défaut, par forclusion, par rature, dans l'évanouissement du sujet, que quelque chose du réel fera émergence, "sera laissé être" selon l'expression qu'il emprunte à Heidegger. Nous sommes là dans l'hallucination, celle de l'Homme aux loups enfant voyant tout d'un coup son doigt coupé, incapable de le dire, mais le voyant; on pourrait dire : comme une prophétie à rebours, puisque selon les termes mêmes de Lacan (Ecrits p. 392, réponse au commentaire de Jean Hyppolite) : "Tout indique que celui-ci (l'Homme aux loups) reste fixé dans son inconscient à une position féminine imaginaire qui ôte tout sens à sa mutilation hallucinatoire".

On peut voir dans ce commentaire une théorie

de l'intuition délirante qui, plutôt qu'une construction imaginaire, dont il voit les structures prévalentes chez Schreber, trouve dans la résurgence d'un déjà vu les éléments d'une hallucination. Je le cite : "*Là, le sujet a perdu la disposition du signifiant, ici il s'arrête devant l'étrangeté du signifié*" (Ecrits p. 390). Ce signifié ne renvoie d'ailleurs qu'à cet autre où c'est de l'arbre lui-même, celui du rêve célèbre de *l'Homme aux loups*, que s'écoule le sang.

L'intuition, sous cette forme, a perdu tout caractère d'anticipation, elle ne devine rien qu'elle n'ait déjà vu, elle rencontre dans une échancrure du symbolique, en deçà de la réalité, la matière brute du réel vidé de son sens. L'intuition vraie, celle que Lacan admire, est diamétralement opposée; c'est celle de Dupin, dans *La lettre volée*, celle qui va droit entre les jambages de la cheminée chercher la lettre dissimulée par son évidence même.

Nous voici bien loin de Bion. Il en va de ces deux corps théoriques comme de deux galaxies inconciliables. Pas si inconciliables cependant qu'on ne puisse y trouver quelque point de passage, puisque aussi bien ils sont censés parler de la même chose. Mais tant par leur terminologie que par leurs références culturelles et leur finalité même, ils emprisonnent l'intuition dans le réseau d'une grille ou d'une topologie, lors même que par essence elle représente peut-être cette liberté qui leur échappe.

En ce qui concerne les logiques que j'avance ici et qui ne prétendent à rien d'autre qu'à suivre la pensée dans ses applications contradictoires, je ne me placerai pas dans une position polémique qui tantôt s'opposerait à la perspective lacanienne, tantôt récuserait la pensée de Bion. Ces deux monuments me paraissent incontournables. Bien plutôt j'y verrai que l'application du concept de surdétermination s'étend maintenant à ces deux grands courants de la pensée post-freudienne. Autre chose est l'appréciation de leur engagement dans une pratique systématique.

L'intuition qui nous a servi de fil conducteur

dans le dédale de ces deux théories tantôt s'éclaire de n'être qu'une rallonge du signifiant, plus exactement de son trajet; tantôt s'éclaire d'avoir déjà placé ses antennes émotionnelles dans l'objet qu'elle contrôle.

Pour ce qui nous concerne, nous avons voulu montrer que l'intuition couvrait l'ensemble des processus de pensée, des plus rationnels jusqu'aux plus erratiques, et ceci par l'entremise d'une fonction d'anticipation. Anticipation d'un danger, ce qui la rapproche de l'angoisse; anticipation d'un sens latent, ce qui la rapproche de l'intelligence.

Mais ce faisant, nous avons laissé une question en suspens : celle de savoir si l'inconscient pouvait être tenu pour une instance sans raisonnement ?

Si l'on entend raisonnement selon le modèle d'une argumentation rhétorique construite, et si l'on entend par inconscient au sens strict le système ICS, alors il est absurde de prétendre que l'inconscient raisonne de quelque façon. Pas de négation, pas de doute, pas de temps, pas de degré dans la certitude.

Mais pas plus que la vie psychique ne peut se réduire à la seule conscience, elle ne peut se réduire au seul inconscient systémique. Tout devient alors affaire de frontière, d'échanges, d'enclaves. Freud n'avait-il pas dit dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* qu'un syllogisme pouvait être refoulé ? N'avait-il pas dit que lorsque les processus primaires débarquent dans les logiques secondes, ils apparaissent comme comiques et déclenchaient le rire ?

L'intuition, par son jaillissement inédit, a quelque chose à voir avec le rire, sinon que la vérité qu'elle formule peut aussi bien augmenter la tension que la diminuer; mais on voit bien qu'elle traduit l'irruption dans une pensée manifeste, voire dans un silence manifeste, d'une formule qui est l'aboutissement d'une tout autre logique, parfois seulement d'un tout autre fantasme. Un cheminement souterrain avec ses inductions propres, ses synthèses autonomes, débouche au grand jour d'une énigme qu'elle semble résoudre.

La pensée inconsciente lorsqu'elle s'articule

autour des concepts inconscients: enfant, pénis, fèces, peut-elle être tenue pour sans raisonnement ? Oui si l'on s'en tient au sens strict. Non si l'on considère les transactions qu'elle opère en secret. "*Sit venia verbo*", dit Freud en parlant du concept inconscient, ce qui signifie "si l'on peut dire". Mais tout est là justement que l'intuition puisse dire. C'est pourquoi je tiens à distinguer catégoriquement l'intuition du pressentiment.

Les logiques primitives, primaires et secondes, sont les catégories cliniques de l'entendement. Ce sont elles qu'on entend. Entre les deux portes du souvenir et de l'oubli, entre chien et loup de l'affect et de la représentation, le surgissement d'une intuition apparaît comme un "hors-texte" qui éclaire le texte.

"La loi orale prétend parler de ce que dit la loi écrite. Mais la loi orale en sait davantage, dit Emmanuel Levinas. Elle va plus loin que le sens obvié (c'est à dire patent) du passage étudié " (E. Levinas, *L'au-delà du verset*, p. 95).

Il nous faut réhabiliter ici un concept freudien dont je crains qu'il ne tombe en désuétude et qui s'inscrit pourtant parfaitement dans la concurrence des procès logiques : c'est celui de représentation-but. Or tout le déterminisme psychique repose sur la notion de représentation-but. Ce qui revient à dire que l'association libre n'est pas libre mais suit une

voie prédéterminée. Cette prédétermination est aussi bien celle de la pensée consciente poursuivant ses objectifs que celle de la pensée inconsciente poursuivant ses fantasmes. Il est bien évident que dans les deux cas l'association ne se fait pas seulement par ressemblance ou par contiguïté des éléments associatifs, mais qu'un courant plus profond, attiré par la représentation-but, subvertit le trajet associatif à la manière d'un courant marin qui, en dépit des vents de surface, fait dériver le bateau dans le sens qui est le sien.

Cela veut dire que les logiques, toujours surdéterminées, sont toujours concurrentes. Cela veut dire que par l'intuition, les représentations-buts du fantasme inconscient coiffent au poteau les représentations-buts de la logique vigile et délibérée. Cela implique que nous soyons suffisamment étrangers à nous-mêmes pour qu'une sorte de projection interne nous étonne comme une certitude venue d'ailleurs. Cela implique enfin que les logiques primitives que nous tenions pour révolues surgissent au moment où on les attendait le moins. Le plus étonnant dans l'affaire étant que quelquefois, elles tombent juste.

Michel Neyraut

Le Deuxième Non

Danielle Margueritat

" Le psychanalyste doit pouvoir utiliser ces deux versants : dans l'invention, qui met enjeu les effets métaphoriques de ses propres fantasmes et de ses problématiques, et dans la vérification métonymique, tant logique que factuelle, avec les analysants et avec d'autres psychanalystes."

Guy Rosolato

Parce que je suis une femme et que de ce fait mon rapport au symbolique est moins assuré que le sien, ceci sera un des thèmes de mon propos, je vais en passer, pour exprimer ma pensée, par deux de mes propres fantasmes concernant mon analyste. Cependant, même si j'ai besoin de cela comme point d'appui, je vous demande de faire l'effort de vous dégager des personnes en cause, car, à l'évidence, il ne s'agit pas de mes rapports passés ou présents avec lui dont il sera question, mais de théorie, de métapsychologie, et c'est sur ce terrain que je souhaite que vous m'écoutez.

C'est donc l'analyse didactique que je vais interroger, didactique dans le double dégagement de la formation d'un analyste et de l'introduction de celui-ci dans une société analytique. En ce sens, elle s'oppose à la cure thérapeutique que je tiendrai, pour l'instant, comme ordinaire, Cela veut-il dire que l'analyse didactique est du côté idéal ? Et, si c'était le cas, quelles en seraient les conditions ? C'est à ces questions, mais en suivant mon chemin et en prenant pour modèle un homme analyste, une femme sur le divan, c'est-à-dire la situation des origines, que je vais tenter, sinon de répondre, en tout cas de poser les éléments d'une discussion possible.

"Partons du fait que l'analyse ne réalise chez le névrosé rien d'autre que ce à quoi réussit l'homme sain sans son aide": Voilà le conseil que Freud nous donne et que je vais suivre, lorsqu'en 1937 lui-même s'est trouvé confronté à la même question : que serait une analyse idéale ?

La dernière fois que j'ai parlé ici, devant vous, une question, parmi d'autres, m'est venue de la salle concernant le meurtre du père chez la fille. J'avais alors répondu qu'une fille n'avait pas à

tuer son père mais avait à y renoncer. Cette réponse, bien que convenant à certains, en a fait sursauter d'autres. Ce jour-là, il m'est également arrivé quelque chose : malgré un absentéisme déjà antérieur, je m'étais imaginé, à tort, que mon analyste viendrait m'écouter. Alors que j'étais non seulement devant, mais avec vous, et sur le fond de cette absence, une pensée m'est venue, appelons-la fantasme : "changement de génération". Enfin, de retour chez moi et repensant à cette absence, le souvenir d'une autre pensée qui m'avait traversée les jours précédents, sous une forme négative : "ne pas le déshonorer".

L'exposé que je vais vous présenter aujourd'hui est issu de la tentative de faire travailler entre elles ces différentes propositions, réunies par le hasard des circonstances, mais se trouvant, dans leur articulation, constituer une de ces constellations qui permettent et engendrent la pensée.

Je vous les rappelle :

- d'abord, une question : pour la fille meurtre du père et/ ou renoncement ?
- puis, ce que j'appellerai un acte signifiant de l'analyste : ici, son absence.
- enfin, deux fantasmes se distribuant en un avant et un après :
 - avant : ne pas le déshonorer.
 - après : changement de génération.

"Le procès que nous avons décrit est plus qu'un refoulement, il équivaut, si les choses s'accomplissent de manière **idéale**, à une destruction et à une suppression du complexe d'Œdipe" voilà pour le garçon. Quant à la fille, continue Freud, "le complexe est lentement abandonné parce qu'il n'est jamais accompli". Laissons-nous associer : l'idéal serait-il du côté des garçons tandis que l'ordinaire serait l'apanage des filles ? Plus, l'analyse idéale serait-elle impossible à même l'imaginer, chez les filles ? Et que mettre sous ce mot ? D'un côté la structure, de l'autre le délitement ? D'un côté le

symbolique, de l'autre l'imaginaire? D'un côté la situation triangulaire, de l'autre la relation duelle avec une de ses composantes, la relation au double? Bizarre double entre un père et sa fille, mais peut-être faut-il le questionner avant de le balayer.

Donc tuer ou renoncer ?

Eh bien, à ma première réponse : « renoncer » tout compte fait, j'y tiens – et je vais tenter de m'en expliquer en essayant de tenir ensemble la relation analytique et l'histoire familiale.

Ce à quoi la fille doit renoncer représente quelque chose de très précis : le désir œdipien, ou, plus exactement, l'accomplissement du désir œdipien. Pour ce faire, elle doit parcourir un chemin qui, de se redoubler dans l'analyse, n'en présente pas moins d'importantes différences et en premier lieu celle-ci : avec le père le travail psychique, c'est-à-dire le désir et le chemin qui mène à son renoncement sont du domaine de l'inconscient. Dans l'analyse en revanche, la femme doit faire face à la fois à la levée du refoulement quant au désir pour le père et à ses avatars, mais aussi à ce qui de cela se rejoue pour elle avec l'analyste c'est-à-dire l'émergence de son désir pour lui... Et là surgit une deuxième différence de taille : l'interdit de l'un ne recouvre pas l'interdit de l'autre. Ni chez elle, ni chez lui. L'interdit de la cure dépasse cependant le statut d'une simple règle puisque de son respect dépend la possibilité même de la poursuite de l'analyse. Dans son domaine, il a force de loi, alors même qu'il n'y a pas d'impossible, et que cette absence même soit le moteur du trajet à parcourir, à parcourir comme si c'était la première fois, et à parcourir jusqu'au bout. On se souvient de l'ennui de Freud à l'idée d'être trop vieux pour qu'une de ses patientes puisse tomber amoureuse de lui...

Dans ce parcours, je voudrais relever deux moments :

- la rencontre avec les fantasmes de mort.
- et l'issue du renoncement.

Il faut, me semble-t-il, d'emblée poser la différence et chercher l'articulation entre l'émergence

des fantasmes de mort vis à vis du père et la question du meurtre du père telle qu'après les textes freudiens elle a pu être théorisée par ses successeurs, et plus particulièrement Lacan, Rosolato et Marie Moscovici. Granoff aussi selon un chemin différent qui n'inclut pas la fille. Comment la fille rencontre-t-elle la mort du père ? En trois temps :

Le premier concerne la figure du père de la préhistoire personnelle, figure mixte incluant celle de la mère porteuse du pénis. Cette figure est l'objet d'une identification massive, sur le mode oral, identique pour la fille et le garçon, protégeant de l'engloutissement maternel – (et je ne saurais, ici, employer le mot d'inceste avec la mère sauf à vraiment tout mélanger) – cannibalisme, donc, vis à vis du père, avec son corollaire, destruction de l'objet incorporé. Cette destruction est-elle un meurtre ? Outre qu'il faut évidemment s'entendre sur le sens des mots et que celui-ci, de par tout ce dont il est lesté, me semble plus appartenir, comme d'ailleurs celui d'inceste, sinon exclusivement à la constellation œdipienne, en tout cas à la phase phallique et au complexe de castration, outre cela, et bien que cette première mort soit inscrite, puisse colorer, fasse point d'ancrage ou d'appel, prépare aussi le parricide, pour moi cette première destruction n'est pas un meurtre dans la mesure où la mort n'est que la conséquence d'un mouvement qui ne la visait pas en tant que telle. Je dirais même, et paradoxalement, que si haine il y a, celle-ci aurait plutôt pour finalité au moment où nous en sommes, par le rejet secondaire de cet objet, de permettre précisément à l'entité Père, celle de l'Œdipe, de se constituer.

Pour en finir avec l'archaïque auquel participent filles et garçons, archaïque qui n'est bien entendu pas épinglé par la chronologie, sa permanence étant attestée tous les jours sur nos divans, cet archaïque véhicule lui aussi dans la relation duelle père-fille des vœux de mort dans l'affrontement narcissique, affrontement léthal au père tout puissant ayant droit de vie et de mort sur ses enfants. Bien que la question de la didactique, dans son effacement

global de notre association, n'emporte pas totalement mon adhésion, en particulier par le traitement fait au désir d'être analyste, je m'incline tout à fait devant la suppression de ce qui dans le temps s'appelait "admission à l'enseignement" et dont l'autorisation relevait de l'analyste, conjoncture bien faite pour le retour de l'archaïque, où pouvait se rejouer dans une relation exclusivement duelle, le droit de vie ou de mort de l'être analyste avec la haine primaire pour corollaire.

Mais ce soir, c'est la question œdipienne qui m'intéresse dans le va-et-vient entre la cellule familiale et la situation analytique. Partons de la clinique : elle désire son père, elle ne peut pas l'avoir — c'est interdit — il appartient à la mère. Face à ce père, qu'elle désire comme objet sexuel, même si ce n'est pas très clair pour elle dans la prime enfance, et qui se dérobe à ce désir, tous les affects allant du désespoir au désir de vengeance et jusqu'au désir de tuer, avec la haine en formation réactionnelle, tous ces affects vont la traverser, la faire souffrir, la rendre violente, vont faire d'elle une tueuse, dans le fantasme. Parce qu'il se soustrait au désir tout en s'offrant comme objet d'amour, tout en étant lui-même soumis à son dé-sir pour elle, ce qu'elle ne peut manquer de percevoir, tout ceci pris dans la culpabilité fonctionnant en cercle vicieux de double engendrement, culpabilité - pulsions insatisfaites - culpabilité, et jus-qu'à ce que puisse s'installer le renoncement, la haine et l'amour, le désir, et je dirai plus ici l'assassinat que le meurtre, vont danser leur sarabande. La mère est là en tiers, rivale autour de qui tout ceci se joue, spectatrice et partie prenante. L'amour, que la fille également lui porte, sera un des plus puissants moteurs pour l'aider dans ce renoncement. Abandonnant ainsi son père à sa mère, elle ira chercher le pénis du père chez un autre homme. Le renoncement n'est d'ailleurs jamais définitif : le désir ou le souvenir du désir peut renaître de ses cendres aux moments les plus inattendus, par exemple auprès du corps d'un père réellement mort. Cette étape, tuer par désespoir ou par haine réactionnelle, témoigne du

renoncement. Elle en est le témoin, pas l'agent. Elle n'en est pas non plus l'issue. Cette étape n'a pas, en tant que telle, de fonction structurante. Elle n'est qu'un avatar du trajet du désir œdipien. Alors que pour les garçons, au contraire, la rivalité avec le père dans la visée du même objet de désir, et à travers toute l'articulation du complexe de castration, et plus précisément dans sa composante spécifique de l'angoisse de castration, angoisse à l'origine de tout le scénario, le meurtre est inscrit comme composante de structure. On ne peut pas faire sans.

Il n'y a "*aucune commune mesure*", pour reprendre l'expression de Freud, entre l'angoisse de castration d'un côté, et, de l'autre, la crainte de la perte d'amour ou le dépit de s'imaginer châtrée, non seulement dans la clinique, mais aussi dans ce à quoi cela introduit, car l'angoisse de castration est prise, par le biais de l'interdit de l'inceste et du meurtre, d'emblée dans le symbolique, le Père Mort et le meurtre, alors que pour la fille, si le symbolique n'était pas introduit autrement, c'est d'imaginaire dont il serait uniquement question malgré la présence de trois personnes, car, en fait, par rapport au désir œdipien il n'y a de véritable triangle que dans le complexe d'Œdipe du garçon où le père sépare le garçon de la mère, objet de son désir. Chez la fille, cela se joue entre eux deux, elle et lui. A eux d'être les porteurs de l'interdit, lui ayant pour rôle que la fille l'intériorise, et qu'elle renonce à lui comme il renonce à elle. Cela veut dire que malgré l'universalité de l'Interdit de l'inceste, malgré la Loi, malgré le langage qui, en nommant, introduit d'emblée filles et garçons dans le symbolique incluant le Père Mort et l'introduction dans la lignée des générations avec le Nom du Père, le garçon, d'en être à la fois l'héritier et l'acteur, est dans une situation différente de celle de la fille pour qui c'est un héritage et rien qu'un héritage. C'est dire que de sa place de fille, prise dans la phylogenèse mais non dans l'ontogenèse, elle héritera du Père Mort, mais non dumeurtre, sinon par le biais de la bisexualité psychique. Il suffit d'écouter la différence entre le discours des

femmes hystériques et celui des femmes obsessionnelles, névrose masculine, pour saisir comment joue chez ces dernières, dans une problématique de l'avoir, la question du meurtre.

Je sais qu'en soutenant cette position je me sépare des auteurs précités. Pourtant, j'ai le sentiment de rester dans la ligne freudienne, car Freud, que dit-il ? : "*Religion, morale, sentiments sociaux* (c'était le langage de l'époque) *sont acquis phylogénétiquement, en liaison avec le complexe paternel. Dans toutes ces acquisitions, il semble que ce soit le sexe masculin qui soit allé de l'avant et qu'une hérédité croisée ait transmis ce patrimoine aux femmes également*". Hérédité croisée. On aurait pourtant pu croire, étant donné sa théorie de la transmission des caractères acquis, qu'il n'y aurait pas de différence entre les sexes quant à l'héritage. Eh bien, pas du tout – et cela en raison justement de ce qui est transmis, c'est-à-dire le refoulement du meurtre où l'on retrouve le langage. Les femmes sont héritières de quelque chose à quoi elles n'ont pas participé. Pour elles, le meurtre est une figure d'emprunt. Et, ce qui est important, cette transmission ne se fait pas sans reste. Il y a de la perte en cours de route. C'est une constante de la théorie freudienne. Que cela passe par le langage, ou le signifiant, ne change rien à l'affaire, langue du père ou transmise par la mère comme héritage de son propre père, quelque chose se relâche quant au symbolique. C'est comme cela que je comprends toutes les remarques de Freud sur l'infériorité intellectuelle des femmes, ce qu'en un langage plus moderne on appellerait la primauté de l'imaginaire et du rapport au double. En ce sens, et n'en déplaise aux féministes, je me sens tout à fait solidaire de ces appréciations, à ceci près que la bisexualité psychique, par le jeu de l'identification surmoïque au père, peut venir combler cette défaillance.

L'analyse de la femme ne peut manquer d'être infléchie dans un sens ou dans l'autre selon que l'on considère le fantasme de meurtre du père comme faisant partie de la structure même de la constellation œdipienne, et je donne ici au mot

structure le sens où, si quelque chose manque à la pièce, tout se délite, s'effondre, avec la psychose comme horizon, ou bien si on le considère comme un accident de parcours, inévitable, certes, mais accident tout de même d'un complexe qui n'en a pas besoin pour tenir sa cohérence.

Il n'y a pas d'exemple dans les mythes fondateurs du monothéisme et pas non plus, à ma connaissance, dans les mythes gréco-latins, de fille tuant un père. Quant au mythe scientifique freudien, non seulement ce ne sont pas les filles qui ont tué le père, mais rien ne dit qu'elles s'en soient réjouies. Dans ce temps mythique où elles n'avaient pas à pleurer l'absence d'enfant du père, où le ressentiment, la déception n'avaient pas lieu d'être, où donc elles n'ont pas eu à endosser la culpabilité des fils, ni leur descendance à recourir au sacrifice, la question du meurtre du père n'avait pas, ne pouvait pas se transmettre par elles.

Encore, toujours dans cet aller-retour entre le désir des deux, père et fille, il n'y a pas non plus d'exemple de père tuant sa fille. Une exception : Iphigénie sacrifiée à la demande des grecs pour faire venir le vent. De ce meurtre contre nature et imposé de l'extérieur, on en connaît les suites : meurtres et folies en cascade. Écoutons les pères sur les divans : je n'ai, moi, à ce jour, jamais pu repérer de fantasme de mort concernant leur fille, en tout cas de leur place d'homme.

Si, en dehors de la passion, les femmes ne tuent pas, en revanche, elles châtent.

La fille, donc doit renoncer, renoncer à son désir pour son père, mais surtout, peut-être, renoncer à vouloir continuer à se prendre pour l'objet de son désir à lui. Il a dit "Non" aux deux versants du désir. Bien sûr, ce n'est pas sans gain – pour résumer : l'inscription dans la lignée des générations, possibilité pour elle de diriger sa libido sur un autre homme, exogame, enfin la préservation de ses relations à sa mère.

Mais qu'en est-il de la situation analytique, dite ordinaire ? Et dans la didactique, seule pure selon Lacan en ceci que, non lestée de la nécessité thérapeutique, elle peut se permettre d'ouvrir tous

les champs du désir sans se précipiter pour les clore ? Notons au passage que Lacan n'était apparemment pas si dépourvu que cela du souci thérapeutique – mais qu'en même temps, il sous-estimait les ravages de la névrose dite de transfert, et de ceci nous en avons, hélas, connu les retombées. L'interdit, dont l'analyste est non seulement le formulateur mais aussi le dépositaire, concerne le passage à l'acte, mais laisse ouvert à la fois le champ du désir et aussi celui des possibles. L'interdit ordonne la cure, mais celle-ci peut, en théorie, à tout moment s'arrêter pour laisser la place à un homme, une femme. Peut-être même est-ce cela, cette illusion, même si l'un et l'autre savent, de ce savoir si particulier qui émane des instances surmoïques, que telle ne sera pas l'issue du désir, cela qui à la fois fera naître et contiendra l'éclosion pulsionnelle, encore une fois, des deux côtés. Il n'y a pas, ici, dans cette situation qui répète, sans le redoubler, le désir œdipien, de tiers commun maternel dont il faille, pour l'un se le garder, pour l'autre en assurer la coupure. La fonction tierce, tenue, assurée par le langage, la référence à la théorie, la généalogie analytique est sensée introduire une fonction symbolique qui ne s'origine pas, qui n'est pas soutenue par un imaginaire ternaire. Il existe toutefois un objet tiers imaginaire : la communauté analytique. Il est vrai qu'à la fin d'une cure ordinaire comme d'ailleurs à la fin de chaque séance, l'analyste rejoindra cette communauté où est censé le porter son désir et dont le patient est, et restera, exclu. Quelles que soient ses convoitises à cet égard, mais bien souvent aussi il n'en a guère, c'est tout de même ailleurs que, dans le futur, tout se déroulera pour lui. En ce sens, il n'est peut-être pas incongru d'attribuer à ce type d'analyse le qualificatif "d'idéal". Lorsque surgit, en cours d'analyse, le désir d'être analyste, celui-ci pourrait, par exemple, être interrogé au regard de cette figure-là.

Quelle est maintenant, l'issue de ce renoncement dans le rapport au père et dans cette analyse très

particulière qu'est l'analyse didactique, singulièrement, ce qui est le cas le plus fréquent, lorsque analystes senior et junior coexistent dans un même groupe analytique ?

Ces deux situations ont au moins une chose en commun : la permanence de l'objet et des liens à l'objet, non seulement dans le fantasme, mais aussi dans la réalité, et cela au sein d'une communauté familiale et analytique. Que reste-t-il une fois que le désir sexuel ayant renoncé à s'accomplir avec le père et/ou son représentant analytique, s'est dérivé sur d'autres hommes ? Autrement dit, quel chemin prend la libido, quel est son destin ?

En renonçant à son désir sexuel, elle renonce aussi dans le même mouvement à être elle-même l'objet de son désir à lui. Pourtant "Ne pas le déshonorer" ! Voilà, disons, une fantaisie qui ne met pas le désir hors-jeu ! Non seulement le mien, mais également le sien, en tout cas celui que je lui prête me concernant, Mais au fait, quel est-il ce désir, le sien, celui des pères, celui des hommes ? Que veulent les hommes ?

Le petit garçon, on le sait, veut son sexe et sa mère. Pour garder l'un, même si immobilisé pour un temps, nous dit Freud, il doit abandonner toute visée sur l'autre. Dès l'origine, sa mère puis les femmes seront prises dans ce sacrifice, étiquetées du sceau : "monnaie d'échange". De ce troc, la femme garde des traces, et les petites filles, filles de leur père. Si, pour garder ma pomme à laquelle je tiens tant, quitte à la manger plus tard, je dois te céder mon orange, l'ombre portée de ma pomme habitera cette orange puis toutes les autres, à tout jamais. De même, l'ombre portée de son sexe sur sa mère fera d'elle, à côté de l'image en creux avec ce qu'elle peut contenir d'à la fois terrifiant et désirable, une image érigée, la doublant en arrière-plan. Cette image ne se confond ni ne se superpose à celle de la mère porteuse d'un pénis, celle-ci, dont on connaît la fonction dans le cadre du complexe de castration, ayant trait à la question de l'avoir, alors que dans ce que je vise ici, c'est l'être de la mère qui est concerné par cette image à double face.

Inscription, donc, d'un double mouvement : essai de renoncement avec transformation simultanée de l'objet du désir. Comme ils avaient déjà une première fois renoncé à leur désir pour une femme, la mère, en échange du phallus, c'est par le renversement de leur désir sexuel en plaisir phallique qu'ils vont pouvoir, une seconde fois, dans une situation sinon identique, en tout cas analogue, faire face à cette nouvelle épreuve, venant en écho d'une autre, déjà affrontée, traversée, et en principe résolue. La libido narcissique prend le relais de la libido d'objet. Le plaisir remplace le désir.

Privilégiant alors l'image en érection à celle du féminin du féminin, excusez cette redondance, portant sa fille en étendard, il pourra alors se réjouir de la montrer, de la parer, comme il prendra sa part de ses réussites et de ses échecs. Dédommagé de l'abandon de son désir par l'érection de sa statue, il saura gré à sa fille, Anna-Antigone, de le prolonger et de le représenter. Aucune de ces étapes n'est cependant définitive, et il est du sort des pères de naviguer de l'une à l'autre, d'une fille creuse à une fille turgescence, d'une fille-femme à une fille-phallus, du désir sexuel au plaisir phallique. L'abandon de la fille comme objet sexuel féminin est d'autant moins assuré qu'à l'inverse de ce qui s'est produit entre le père et sa propre mère où l'enjeu était alors, dans une relation tierce, le phallus, et dans une relation duelle, l'existence même, ici l'enjeu n'est plus que surmoïque et narcissique. Entre la chaîne métonymique des substituts maternels et les sauts métaphoriques de la quête du phallus, un pont est jeté par le souvenir de ce premier sacrifice. Ce pont peut être parcouru dans les deux sens, par le père, par l'analyste.

Voyons maintenant ce qui se passe du côté des filles. Quelle sera, pour elles, l'issue du renoncement ? Que va-t-elle faire de ce père, de cet analyste, objets perdus d'avoir été sexuellement désirés ?

Un rapide rappel : lorsque l'objet sexuel doit être abandonné, nous dit Freud, il se produit une

modification du moi par identification à l'objet. L'objet perdu est érigé dans le moi. Parallèlement, la libido d'objet se transforme en libido narcissique, narcissisme secondaire avec abandon des buts sexuels, et à l'origine du processus de sublimation. Tout cela est connu à ceci près que la question se pose de ce qui est perdu. Car ce n'est pas le père — c'est le père en tant qu'objet sexuel — ce à quoi la fille doit renoncer c'est au pénis du père en tant qu'il peut lui donner un enfant, et, dans l'après coup, ce qui se rejoue avec l'analyste, en tant qu'il peut être à l'origine de sa jouissance. Mon hypothèse est que c'est à cet objet perdu là, au pénis du père, que s'identifie la fille dans son rapport au père, à son analyste, dans une problématique qui concerne ici l'être et non l'avoir, car elle ne se recoupe pas avec la question de l'envie du pénis. Dans le texte sur le narcissisme, Freud distingue ces deux versants du féminin : les femmes narcissiques, pure essence du féminin dit-il, où la castration et l'envie du pénis ne dominent pas le tableau, et celles qui, par identification masculine aspirent à avoir un pénis. Chez les unes domine la question de l'être, chez les autres celle de l'avoir. Je ne défends pas, évidemment, une position plus que l'autre, mais seulement ceci : dans le renoncement sexuel auquel elles sont contraintes de par l'interdit de l'inceste, une de leurs positions de repli, rencontrant là à la fois l'image déjà projetée sur elle par l'inconscient masculin, l'investissement masculin se cherchant lui-même dans l'objet sexuel, et enfin le narcissisme paternel homosexuel sur ses enfants des deux sexes, une de leurs positions de repli, dans la collusion de leurs deux désirs, est l'identification avec le pénis du père. Mais, attention, cela ne donne pas pour autant au pénis du père le statut d'objet partiel. Même si j'ai voulu lui garder son caractère avant tout sexuel, car c'est à ce titre que l'objet est convoité puis abandonné, c'est un schibboleth de la psychanalyse freudienne, le travail métaphorique est présent dès l'origine.

"L'honneur", lui, est dans l'axe de la métaphore phallique. C'est également en tant que le phallus

est à horizon de la visée paternelle que la fille aspire à s'y confondre, à s'y conformer, à s'y identifier.

Etre le phallus, la fille, comme ici le garçon, elle connaît déjà : selon Lacan, et de sa mère, ce fut même là son premier mode d'être au monde — position passive d'identification au désir maternel. L'opération ici décrite est d'un autre ordre. Elle suppose tout un processus de refoulement du désir dans le cadre triangulaire du complexe d'Œdipe, avec mise en circuit du désir de l'homme dans sa rencontre avec celui de la fille, avec remaniement secondaire de la libido et des identifications. C'est dans cette mesure qu'elle est analysable, ce qui ne veut pas dire supprimable. C'est à mon, avis par ce biais, par l'identification au phallus du père que se transmettent les idéaux paternels, par opposition à ce qui s'inscrit dans la transmission du Nom du Père.

Je voudrais cependant encore une fois insister sur deux choses : la première est que l'essence du féminin dans son rapport libidinal aux hommes, c'est-à-dire aussi bien dans leur désir que dans le sien, me semble fabriqué comme les deux faces d'une même carte à jouer, de cette double position, érigé d'un côté, en creux de l'autre. Ce clivage dans la représentation que la femme a d'elle-même et qu'au fond elle vit dans le quotidien oscillant entre l'érection de la parade et le creux du rapport sexuel (alors que les hommes, eux, ont à témoigner de la même preuve dans les deux situations), ce clivage se joue dans le rapport à l'être qui finalement me semble constituer la question de la femme. Cela n'invalide bien entendu pas tout ce qui se joue autour du complexe de castration, de l'envie de pénis et de la bisexualité psychique, mais tel n'est pas mon propos ce soir. Le deuxième point est que cette représentation, dans sa constitution comme dans sa projection, est issue du pulsionnel et qu'elle en garde les traces. Il ne s'agit pas seulement d'être le phallus du père, il s'agit de l'être **pour** lui.

Qu'en est-il, maintenant, de la situation analytique dans sa forme didactique ? Cette

question n'est pas, ici, pour nous, caduque, sous prétexte que nous avons retiré le mot de notre cursus. Qu'advienne la situation qui pour nous représente notre idéal, à savoir lorsqu'un candidat est admis aux contrôles alors qu'il est toujours sur l'un de nos divans, quel analyste oserait prétendre que cette admission sera sans influence sur la poursuite de la cure, même si tel n'en est pas son vœu conscient ?

Eh bien, je pense que dans la didactique, il en est exactement de même, à ceci près que du côté du divan la dimension imaginaire couvre tout le champ, dans le processus qui se déroule au sein d'elle-même et dans ce qu'elle imagine se produire chez son analyste. À partir de cette position tous les scénarios pourront se jouer, sous couvert d'Éros ou de la pulsion de mort, en sachant que lorsque celle-ci entre en jeu, dans son rapport à l'objet, l'enjeu ne sera pas de meurtre mais de castration. L'issue de l'analyse dépendra, que cela se passe pendant ou après sa fin matérielle, du traitement fait à ce symptôme : être phallus pour le plaisir du père, de l'analyste.

J'en viens maintenant à ce dernier fantasme : "changement de génération". Il suppose l'inscription préalable dans la lignée des générations, mais représente un pas de plus. C'est une notion qui implique quelque chose de l'ordre du saut, de la rupture, de la solution de continuité. Cela s'apparente à un déplacement dans l'espace, comme quelque chose qui d'une situation de prolongement se positionnerait à côté. Cela n'est pas le sentiment subjectif, enraciné dans la structure familiale dès l'enfance, de se trouver à son tour parent des parents. Dans cet aller-retour familial, entre le statut de parent et celui d'enfant, qui se retrouve d'ailleurs tel quel dans la situation analytique où il ne faut pas méconnaître le moment où l'analyste se trouve en position d'enfant par rapport au patient, dans cet aller-retour, il n'y a pas de coupure. Il s'agit d'un va-et-vient le long d'un même axe, celui de la lignée des générations.

Aucun interdit, non plus qu'aucune nécessité

civilisatrice transcendant la cellule familiale, n'implique qu'un père ait à renoncer à sa fille en tant qu'objet de plaisir, en tant que projection phallique. Aucune nécessité vraiment à ce qu'une fille renonce un jour à cette situation si confortable, à l'abri du désir sexuel, mais non de la libido. Que sa vie accumule les réussites ou que, ruses de l'inconscient, elle ne soit qu'une suite d'échecs, phallus triomphal à la gloire des deux, ou pitoyable détumescence où leurs larmes se mélangeront, la référence reste la même, le dépendre identique. Dans cette position où joue l'hystérie dans toute sa splendeur, mais n'est-ce pas la position féminine par excellence? De quelle nature pourrait être l'événement psychique susceptible d'amorcer une coupure ?

Quelque chose, acte signifiant ou parole, qui venant de l'un vienne signifier à l'autre, que pour ce qu'il en est du plaisir, comme antérieurement déjà du désir, c'est ailleurs que cela se passe.

Deuxième "non".

Dans le cadre de la cellule familiale, lorsqu'une situation de cet ordre survient sur un mode radical, on se trouve devant une situation extrême confinant à la pathologie et demandant peut-être alors à être analytiquement interrogée chez l'un des deux. Dans la majorité des relations père-fille, quels que soient par ailleurs les investissements externes, la relation de plaisir entre eux persiste, et sur ce mode. Cela n'exclut ni les différences, ni les divergences. Mais la question de l'altérité dans son rapport à la filiation reste en suspens. Si cependant devait s'installer cette coupure radicale, l'un reniant l'autre, faudrait-il parler de meurtre? Je pense ici qu'à l'inverse de ce qui se passerait entre hommes, c'est de castration qu'il s'agirait, auto-castration du père par rapport à sa fille, ou castration du père par la fille dans ce mouvement de dégagement d'elle-même, mouvement qui, de remettre en jeu ses idéaux, pourrait n'être pas sans risques.

Avant d'en revenir à la situation analytique, et à sa fin, je vais faire un détour. Ferenczi, la correspondance et son journal en témoignent

abondamment, n'était pas content de son analyse, c'est-à-dire de son analyste. Il avait l'impression de s'être épuisé, tout au long de sa vie, à lui plaire. *"Super performances"*, écrit-il. Il avait pour cela plusieurs cordes à son arc : prolonger, développer, faire connaître la pensée de Freud, ou être créatif dans la même lignée, ou encore être inventif dans une certaine déviance, mais surestimant alors l'invention par rapport à la déviance, celle-là pouvant encore, en tant que telle, plaire à Freud.

Ce que Ferenczi reprochait à son analyste était la non-analyse de son transfert négatif. N'y a-t-il pas dans ce reproche, dans ce sentiment de non-analysé, un déplacement quant aux pulsions et représentations restées inconscientes ? *"Pendant tout le voyage, il s'est comporté comme une femme"* écrit Freud en parlant de Ferenczi à celui qu'il considérait alors comme son héritier, Jung. *"Je suis le père et vous faites la tendre mère"*, lui reprochait-il également. En 1930, deux ans avant sa mort, Ferenczi écrit à Freud : *"Dans la relation entre vous et moi, il s'agit (du moins en moi) d'un enchevêtrement de différents conflits d'émotions et de positions"* puis il lui parle de son auto-analyse, très pénible, et il poursuit : *"Naturellement, cela était aussi lié au fait que j'ai pu abandonner ma position quelque peu adolescente, pour me rendre compte que je ne devais pas dépendre aussi complètement de votre faveur, c'est-à-dire que je ne devais pas surestimer mon importance pour vous"*. On voit que ce n'est pas le transfert négatif qui est ici en jeu, mais bien une position où l'être de l'un dépend absolument de ce qu'il imagine être la meilleure représentation possible pour le plaisir de l'autre, et il n'est pas exclu de supposer, tant ces hommes étaient proches, qu'il y ait eu chez Ferenczi une représentation inconsciente de l'image féminine que Freud avait de lui et qu'il ait, par le biais de l'identification phallique, à la fois tenté de s'y conformer et de s'en dégager. Ne reconnaît-on pas, à la lecture de cette fantastique souffrance dont fait état Ferenczi dans son journal, et qui ne peut manquer de nous émouvoir, bien

plus le masochisme féminin qu'une révolte contre le père ? Y compris dans les critiques concernant Freud et ses patients : "*il est trop rigide*", "*le dispositif est dur*", "*il les traite de racaille*" etc... Ne faut-il pas entendre que c'est de lui-même qu'il parle, dans l'impossibilité où il se trouve de renoncer à être important pour lui, un homme ? Principe féminin, c'est-à-dire principe de souffrance, dit-il lui-même dans son journal. Ferenczi hystérique dans son rapport à Freud, Ferenczi phallus imaginaire, Ferenczi malade du féminin.

Quoi qu'il en soit, à cette plainte de Ferenczi, Freud répond en 1937, avant d'avoir lu le journal dont cependant il connaissait l'existence, et quatre ans après sa mort. Il répond pour nous, futurs lecteurs de ce journal, anticipant sa publication. Et que dit-il ? Je cite, en abrégé : "*Il est douteux qu'il (entendez l'analyste) ait eu le pouvoir d'activer un thème ou un complexe tant que celui-ci n'était pas actuel chez le patient lui-même*". Et, je cite à présent in extenso : "*Pour ce faire, il aurait donc fallu recourir à une action au sens réel, inamicale à l'encontre du patient*". Faut-il considérer comme fortuit que ce soit justement dans ce texte entièrement porté par le souvenir des reproches de Ferenczi sur l'inachèvement de son analyse, qu'apparaît, pour la première fois sous cette forme, c'est-à-dire comme point de butée de toute analyse, le refus du féminin dans les deux sexes ? Cela ne témoigne-t-il pas de la saisie inconsciente par Freud du nœud de la question ?

Donc, pour mobiliser cela, il aurait fallu un acte dans le réel, un acte inamical. Eh bien, cet acte, il a eu lieu, malheureusement trop tard. Fin août 1932, juste avant le congrès de Wiesbaden pour lequel Ferenczi avait écrit son fameux article "*Confusion des langues entre adultes et enfants*", il passe voir Freud. Celui-ci, après avoir lu l'article, en déconseille la lecture publique et en interdit la publication. C'est au retour du congrès, et après sa première hémorragie, que Ferenczi note dans son journal : "*Ai-je le choix entre mourir ou me réaménager*". Hémorragie narcissique doublant celle des globules rouges. Il est mort quelques mois

après, et mon intention n'est pas de discuter la possibilité ou non que sa maladie soit liée à sa relation à Freud.

Ce qui m'intéresse est le deuxième terme de la proposition. Qu'implique un réaménagement ? Une mobilisation des identifications. Celle sur laquelle jusqu'alors il s'appuyait est devenue caduque, du fait de l'autre. Il a été "*piétiné*", tel est le mot de la traduction française. "*est-ce que je dois (si je peux) me créer une nouvelle base de personnalité et abandonner comme fausse et peu fiable celle que j'avais jusqu'à présent ?*". Telle est sa question. Nous ne saurons jamais quelle aurait pu être, à la longue, l'issue de ce remaniement. Seules des hypothèses nous sont permises fortement suggérées par une note clinique du même jour et concernant une de ses patientes : "*Mon incompetence a fait enfin de moi le père qui ne veut pas et ne peut pas aider*". Ce sont pratiquement les derniers mots du journal.

Dans la fameuse lettre de 1931 où Freud lui reproche d'embrasser ses patientes, de peur que cela se sache, qu'il s'agisse de "*la brutale admonition venant du père*" qui de brutale, n'en est pas moins paternelle, ou qu'il s'agisse de la fin : "*Je ne m'attends pas à vous faire impression. Il manque pour cela la condition dans votre relation à moi*" alors que Ferenczi lui est dévoué corps et âme et que Freud, bien sûr, le sait, dans cette lettre le lien de Freud à Ferenczi est affirmé, et la dévotion de Ferenczi, par la fausse allégation, est fortement sollicitée. Fortement sollicitée aussi par une interprétation appuyée sur des confidences analytiques. Il y a brouille, mais dans la reconnaissance. En août 1932, il en va tout autrement. Freud a dit (enfin) ce que j'appelle "le deuxième non". Ferenczi a cessé d'être pour Freud un objet de plaisir, en tout cas se l'imagine-t-il. Il lui reste à se réaménager pour tenter, enfin, d'être soi.

Est-ce à dire que le meurtre symbolique du Père va, enfin, pouvoir advenir ? C'est ce que je crois. Et c'est ainsi que j'entends sa tardive représentation de lui-même en tant que Père. Toutefois, si la rencontre d'août 1932 a fait effet de rupture, de catastrophe au

sens de Thom, précipitant le remaniement, la première brouille avait déjà permis l'émergence de signes avant-coureurs, singulièrement en ceci que je trouve assez bouleversant. Dans son journal, une double référence à Breuer, l'une au sujet de sa patiente hystérique, et l'autre, inouïe, que voici : *"Ne pas oublier que Freud n'est pas celui qui a découvert la psychanalyse, mais qu'il a repris de Breuer quelque chose de tout prêt"* ! Il s'était trouvé un Père Mort. Restait à tuer le sien plutôt que le castrer.

Notons que cette rupture, au sens des identifications et du remaniement de la structure, n'a nullement empêché ces deux hommes de poursuivre une relation amicale jusqu'à la mort de l'un d'eux.

J'en reviens à mon fantasme "changement de génération" survenu au sein d'une communauté analytique, alors que j'étais confrontée à une absence ayant ce jour-là, pour moi, valeur d'un acte inamical, dans le réel, pour reprendre le terme de Freud. Et d'abord, une question : cette coupure, cette castration puisque tel est le nom que je lui donne, aurais-je pu ou dû en être l'initiatrice ? Les membres fondateurs de notre association savent qu'il ne s'agit pas là d'une vaine question. Remarquons, cependant, que parmi eux, aucune femme du divan de Lacan. Aucune chance, d'ailleurs, qu'il ait pu en être lui l'initiateur, lui qui était, confère sa dernière lettre, dans la demande d'amour. Qu'une fois initiée, il l'entérine et, parfois combien durement, cela certains le savent. Certains même, pas ici, justement, en sont morts. Quant à moi, phallus frétilant et reconnu, bien confortablement installée à cette place, n'ayant qu'à poursuivre l'œuvre inaugurée par un autre, avec des variantes, certes, comme toujours il faut se donner l'illusion d'innover, jugeant et jugeant mes collègues à l'aune de l'autre, pourquoi vraiment, et surtout pour qui aurais-je eu à en être l'initiatrice ? Certes, les contrôleurs, certes, les directeurs de séminaires, mais vis à vis d'eux j'étais dans la relation d'objet, pas d'interdit quant au désir sexuel, ni d'un côté ni de l'autre.

Enfin, confortablement installée, c'est une façon de parler ! Le pulsionnel est-il confortable ? Ce qui vient en lieu et place du désir, est-il confortable ? Etre soumis au désir du plaisir de l'autre, l'hystérie, est-elle confortable ? C'est très exactement ce qui peut déterminer quelqu'un à entreprendre une cure analytique ! Serait-ce d'ailleurs là un des ressorts cachés de la multiplication des tranches ? C'est bien justement de cet inconfort à la fois du côté du pulsionnel et de l'aliénation au plaisir de l'autre, désir ici narcissique, que cet acte, venant de l'autre, redoublant dans un registre différent le Non de l'interdit de l'inceste, peut permettre, à condition bien sûr que le terrain soit déblayé, ce saut dans – pourquoi ne pas le dire ? – ce saut dans le symbolique. Le dégagement de la libido narcissique, c'est-à-dire celle qui vient en lieu et place du désir sexuel par le biais de l'identification, soudain libérée de ses entraves, peut permettre de réinvestir le monde par d'autres lunettes que celles de l'autre. L'abandon de l'identification imaginaire implique, par exemple, que le père se démultiplie en pairs, et que les relations horizontales relaient les relations verticales. Cela n'implique pas de renier une filiation, cela permet d'en adjoindre d'autres sans être dans la transgression, la trahison ou le clivage psychotique. Cela permet de devenir l'auteur de sa propre théorie par l'introjection des signifiants relayant l'identification imaginaire. Cela n'implique évidemment pas la rupture des relations.

"Le phallus, dont le recevoir et le donner sont pour le névrosé également impossibles, soit qu'il sache que l'Autre ne l'a pas, ou qu'il l'a, parce que dans les deux cas son désir est ailleurs : c'est de l'être, et qu'il faut que l'homme, mâle ou femelle, accepte de l'avoir et de ne pas l'avoir, à partir de la découverte qu'il ne l'est pas." Lacan, *Direction de la cure* (642). "

Dans les analyses didactiques ceci ne peut se faire que sous couvert d'un "deuxième non" de l'analyste, qui n'est plus celui de l'inceste mais celui de son propre narcissisme. C'est ainsi que, peut-être, et c'est là une question que je pose, la

fille, retrouvant son rapport à l'avoir par où se joue l'identification masculine, c'est-à-dire celle au détenteur du phallus et non plus au phallus, c'est là peut-être que retrouvant la castration non plus imaginaire mais symbolique, c'est là que, peut-être, le meurtre du père pourrait trouver sa place.

– Pour conclure –

J'ai tenté dans ce texte de dégager une des figures du féminin : l'identification imaginaire au phallus du père, dans le cadre du dégagement du désir incestueux, mais avec permanence des liens érotisés. En ce sens, il faudrait dire phallus du père *pour* lui. Cette figure, collée chez la femme à son revers, l'image en creux où s'articule la problématique du manque dans son rapport à l'avoir, est de l'ordre de l'être. Dans cette figure se retrouve le désir de l'un et de l'autre. Elle est relayée, confortée par l'image de l'inconscient masculin quant aux femmes, image que j'ai appelée ombre portée du phallus, là encore, sur l'être de la mère puis des femmes. Il est dans le destin de cette identification imaginaire de perdre de sa charge libidinale lorsque la fille sera en mesure de désirer un autre homme et d'assurer à son père une descendance. Cette identification, quelles que soient ses métaphores, reste de l'ordre de l'imaginaire.

J'ai pris comme modèle de l'analyse, un homme dans un fauteuil, une femme sur le divan. Cette situation est celle des origines à double titre : d'une part parce que telle est l'histoire, mais aussi parce que dans la mise en jeu du désir, son insatisfaction nécessaire, et dans l'adresse à l'autre elle est de structure hystérique. Il y a donc particulière adéquation entre la forme et son objet et, en ce sens, on pourrait dire que cette situation est idéale. Elle est particulièrement bien adaptée à la circulation du désir chez les deux partenaires : pensons à Breuer, et à Freud lui-même tel qu'il en fait l'aveu dans une de ses lettres. Mais nous savons que tout l'effort de l'analyste devrait consister à introduire du tiers, voire du quarte avec la place du mort selon Lacan. C'est un effort car

l'expérience prouve que la seule présence du langage ne suffit pas. Ainsi la femme, introduite dans une deuxième généalogie, pourra, retrouvant la figure du père mort symbolique, se dégager, elle aussi, de la relation imaginaire à l'analyste. Ceci dans le meilleur des cas, qui pourrait bien correspondre plus à l'analyse ordinaire qu'à l'analyse didactique. Dans la didactique, du fait de la permanence de l'objet et d'une deuxième généalogie qui, d'une certaine façon, n'est plus seulement symbolique, la femme, conservant ses liens libidinaux à l'objet, devra faire avec. Se retrouvant alors pour la seconde fois dans une situation voisine de celle de la structure familiale, elle devra recourir aux mêmes modes de défenses utilisés dans le renoncement à son père : identification à ce qu'elle imagine, à tort ou à raison, être l'objet non plus du désir mais du plaisir de l'analyste. Le désir est mouvement, il est discontinu; le plaisir est statique, il se suffit à lui-même; le désir cherche à s'approprier l'objet pour en jouir; le plaisir est la jouissance de cet objet incorporé, il implique l'auto-érotisme; le plaisir est par essence solitaire, interne, personnel. Il peut venir des sens, de la pensée, de n'importe quelle activité intellectuelle ou manuelle; le plaisir, avant d'obéir à son principe, est excitation; comme tel, il est, comme la libido, unaire et phallique. Il est turgescence. Ce que je vise par objet de plaisir représente la transformation de la libido d'objet en narcissisme secondaire, avec identification au plaisir narcissique de l'autre, et avec, comme représentation ultime, non pas l'héritage ni la transmission de la filiation, mais bien les idéaux, voire même l'idéologie. C'est cela qui provoque, par exemple, et Lacan voit là le signe de l'échec de l'analyse didactique, les identifications entre analysés d'un même divan, par le biais de traits parfois clairs, parfois obscurs, toujours ridicules, un nœud papillon par exemple, ou un certain raclement de gorge. Chez la fille ce peut être un tic du langage.

Qu'un homme soit sur le divan, il sera également pris dans l'hystérie de la structure, quelle que soit sa propre pathologie. C'est dire que son féminin sera

d'emblée sollicité. Dans l'oscillation entre l'identification au détenteur supposé du phallus et l'identification imaginaire au phallus de l'analyste, il aura à se trouver.

La communauté analytique, dans sa représentation féminine maternelle, n'est plus, comme dans la cellule familiale, en situation de rivalité. Elle est objet de partage et non plus de choix d'exclusion. Cet élément favorise au lieu de les entraver la permanence des liens érotisés, et de l'identification imaginaire. Elle est la scène de la représentation. Mais l'analyste n'est pas le personnage ultime, au contraire de celui de la horde, analytique cette fois. A son tour, il représente, comme transmetteur et dans un rapport d'identification symbolique, le fondateur de l'analyse. C'est même dans cette articulation que se retrouve la possibilité du dégagement des identifications imaginaires. Mais, qu'il se prenne lui-même comme père fondateur, ou comme seul représentant parmi les fils de l'œuvre du fondateur, il fondera école, déclarée ou souterraine. Le tissage, alors, des liens imaginaires, dans la collusion de leurs deux désirs-plaisirs, ne fera de l'un que le prolongement de l'autre, englué dans le rapport hystérique de soumission au désir de correspondre au plaisir narcissique de l'autre. Le désir de l'analyste joue là un rôle fondamental. Tous les moyens sont à sa disposition pour que l'identification reste du type : rapport au double narcissique. Il en est un, cependant, infaillible : se déclarer seul et revendiquer cette solitude. Souvenons-nous de l'acte de fondation de l'ex-Ecole Freudienne : "*Seul comme je l'ai toujours été, je fonde ...etc.*". Mais c'était, aussi, dans une certaine mesure, le cas de Freud, et de bien d'autres encore, maîtres de chapelles occultes, et ceci dans toutes les sociétés. Ce ne sera plus, alors, ma mère contre la tienne, mais le phallus du maître, en tant que je le représente, contre tous les autres.

A moins que...

A moins qu'un « *deuxième non* », succédant à celui de l'interdit de l'inceste, interdit dont on sait que père et fille en sont porteurs, vienne, qu'il soit

pour des raisons variables proféré par l'un ou par l'autre, instaurer la coupure entre les deux. Ce "deuxième non" peut inaugurer alors, chez, disons, l'élève, l'ouverture vers des identifications secondaires. Il y a abandon de l'identification imaginaire à l'objet refusé au profit d'une introjection totale qui rend possible l'abandon de l'objet total. La filiation vient en lieu et place du rapport au double; ce que Freud appelle "*les sédiments*" vient au lieu et place des idéaux. C'est alors, et alors seulement, que l'analyste devient un autre, et que l'alliance peut venir en lieu et place de l'allégeance. La perte, car perte il y a dans l'abandon de la représentation en érection et des liens érotisés, est compensée par le gain de la rencontre avec l'altérité.

Dans "*Psychologie des foules et analyse du moi*", Freud distingue l'état amoureux de l'identification. "*Dans l'état amoureux, dit-il, et ceci d'autant plus que les pulsions sexuelles directes sont inhibées quant au but, l'objet se met à la place de l'idéal du moi. Le moi s'est perdu, il s'est abandonné à l'objet. L'objet, conservé, est surinvesti par le moi, à ses dépens*". Dans l'identification au contraire, le moi s'enrichit des qualités de l'objet, il se modifie partiellement selon le modèle de l'objet perdu. Tel est, me semble-t-il, le saut que peut inaugurer le deuxième non. Le don de soi est remplacé par l'identification.

Il y aurait lieu ici, mais je ne vais pas le faire, faute de temps, de discuter de la fonction et des conséquences, tout à la fois les meilleures et les pires, de l'extrême érotisation (amour et haine) des liens dans les sociétés analytiques. La question du maître tourne évidemment autour de cela, mais elle n'englobe pas l'ensemble des processus en jeu. Il y aurait en effet à distinguer le maître et le modèle.

Ma deuxième proposition est que cette coupure, qu'elle se situe entre un homme et une femme, ou entre deux hommes, est de l'ordre de la castration. La scène analytique fait appel au désir de plaire chez l'homme comme chez la femme. Soustraire ce plaisir, voire se soustraire soi-même, est de l'ordre de la castration. Mais, lorsque Ferenczi dépossède

Freud de sa découverte, meurtre ou castration ? En tant que la découverte de la psychanalyse représente Freud non pas dans son plaisir mais dans son identité, je pencherais pour le meurtre. Comme Rosolato l'a magistralement articulé, pour qu'il y ait meurtre du père il faut un sacrifice. Après l'acte, dans le réel, de Freud, tout devient possible. C'est alors sa propre création, être la tendre mère qui

aime et aide ses patients, que Ferenczi sacrifie. Et ce meurtre pourra alors, enfin, engendrer chez lui non pas l'identification imaginaire au père, sur le mode d'une identification à ses investissements narcissiques, et dont la voie de dégagement est la castration, mais l'appréhension de lui-même en tant que père, identification secondaire ou symbolique.

Danielle Margueritat

L'outrance actuelle du passé

André Beetschen

Ce jour-là, elle me raconte un rêve :

"— *Je dois aller en dehors de Paris, en banlieue peut-être. J'ai un plan de Paris, le centre, la périphérie. Il fait nuit. Je cherche une exposition. Des tableaux ? Non, des objets anciens, des pâtes de verre. Mon plan ne me conduit pas là où je voudrais aller. Soudain, je vois le musée au milieu des ruelles très étroites d'un quartier sordide. C'est éclairé. Il y a des pâtes de verre aux formes très modernes. Des nus, peut-être. Pas des objets anciens, non !* —".

Après quelques années d'une analyse difficile engagée pour se défaire d'accès de tristesse accablants, et alors que la jalousie demeure une souffrance dévorante (dans la vie et dans le transfert, il s'agit d'être la seule aimée; la première, toujours; cette femme est d'abord jalouse de l'amour), voici que lui vient, en une fulgurance, la scène de ses parents accouplés. C'est du moins à "ça" que les associations du rêve conduisent. Comment est-ce possible ? Elle a dormi jusqu'à dix ans dans le lit de sa mère, persuadée de la protéger ainsi d'un père alcoolique triste mais adoré. C'était entendu : ses parents n'avaient plus eu de commerce sexuel depuis sa conception. Et maintenant lui revient cette scène de nuit, avec des détails dont elle ne voudrait pas ! Quand elle a dit "pâtes de verre", j'ai pensé : bas les pattes, gros dégoûtant, tu vas casser ma mère; et comme je reprends à haute voix ce "pâtes de verre", elle me dit :

"— *Des objets précieux, vraiment. Inaccessibles aussi. C'est comme cette jalousie qui me vient à, chaque fois que j'entre dans un musée; mon plaisir est gâché par la pensée que toutes ces choses sont trop belles, que je ne peux les avoir, moi. Mais là, c'est drôle : c'est éclairé. Il y a une espèce d'enchevêtrement de formes rondes, et une transparence, surtout...*

— *Une transe des parents ?*

— *Je les vois ces formes rondes. Trop nettes, comme quand je me suis réveillée de mon rêve l'autre jour. Les seins de ma mère et les fesses de mon père ? On ne peut quand même pas se rappeler ça !...*

— *Ah, j'avais envie de voir...* —". Et ces mots font

soudain affluer le sombre et l'inquiétant. Le quartier sordide et sa peur de circuler dans les tunnels. Cette habitude aussi qu'elle a de laisser les phares de sa voiture allumés toute la nuit, de sorte que sa batterie est vide au matin. Le renversement interne s'esquisse. Identifiée jusqu'ici en toute certitude à une mère victime du père, voici qu'elle se met à penser qu'elle aurait aimé être là à sa place à elle, que son père lui fasse ça à elle aussi. Mais la ruelle n'est-elle pas trop étroite ?

Avec l'inquiétant qui se découvre et la violence happante de la scène, le souvenir s'estompe, s'efface, laissant une trace éphémère. L'insatisfaction transférentielle reprend. Bref, l'analyse continue.

L'excès ? J'ai choisi pour en parler aujourd'hui, la **remémoration**, cet afflux soudain, en trop, du passé au présent, dans la cure. Afflux du visuel dans le langage qui s'en trouve déformé.

Si "remémoration" ne figure pas dans mon titre initial, c'est que j'ai dû me résoudre, au fur et à mesure que l'exposé se construisait, à l'instabilité persistante de sa forme. "Ce qui ne comble pas" fut ainsi une représentation d'attente, sans cesse altérée par les débordements. Car l'excès, dès qu'il tente d'être pensé, se dérobe à la figure et à l'appropriation. Il resurgit ailleurs. Comment aurions-nous, analystes, l'impudence de faire de l'excès notre affaire ?

Avec la remémoration pourtant j'essaierai de préciser comment la chose inconsciente, le primaire — manifestations mêmes de l'outrance du pulsionnel — s'approchent de la conscience, y passent parfois dans l'hallucination. Passage direct, passage en force qui inscrivent le vrai de l'analyse (et la conviction qui s'y attache) sous le signe de la démesure.

Remémoration : surgissement souhaité du passé. La patient **doit** se rappeler le passé oublié et en fournir une image **fidèle**.

Avec ce mot de fidèle commencent évidemment les problèmes ! Surgissement qui provoque pourtant une sorte d'étrangeté, un mouvement d'incrédulité.

La levée du refoulement ne va pas sans angoisse ni dénégaration : c'est trop, ça n'est pas ça, est-ce vraiment cela ?

Peut-être en va-t-il ainsi parce que, à l'encontre du travail sur les résistances qui offre la confirmation, pas si déplaisante au fond, rassurante même, d'une fermeture de l'inconscient, la remémoration convoque, elle, la folie de l'entreprise analytique. Comment avec des mots, rien que des mots, prétendre retrouver le passé et espérer délier ce qui s'est, autrefois-toujours, noué ?

Folie de croire en l'effectivité de l'infantile : ça, je ne l'ai pas seulement imaginé ou rêvé, ça a eu lieu, ça a été oublié tout en ne cessant de vouloir se faire connaître !

Folie de Freud construisant la scène originaire de *l'Homme aux loups* contre Jung, ou réinstaurant la primauté du sexuel contre Adler et Rank. Cette démesure s'impose aujourd'hui encore lorsqu'on lit Freud et qu'on essaie de penser après lui. Comment faire avec cet excès de et dans l'œuvre ? Jusqu'où va-t-on le suivre ? Jusqu'au bout ? Mais le bout change et varie en fonction des relectures et du chemin fait. Alors nous vient : non, là il exagère, pas d'accord !

Comment la raison violemment convoquée se démarque-t-elle de la résistance, ou fait-elle son jeu ? Y a-t-il une autre alternative que le refus ou la soumission devant une œuvre qui, non seulement interprète, mais qui est aussi excès d'être déjà là, dans cette antériorité violente qui nous fonde ?

Je pars du dernier Freud, celui de *Constructions* dans l'analyse. La remémoration y est proposée comme effet de la construction. Avertissement préalable cependant : "*On ne se rappelle pas le souvenir refoulé lui-même*" (on ne se rappelle pas : le mot rappel convient mieux à l'*Erinnerung* du refoulé que remémoration; il porte plus de violence; il convoque plus en personne, dans une immédiateté plus grande). Cependant, l'analyse correctement menée — le travail bien fait — entraîne la conviction quant à la justesse de la construction, même en l'absence (de "preuve") du

souvenir. La remémoration alors concerne des "*souvenirs vivaces, excessivement nets — überdeutlich — de détails voisins*". Détails à côté de la scène refoulée (lieux, objets, visages). Et ils sont tellement vifs ces souvenirs, qu'ils pourraient être qualifiés "**d'hallucinations**", qu'ils le sont parfois.

Ainsi, ce qui de l'inconscient s'avance vers la conscience pour s'en emparer, au moins fugitivement (car la remémoration est, autrement que le symptôme, une insurrection du refoulé prenant la Bastille de la conscience), s'affecte immanquablement du **trop**.

Un trop de netteté, de vivacité, d'éclat. De quoi s'agit-il ? Du surinvestissement représentatif nécessaire au franchissement d'une limite, d'une frontière ? L'éclat serait alors comme la trace laissée par un objet rentrant dans l'atmosphère, ou la dépense énergétique observable en mécanique quantique, lorsqu'il y a, pour une particule, changement de niveau...

Mais avec ce **trop**, la saisie du **tout** est impossible. Il y a un débordement, un glissement vers l'à-côté.

Überdeutlich, c'est le mot de Freud pour dire ce trop (trop d'éclat et impossible à tenir) du souvenir remémoré. On le trouve dans le *Mécanisme psychique de l'oubli* — le trop vif du portrait du peintre dont le nom fait défaut — puis dans *Souvenirs-couverture* ; on le retrouve dans les lignes de *Constructions* évoquées plus haut.

Je cite le passage de *Souvenirs-couverture* :

"J'ai l'impression qu'il y a dans cette scène (que Freud se remémore) quelque chose qui ne va pas. Le jaune se détache beaucoup trop fort sur l'ensemble et le bon goût du pain m'apparaît lui aussi outré, comme hallucination. Je suis ici forcé de me souvenir de tableaux que j'ai vus un jour à une exposition parodique, dans lesquels certains constituants, naturellement les plus inconvenants, par exemple les tournures des dames peintes, étaient rapportées plastiquement au lieu d'être peints" (Freud, *Œuvres complètes*, tome III, PUF).

Dans *Filiations* et *La Pensée et le Féminin*,

Wladimir Granoff a repéré et fait travailler avec beaucoup de vigueur, dans le texte freudien, cet *überdeutlich* si difficilement traduisible en français comme en anglais (trop net ? excessivement clair ? surnet ?).

Je ne vais évidemment pas résumer ici un argument à la fois central et récurrent dans la pensée de Granoff (on sait comment il va lire et suivre le destin du **jaune**, du "trop jaune", jusque dans *L'Homme aux loups*), je relève seulement que, faisant de l'*überdeutlich* la trace de l'excitation, de l'excès, et d'une menace radicale sur la signification, il propose que "*comme champ et comme représentation, il signale l'approche de la zone du complexe de castration et en barre l'accès*". "*Cadrage, découpe dans le visuel*" et "*coup d'arrêt à la possibilité de parler*" : d'où le glissement de côté.

C'est effectivement d'abord le champ du visuel, du visuel du souvenir, qui semble concerné par l'*überdeutlich*. Comme s'il y a là **une mise au point** d'autant plus nécessaire que quelque chose se dérobe. Mise au point qui vise **un détail** et abolit par là toute possibilité de clôture. Car le détail porte en lui la blessure de l'infini. Mise au point impossible, ou refusée chez certains patients. Celui-ci me parle du **flou** qu'il entretient avec ses souvenirs : "*Moi j'aime conserver les choses du passé, mais je déteste y tomber dessus, comme ça, en ouvrant les placards* –". Seul garçon élevé avec quatre sœurs et grandi dans la sollicitude empressée d'une mère jamais absente, il évoque la nécessité où il est de clôturer chaque séance : si jamais c'était la dernière ! Comme si, avançant sur un pont, il constatait soudain une fente en son milieu, et qu'il lui fallait vite revenir en arrière... Le refus de la mise au point, ce gommage itératif de l'éclat du souvenir et des mots, voilà bien la stratégie obsessionnelle habituelle ! Et le trop vif du souvenir, son "effet-Méduse", son "relief" – cette saillie brusque qu'il propose – voilà ce que dans le champ pictural, la technique du "Trompe-l'œil" s'essaie à maîtriser par l'effacement de la limite et de la perspective, par le traitement obstiné du détail

et la peinture délibérée des "restes" (cet autre nom des reliefs). Il y va, quand l'humour n'est plus de la partie et quand il ne s'agit que de tromper, de la mort du peintre (Louis Marin : "*Le trompe-l'œil est le comble de la peinture*")

Parce qu'il s'agit ici de découpe, de cadrage, de déplacement, le cinéma nous donne peut-être l'occasion de penser cet éclat du bord, ce trop net. Ainsi, le dernier film de David Lynch (réalisateur obsédé par le visage et sa déformation; son film *Sailor and Lula* voit son titre épouvantablement mal traduit; *Wild at heart : Sauvage au cœur*) propose-t-il le trajet d'une remémoration où le rouge vif, trop rouge (sang, rouge à lèvres, carrosserie de voiture, flammes) est le signifiant qui convoque par sa seule intensité une mémoire violente, indépendante de l'élaboration secondaire du scénario.

Mise au point, cadrage : l'éclat du remémoré ne convoque pas seulement la chose dérobée, **il trahit aussi la force dévorante du voir**, dont le destin est soumis à la question du sexe, de la différence des sexes. Un souvenir, un fantasme impliquent dans leur être visuel cette trace du voir pulsionnel. Et nous sommes pris encore dans ce que fut la passion de voir de Freud, dans les chemins qu'elle imposa à l'élaboration théorique : la reconstitution de la scène originale de l'Homme aux loups (être là pour voir ça : reconstitution du trajet des regards) en témoigne au plus haut point.

Cependant, faut-il maintenir l'*überdeutlich* dans le seul champ du visuel ? Autrement dit, le mot lui-même peut-il entrer dans la définition d'une catégorie ou d'un concept (le "détachable" étant ici le signe d'existence du concept) ?

Il me semble que Freud évoque ce même effet de trop et d'impossible saisie avec d'autres mots qu'*überdeutlich*. Dans *Un trouble de mémoire sur l'Acropole* par exemple, et dans ce texte très étonnant, *Sur la fausse reconnaissance* (déjà raconté) *au cours du traitement psychanalytique*, où l'on retrouve *L'Homme aux loups* et Freud lui-même, peut-être, dans un souvenir-couverture qu'il faut

reconstruire : la mère à la toilette. Là, le trop n'est pas seulement dans la vivacité du souvenir, il est aussi dans le **trop de mémoire** (déjà raconté) et l'excès de présence étrangère (le français, dans le texte même). *Überdeutlich* d'un texte : là où la citation (dette et coupure) est soulignée du "mes italiques" ou du "c'est moi qui souligne" !

Ce trop que la remémoration impose dans l'*überdeutlich* du visuel, on le retrouverait encore avec ces signifiants ("**formels**" pour Anzieu ? "**de démarcation**" pour Rosolato ?) qui, branchés sur d'autres sensorialités que le visuel, avertissent d'un point limite, d'une menace de bascule, d'une imminence insupportable : un cri, le bruit d'un couteau sur une table de marbre, un ongle râpant une veste, un ballon se gonflant et menaçant d'éclater. Signifiants d'un excès dont on ne sait que dire sinon qu'il va advenir, et qu'il faut immédiatement mettre fin à ce qui en produit la menace. Situations **exquises** (comme on dit douleur exquise) comme si ces signifiants portaient trace de la greffe sexuelle qui conjoint en eux déplaisir et jouissance.

Cependant, le visuel a cette potentialité, plus que d'autres sensorialités, de retournement, de renversement. Je regarde : ça me regarde. Ainsi se constitue une **scène**, celle du rêve, du fantasme, du souvenir.

Mais l'**hallucination** ? Comment faire avec ce mot, ce concept que Freud associe au trop net, au trop vif dans *Souvenirs-couverture* comme dans *Constructions*, quand il parle de remémoration ?

Pas une image seulement, presque une perception. Le mode de retour, et de présence, du passé dans le présent. Constat clinique : la remémoration est au présent, et ce présent (même si le centre se dérobe, même s'il faut faire détour) dans son effet de déréalisation est l'inquiétant même.

C'est un coup de force freudien que de placer ainsi l'**hallucination**, ce mot de l'extrême folie, au centre du souvenir comme du rêve, et de subvertir ainsi complètement la limite psychopathologique névrose / psychose. Plus encore : se trouve par là

congédiée la tentative de définir **topiquement** l'excès (franchissement, débord), tentative qui aboutit inexorablement (cf. A. Green) à une théorie de la **limite** (les "états" dits "limites" risquant alors de recevoir une définition essentiellement topique) ou de l'**enveloppe**. Mettre l'excès au centre, tel est le geste qui fait de l'inconscient, du sexuel, la source immaîtrisable de la violence pulsionnelle. L'hallucination en est la manifestation.

"Ainsi le rêve est une psychose" (*Abrégé*)... Premiers mots du chapitre sur la *Technique Psychanalytique ! "Folie privée"* (Green) que celle animant la remémoration, cette brusque présence dans le souvenir (même déformé, même de compromis) de la représentation-chose inconsciente.

Donc, de l'excès du rêve, la remémoration tire son modèle.

Que le rêve soit mémoire, Freud l'a indiqué et l'expérience clinique le confirme tous les jours (avec notamment ces rêves survenant après une construction faite, comme effet de remémoration).

Quelle étrange mémoire cependant ! Retournant à la source, à la "fraîcheur première" (le *harmlos*, l'innocent de la source dans *L'interprétation des rêves*) mais y retournant par la représentation du désir hallucinatoirement accompli (*Wunscherfüllung* : le remplissage, le comblement du souhait). Accomplissement par l'image, par le visuel : la figuration dans le rêve n'est pas seulement grammaire défensive. Elle rend présent aussi. (Dans son dernier livre *La force d'attraction*, J.-B. Pontalis a particulièrement creusé ce chemin-là : le visuel comme greffe de la chose inconsciente, au plus près qu'elle s'avance dans le rêve. "Chose vue". La pensée, animée par le rêve, a "à voir avec ça").

La figuration n'est pas seulement changement d'état, conversion (auquel cas le travail du rêve serait simplement hystérique). Elle est aussi **retour** de l'ancien dans et sous forme de présent. Là se séparent sans doute les analystes et les historiens de l'art...

Dire qu'il y a de l'hallucination ou du quasi-hallucinoire dans la remémoration, c'est s'obliger

A préciser quel mode de retour propose l'hallucination. J'essaie là de me débrouiller avec Freud, avec l'excès freudien ! Et particulièrement avec la question de la **régression**.

Dans *L'interprétation des Rêves*, le chapitre sur la régression n'éclaire pas vraiment ma lanterne. Même si, tardivement, sont distinguées régressions topique, formelle et temporelle (J.-F. Daubecq montre bien, dans son article récent – in NRP, *L'épreuve du Temps* – à quelles difficultés cela conduit; il aborde cependant peu la régression formelle, c'est à dire le figural), l'ensemble de la spéculation est plutôt descriptif et l'explication donnée pour la production ou le retour hallucinatoire se réduit à une proposition topique : situation de la conscience, désinvestissement, réinvestissement.

Même reprise topique dans le *Complément métapsychologique à la théorie du rêve* de 1917, qui repose de front la question de la régression et de l'hallucination. Quelle fut la nécessité d'écriture d'un tel texte ? L'analyse de *L'Homme aux loups* et de son rêve, peut-être. Il frappe en tout cas par l'audace et la complexité des hypothèses qui y sont proposées et qui tentent d'éclairer ce que l'hallucination livre à la remémoration.

Freud dit, après avoir noté que l'hallucination "*ne fait pas qu'amener à la conscience des souhaits cachés ou refoulés*" mais les "*présente comme accomplis*", que la régression laisse "*une série d'investissements de souvenirs de choses*", qu'elle amène donc à la conscience des images visuelles très nettes, et que celles-ci ne sont pas des **mirages** de fantaisie de souhait (alimentant une nostalgie-désirance = *Sehnsucht*) mais des **perceptions effectives** (accomplissement **réel** de souhait).

La remémoration, donc, – dans son fondement hallucinatoire – est un retour de l'effectif, du "vraiment, du perceptif". Pas un mirage : **c'est là, ça a lieu**. Mais **quand**, et à **quelles conditions d'inscription psychique** ?

Le souhait, pour être reconnu, "accompli", doit-il

avoir été pris, codé, dans le système plaisir / déplaisir (auquel cas il n'y aurait pas, au sens strict, de remémoration du traumatisme) ?

Dans son article de 1957 sur *L'hallucination*, Bion, qui pourtant part du *Complément*, passe assez allègrement là-dessus : l'hallucination se fait alors voie d'évacuation (intestinale), de décharge. La sensorialité (visuelle) fonctionne "à double sens" et l'hallucination supplée à l'épreuve de réalité qui n'a pu se constituer (pas de distinction intérieur / extérieur). On est **en deçà** du principe de plaisir et si l'hallucination est mémoire de cet en deçà, elle n'est plus cet excès mis au centre que j'évoquais plus haut.

Mais Bion reprend là, en la poussant à l'extrême, une ligne de pensée présente chez Freud et qui continue d'alimenter le débat sur une mémoire possible de l'archaïque.

Autrement dit : qu'est-ce que l'après-coup confère inéluctablement à la remémoration ? Le trop de l'hallucinatoire, c'est de l'accomplissement de désir, donc, malgré tout, du sexuel originaire (trace, expression **directe** de la trace).

Effective, donc, la chose remémorée, présente avec l'hallucination et pourtant aussitôt dérobée et insaisissable. Difficile de penser ce paradoxe, qui est compromis, détourné. Inéluctable du refoulement ? Alors l'éclat trop fort du souvenir, l'actualisation hallucinatoire sont aussi des signes de **rébellion**. Tenir quand même ce que le refoulement refuse et berner la conscience par l'excès de la perception.

Ce trop de la remémoration, cette mémoire qui hallucine, sont dans la cure des moments fugitifs. Moments d'éclipse : le Moi s'absente temporairement.

Moments précieux, comme le rêve, mais qui peuvent aussi ne jamais advenir quand le transfert est mis en acte et que la répétition tient lieu de remémoration. La difficulté est dans ce "tient lieu" : comment cette mise en acte va-t-elle accéder à une remémoration ?

Le trop est tout d'un coup du côté de l'obscur, de

l'emprise, de la contrainte de répétition. Il faut aller vers ce trop là.

Freud y va vers 1920, après quelques incursions préalables. André Green, dans son livre récent où l'excès, la passion sont précisément les objets qu'il choisit de penser, parle du "*tournant des années folles*" et propose, comme influence souterraine de ce tournant, la guerre et plus généralement la nécessité de penser la destruction.

Ça n'est vrai qu'en partie, car avec *L'Au-delà...* – l'au-delà oui, et non, alors que tout le texte y inviterait plutôt, l'en deçà. Au-delà : risque pris de la spéculation qui fait quitter la rive du connu pour voir de l'autre côté – c'est le sexuel lui-même qui est questionné à nouveau.

Et ceci par un retour de la clarté vers l'obscur. Comme si la grande réexposition du thème (*Métapsychologie, Conférences d'Introduction à la Psychanalyse*) avait jeté une lumière trop vive sur les objets de pensée de la psychanalyse. On reprend, mais en mineur : le rêve n'est plus accomplissement de désir, il échoue à cette tâche dans les névroses traumatiques; l'enfant n'est plus le petit génie des théories sexuelles infantiles, il se débat dans sa solitude et sa déception; les mots ne servent plus le trait d'esprit, ils renvoient à l'inquiétant du dictionnaire. De la clairière, on est passé dans la forêt, forêt menaçante où des amants déjà séparés par la mort continuent à se battre, aveuglément.

Dans cette obscurité, peu de place et peu de chance pour la remémoration, qui parvient difficilement à gagner sur la répétition. Il faut en passer par là, c'est-à-dire par ce que le pulsionnel comporte en son principe d'asservissement opaque. Mais comment en sortir quand c'est la force du pulsionnel qui dérobe son objet au visuel, comme si la remémoration dans sa dimension de compromis était précisément menace intolérable de dévoilement. *L'agieren* (la mise en acte, le compulsif) s'est substitué à "l'halluciner", en assure peut-être la fonction négative en ceci que, tout en réalisant obstinément la satisfaction pulsionnelle, il efface activement toute émergence dans le visuel.

La remémoration est absente dans *L'Au-delà* : il n'est que de lire, pour saisir cette absence, **Tancrède et Clorinde**, l'un des exemples choisis par Freud pour illustrer la contrainte de répétition. Il est très étrange quand même de voir laissé de côté par Freud tout ce que le poème du Tasse convoque de mémoire inconsciente dans cette histoire d'amour et de mort : ainsi Clorinde meurt-elle d'avoir revêtu, après avoir connu le secret de sa naissance, la peau noire de sa mère ! Mais il est vrai que l'excitation sexuelle de la bataille, affrontement nocturne des sexes, est un temps de mémoire suspendue...

Pourtant, ce pas de *L'Au-delà*, ce passage par l'obscur aura sur la théorie sexuelle, et sur celle du rêve, un effet décisif. C'est d'abord la réparation d'une "*négligence dans le domaine du développement sexuel infantile*" : la découverte remémorative du primat du phallus. C'est, pour le rêve, la reconnaissance des **limites** auxquelles se heurte l'interprétable (faible ou forte pression de résistance; rêve d'en bas, rêve d'en haut etc.) et cette précision donnée que la possibilité de remémoration du rêve tient aux **détours** alors que la voie directe (cf. les rêves d'inceste) offre une image dont on ne peut rien faire. La **télépathie** représentera peut-être le risque le plus vif de cette voie directe. D'où l'urgence à la penser (relisant dernièrement, pour un colloque sur le "Crime contre l'Humanité", les premières pages du *Rapport Préliminaire* de 1921, je fus sidéré de voir qu'elles annoncent littéralement la faillite que la pensée allait connaître avec le nazisme, avertissant que le plus court est gros d'un excès à venir).

Le moment de *L'Au-delà*, il faut donc le considérer comme cette nécessité – dans la cure même – **d'un temps sans mémoire**, d'un suspens du visuel, temps nécessaire où les transferts s'incarnent dans l'extrême violence de la demande (et plus que répétition, il faudrait dire ici **acharnement** pour évoquer le poids de chair dans l'analyse) plutôt que dans l'édition de copies. Laisser, autrement dit, l'affrontement transférentiel sans réponse mnésique. Prendre la démesure du

destructif, c'est-à-dire de la folie de toute demande, dès lors qu'elle est amour infantile à l'œuvre. Alors (mais comment ? Cette alchimie est énigmatique et le mot renoncement plutôt illusoire; épuisement de l'état de guerre, peut-être, mais ça n'explique pas...) la remémoration viendra parfois dévoiler ce que la demande, aveuglément, visait. Survenue aléatoire. "La victoire revient aux plus gros bataillons" : excès brutal, comme pour le destin, de cette métaphore guerrière.

Dans l'œuvre freudienne, une figure de l'excès tient ensemble l'acte, la remémoration et l'hallucination : c'est Hamlet. De lui, j'ai déjà eu l'occasion de parler, mais son retour ici confirme son trop d'énigme pour moi : excès persistant qui m'impose des lectures successives ! Une œuvre — Freud, Shakespeare — ne livre à la mémoire l'excès qu'elle porte que dans les lectures répétées qu'elle commande.

Pourquoi *Hamlet* encore ? Parce qu'il survient et insiste dans le texte freudien comme un **trop de mémoire**. Que de fois, lorsque la théorisation échoue à saisir ou à rendre compte, la phrase de *Hamlet* revient-elle : "*Il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel, Horatio, que n'en peut rêver ta philosophie !*".

Insistance doublée d'une dénégation (voici l'interprétation définitive, qui n'en appelle plus d'autre) et d'un retour "spectral" de la question de la paternité (qui était Shakespeare, l'auteur ?).

Hamlet ne peut oublier. Il ne peut donc pas se rappeler. Quand le père, apparu dans la nuit, se retire sur "*— Adieu, adieu, rappelle-toi de moi —*", Hamlet répond dans l'exaltation : "*— Comment me rappeler de toi ? Mais j'efface tout le reste ! Il n'y aura plus que toi...—*".

Alors, pourquoi l'hallucination et pas le souvenir, dans cette situation d'énigme du deuil qui prolonge ce que Jean Laplanche nous disait en juin dernier?

Il y a dans *Hamlet* les morts qui meurent et ceux

qui ne meurent pas. Yorik, dont Hamlet retrouve les restes dans la scène du cimetière, c'est le papa, le compagnon de jeu. Celui-ci peut mourir.

L'autre, le spectre, ne le peut pas parce qu'il incarne l'immortel d'un désir infantile. Relisant la pièce pour ces entretiens avec l'idée de chercher dans le texte les mots qui déclenchaient l'hallucination du spectre, j'ai découvert que ce sont les signifiants "armes", "épées" qui paraissent jouer ce rôle :

"— *Mon père en armes dites-vous ?*

— *Jure sur mon épée —*" (dans la scène de la plus grande "folie").

Et dans la réapparition du Spectre dans la scène de la chambre à coucher :

"— *Cette visite pour aiguiser ton propos presque émoussé —*".

Ceci donne évidemment à la scène finale des épées, de l'échange des épées, de la trahison et de la mort qui s'ensuit, une certaine logique inconsciente.

Etre l'épée, le dard du père, être en même temps celui qui la reçoit sous prétexte de vengeance, tel serait le souhait méconnu, inconscient et halluciné qui anime Hamlet et lui rend impossible le deuil.

Le Hamlet de la psychanalyse, c'est l'Homme aux loups. Pas seulement parce que le canif remplacerait l'épée ! (Ce sang qui coule de l'écorce de l'arbre, quelle proximité avec *Tancredi et Clorinde*, encore !).

Mais parce que la nuit se trouve ici aussi, et qu'apparaît, en un rêve qui échoue, l'hallucination de la chose — les Loups — comme pour Hamlet, le Spectre. Le travail de l'analyse visera à construire une scène oubliée... et jamais advenue comme scène jusqu'à l'après-coup du rêve et de l'analyse. A donner donc une mémoire à l'hallucinatoire.

La difficulté de pensée que suscite l'hallucination tient à ce qu'elle appartient en même temps au champ des symptômes (et là : mise en acte plutôt que compromis) et à celui (via la régression) des **processus originaires** qui fondent le psychique (inscription, traces, mémoire des traces)

dans l'absence de l'objet (modèle du rêve). Ainsi se rapprochent "hallucination primitive" et "théorie phylogénétique", chacune postulée par Freud pour venir suppléer ce qu'il n'y a pas (ainsi, dans *L'Homme aux loups*, l'histoire de l'humanité **doit** suppléer les carences de l'histoire individuelle). Excès freudien, aux deux bouts de la théorie pourrait-on dire, et que J. Laplanche récuse au nom des exigences de la symbolisation. Il critique fermement les notions "d'hallucination primitive" et "d'épreuve de réalité" : ce sont, dit-il, les **signes** d'accompagnement de la satisfaction qui sont hallucinés, non la réalité elle-même. L'hallucination porterait ainsi la marque mémorielle du "décollement du sexuel". Dans *Hamlet*, ou *L'Homme aux loups*, ce sont effectivement les signifiants d'une jouissance sexuelle qui ne veut rien savoir d'elle qui sont hallucinés.

Mais que voudrait dire alors l'hallucination du rêve, et de la remémoration ? Il faut admettre, et suivre en cela l'indécision que propose Freud, qu'il y a dans l'hallucination présence comblante, retour **plutôt**, de la **chose**. Leurre peut-être, ou illusion nécessaire. L'hallucination ramène l'objet. C'est de ne pouvoir lier le signifiant à l'objet qu'elle ouvre à la folie.

Le passé-revenant, le passé au présent du visuel, n'est pas simple évocation, ou retrouvaille heureuse : il est vrai que ce retour est parfois affecté du "je le savais depuis toujours" et d'un certain apaisement. Mais c'est aussi **l'étranger à soi-même**, le moins identique, qui reviennent dans la remémoration. D'où son bord d'inquiétude ou d'effroi.

La chose visuelle du rêve ou de la remémoration, vient à la conscience avec une sorte de refus de savoir ou de dire. C'est cette poussée effractive que le langage à la fois suscite et tente de border.

"C'est ça", ou plutôt **"presque ça"**, puisque ça glisse aussitôt vers des détails voisins, par le travail du rêve ou la contiguïté des souvenirs. "C'est ça" et "presque ça" : dans *überdeutlich* surgit la violence hallucinatoire. Ce "trop-net" est comme le **bord incandescent, d'éclipse, du visuel plongé dans le**

langage. Il y a dans ce trop-net quelque chose qui ne va pas : ça ne comble pas. *L'überdeutlich* est, dans son excès même, et par ce qu'il trahit de dérobement, point de la plus grande insatisfaction.

"C'est ça" : nous y sommes dans la cure, dans ces moments de déréalisation inquiétante et excitante, moments fugitifs et qui signent une régression massive. Instants où l'analyse pourrait sembler **combler** : "Ça y est", "c'est terminé", "plus jamais". Le plein répudie l'énigmatique blessure de *l'überdeutlich*.

Passions de transfert. Pour deux patients qui m'ont aidé à penser cela, la passion était hallucinante : l'un luttait pied à pied après des épisodes mystiques, contre le retour incessant d'un happement mystique. L'autre, une jeune femme, fut submergée par l'irruption dès le premier entretien avec moi — c'est-à-dire dès la mise en place d'une disposition à l'écoute et au transfert — d'une remémoration sans frein, que suivit un état amoureux hallucinatoire, sorte d'extase mystique entraînant une disparition de tous les autres intérêts, et un danger pour la vie elle-même. "*Hallucination de la présence*" dit Michel Ledoux dans un article de la *NRP* pour parler de situations semblables. C'est la lumière dans la nuit obscure, mais l'illumination est ici à la mesure d'une horreur sans nom (au deuxième entretien, la patiente me raconte un rêve où elle retrouve ce "*hurlement de chiens, dans le noir, sans image*" qui l'avait terrifiée dans le film récent *Rêves* de A. Kurosawa : précisément là où le noir d'un tunnel ne fait plus limite).

Or ici, l'image déborde la vision. Comme si l'hallucination dévorait le regard et que la violence de la chose se faisant voir submergeait la prise par **l'activité** du voir. A distance de leur expérience, ces deux patients me dirent que l'illumination où ils se trouvaient les empêchait de voir, de se souvenir. Le visage en particulier, mon visage pour eux, s'effaçait complètement. Mais en même temps, dans l'acmé de leur vision, c'est un visage,

presque sans traits, qui venait combler.

Dans ces moments-là, le langage et plus encore sa potentialité remémorante, faisaient violence de façon extrême. J'ai été frappé de constater dans l'histoire de cet homme et de cette femme la présence d'un point commun de "réalité historique" non remémorée mais construite : une maladie grave (anorexie, déshydratation) survenue très précocement, ayant probablement menacé la vie et laissé des traces (amnésiques ?) de la "vie qui s'en va comme une hémorragie sans fin". L'hallucination semblait trouver là une sorte de source; mais elle était aussi (et comment, je ne sais pas bien) manière de se tenir, par la jouissance comblante, mystique ou amoureuse, au bord ou au-delà, de l'horreur.

Ce sont nos "constructions" qui, dans l'analyse, stimulent la remémoration des patients. Ces constructions elles-mêmes nous paraissent un peu folles, excessives; elles ont, en tout cas, cette visualisé quasi hallucinatoire qui fait suspendre le doute à leur sujet. Mais cette vivacité visuelle (à l'écoute du rêve ou des mots du patient) est le gage, sinon le témoin, qu'un espace de transfert s'est ouvert, où celui-ci déploie sa démesure. Il est curieux de constater que c'est d'être tués, parfois présentes mais retenues, que ces constructions paraissent provoquer une remémoration chez le patient : ainsi la construction de l'analyste apparaît comme la condition de mémoire, le fond mémoriel sur lequel s'inscrit la parole remémorante.

Freud y insiste dans *L'Abrégé* : le moteur de la remémoration est le transfert positif. Aimer, c'est se rappeler, ou plus exactement si l'on garde la référence hallucinatoire de la remémoration, c'est convoquer la violence et l'exclusivité de l'amour infantile.

Peut-être y a-t-il, comme les rêves du même nom, une remémoration de complaisance. Ce qui inciterait à rapprocher le transfert de l'état de sommeil; la remémoration peut en assurer une sorte de quiétude narcissique. Ce seront alors les transferts et ce qu'ils obligent à reconnaître

d'étranger à soi-même, qui imposeront à la remémoration des voies plus dérangeantes.

Mais les transferts (cf. *L'Au-delà*) peuvent aussi trouver, très vite, dès le début, à se satisfaire dans la répétition et dans des actes aveugles à eux-mêmes. Le refus violent, obstiné, de la remémoration dans les transferts dits négatifs, on pourrait le résumer par cette phrase adressée alors à l'analyste : "Ça ne vous regarde pas"...

Restons un peu sur cette question du début Freud y insiste dans *Constructions* et dans *L'Abrégé*. Bien que la remémoration soit évidemment une activité présente tout au long de la cure (et même après), la construction est dite, elle, travail **préliminaire**.

Préparation au travail d'affrontement des résistances. Et des indications précises sont données, de tact et de temps : réfléchir longuement avant de dire, attendre l'instant propice où le patient est lui-même prêt à saisir ce qui lui est proposé. Alors deux scènes jusqu'ici séparées se réunissent : "*notre savoir est devenu le sien*" (*Abrégé*). On mesure le statut ambigu du couple construction / remémoration : à la fois séparation des scènes, confirmée par la fonction de tiers qu'occupe, entre analysant et analyste, l'histoire du sujet, mais aussi scellement d'une alliance.

Cette alliance se noue sur une mémoire partagée qui servira de socle pour les luttes à venir : excès du transfert, travail avec les résistances. Il me semble qu'on a un peu oublié cette constitution préalable d'un pacte fondé sur le travail de construction / remémoration. La cure, cependant, en donne parfois, à ses débuts, confirmation : exaltation, élation, pour tel patient dans les premiers temps, devant la résurgence d'un passé qu'il croyait oublié. Mais vite, nous entendons cela comme une résistance au transfert. Trop vite, peut-être. Plus prudents, ou frileux, en cela, que Freud, dans la mesure où nous n'avons pas cette expérience première, quant à la remémoration que fut pour lui **l'hypnose** ("*L'hypnose nous a donné le courage de continuer*" dit-il dans *L'Abrégé*).

J'ai forcé le trait avec ma manière d'installer l'excès au cœur de la remémoration, que je distingue trop nettement peut-être de la répétition, cette mémoire installée dans le transfert en actes.

Et puis je m'aperçois — en fin de parcours ! — qu'il faudrait parler, comme pour le transfert, **des formes de remémoration** plutôt que de la remémoration. Car il y a ce que le langage **ouvre** comme agrandissement du champ passé (par l'après-coup que ménage le transfert) et ce qui est redite du déjà connu mais qui, dans l'acte même du dire en analyse, s'expose à dévoiler ce qui n'est pas su.

D'autres formes donc. Celle que j'ai privilégiée n'est pas la retrouvaille heureuse, délivrante, du souvenir oublié, mais le surgissement d'un scénique qui garde de l'emprise inconsciente sa marque de **trop** : trop net, hallucinatoire, déformé. Le visuel est donc ce poinçon de l'inconscient : dans la remémoration, les mots du transfert, de la régression dans le transfert, ont appelé la scène, et la scène elle-même, le visuel de la scène, donnent soudain aux mots leur chair infantile. A propos de la remémoration (*Erinnerung*), c'est plus que la mémoire (*Gedächtnis*), l'énigme du passage fugitif du primaire dans le conscient que j'ai essayé d'approcher. Soit ce que l'inconscient **concède et impose**, comme fragments déformés et actuels, du passé.

L'excès, c'est la marque qu'en reçoit la conscience. Le remémoré — comme le transfert — ne s'oublie pas : il garde en quelque sorte son estampille hallucinatoire. Trace d'impérissable.

D'où le problème clinique difficile avec des patients qui ont vécu de réels épisodes hallucinatoires ou délirants, car il semble alors que la mémoire s'organise dans le déni, le désaveu de ces expériences qui ne parviennent pas à s'effacer. Mais cette vivacité persistante du remémoré, c'est aussi le **vraiment** de toute cure, et l'effet de **conviction** qui s'y attache.

Il est curieux de voir le sort différent que Freud, jusqu'au bout, réserve au souvenir, comme si se prolongeaient à son propos deux lignes de

pensée séparées. Celles-ci figureraient peut-être le **fini** et l'**infini** de l'analyse.

D'un côté, en effet, le "souvenir refoulé", "oublié", paraît exister comme tel dans l'inconscient. (Mais comment est-ce possible si l'inconscient est ce lieu des représentations-choses qui ne peuvent se stabiliser dans une forme aussi fine qu'un souvenir ? Même problème que celui rencontré pour la théorie du fantasme dit inconscient). Dans cette ligne, le souvenir refoulé est la "**pièce manquante**": il s'agit de **combler les lacunes**, d'apporter le dernier morceau du **puzzle**. Ligne de pensée qui est celle, persistante, de l'hypnose et l'hystérie, où le souvenir n'est pas loin d'être **fétiche** de la mémoire.

L'autre ligne conduit, de *Remémoration*, *Répétition*, *Perlaboration* à *Constructions dans l'Analyse*. Elle s'intéresse beaucoup plus aux **conditions du devenir conscient**. Mais la scène retrouvée est plus obscure : des traits de lumière, un bout de décor violemment éclairé, le souffleur peut-être et les comparses étranges d'un acteur principal qu'on attend, ou qui est déjà parti.

Il va falloir faire avec ces restes-là.

Les mots, alors, sont, impuissants à désigner la chose. Ils en suivent le passage, les traces, et ce qui les anime est déplacement même, ce détour, ce glissement à côté. La remémoration, par le dérobage de la chose inconsciente (maintien du refoulement) et le déplacement "métonymique" de l'excitation des traces, met en route le langage. Paradoxe, et axe, de l'analyse : le primaire, cet excès qui met en branle les mots, n'est visé par eux que de manière asymptotique.

On le mesure, autrement, dans l'épreuve de langage que suscite la rencontre avec un patient délirant ou halluciné, à qui l'on essaie malgré tout de **parler**. Les névrosés, eux, font crédit de leur refoulement : on ne peut pour autant faire fi de la réserve où doit se tenir le langage (dans le *Complément métapsychologique...* déjà cité, Freud fait cette remarque, à mes yeux capitale : "*Il est très remarquable que le travail du rêve s'en tient si peu aux représentations de mot*"), réserve qui est la

condition même de l'interprétation.

Rêve et remémoration proches, encore : un rêve n'est-il pas souvent déclencheur d'une remémoration jusqu'ici inouïe ? Proches aussi par des objets mémoriels – restes excités, à moitié enfouis, mais aux arêtes vives – qu'ils laissent dans le flux des mots. Si l'on peut si difficilement raconter le rêve d'un patient (bien que je m'y sois imprudemment risqué au début; et il en va de même d'un trait remémoratif), ce n'est pas en fonction de quelque "ineffable", mais plutôt parce que le visuel est ici la limite de ce qui peut être dit, qu'il est encore **attente de mots**. Et dans notre écoute, ces objets mémoriels, blocs erratiques que le patient fait dériver en nous, animent notre mémoire et sont les pierres de nos constructions.

La remémoration ne comble pas par le souvenir. C'est en cela qu'elle relance, incessamment, la parole. Quand elle comble, on est **fou** (halluciné,

saturé de passé) ou **aveugle** sur ce qui nous meut. Et quand la remémoration se fait compulsive, qu'elle déploie les prestiges de la scène du passé, elle se met au service de la résistance, s'opposant à ce que le fantasme, ce scénario qui n'a plus **l'alibi de l'histoire**, se dévoile.

La patiente dont j'ai parlé en commençant a dû admettre peu à peu qu'un fantasme (être dans le sang déflorée par le père) s'accrochait au plus visuel de ses souvenirs et rêves. Il lui fallut en passer par une drôle d'expérience : elle avait, dans son activité professionnelle, organisé une gestion informatique des données nécessaires. Pendant ce temps-là de son analyse, tous les matins elle vidait à son insu la mémoire de l'ordinateur.

André Beetschen

Entretiens de psychanalyse

L'excès

8 / 9 décembre 1990

A la demande de Documents et Débats, le texte qui suit est publié avec un appareil de notes réduit que le lecteur pourra consulter en fin d'article. Cette version sera développée dans un livre sur **Priape et Baubô** à paraître chez Flammarion; légèrement modifiée, elle a été publiée dans la Nouvelle Revue de Psychanalyse, "L'excès", n° 43, printemps 1991.

* * *

Né de l'outrance, Priape est au regard des Anciens une figure redondante. Dès son apparition dans les textes, à l'aube de l'ère hellénistique, il multiplie les caractères de l'inconvenance. Alliant la laideur honteuse à l'impudence, il fait rire. Dans sa singularité – il ne s'agit ni d'un Pan ni d'un satyre ou d'un autre hybride – l'obscénité de ce petit dieu est exemplaire : sa silhouette autant que ses conduites résultent d'une faute grave envers les formes et les usages qui distinguent l'homme libre dans son intégrité physique et sociale. Priape contrevient en effet aux normes de la beauté d'un corps viril bien proportionné, ainsi qu'aux règles élémentaires de la bienséance, de l'urbanité.

A propos de sa vilénie, les textes s'entendent. La laideur de Priape lui vient d'un corps déformé par un sexe démesuré qu'un commentateur désigne comme son *pathos* (1), son affection. Galien précise que la tradition médicale s'est inspirée du nom de ce dieu pour former un terme technique décrivant une érection pathologique douloureuse, voire mortelle, une paralysie du sexe : le priapisme – que la nosographie demande de ne pas confondre avec l'érection dite *saturiasis* (2).

Trois témoignages racontent la naissance de Priape (3). D'emblée, le corps de l'enfant est cerné par le vocabulaire de l'excès, de la laideur, de la honte et finalement par le rejet. Priape est décrit comme difforme (*amorphos*), d'une laideur honteuse (*aischros*), charnu à l'excès, tout à fait confus. Dès son apparition, le nouveau-né blesse le regard de sa mère Aphrodite. Il lui inflige tant de

honte qu'elle se détourne et refuse de le reconnaître.

Ces récits, où tout se joue entre l'excès et la honte, détaillent également les aventures qui ont précédées la naissance de l'enfant "impudique". Versions différentes, elles convergent cependant en ce qu'elles illustrent toutes la répulsion provoquée par le corps du divin enfant. Soit Aphrodite séduit Zeus grâce à sa beauté démesurée. Leur union consommée, Héra surgit. D'une jalousie sans limite, elle craint que l'enfant à naître n'excède en beauté les autres rejetons de Zeus. Alors, d'une main maléfique, Héra touche le ventre d'Aphrodite entraînant ainsi la malformation du nouveau-né. Prise de honte à la vue de la laideur de l'enfant, Aphrodite le jette dans la montagne. Une autre scholie offre le tableau d'une belle Aphrodite qui, après s'être **unie** à Dionysos, **s'unit** (les deux fois *emigé*) à Adonis. Lorsque le premier rentre d'un séjour en Inde, Aphrodite, désolée, marche à sa rencontre, lui offre une couronne tout en éprouvant de la honte à cause de sa liaison avec Adonis. Suit l'épisode d'Héra et la naissance de l'enfant repoussant.

Ailleurs, l'excès s'inscrit dans un autre registre lorsque les textes disent l'ivresse et le plaisir des parents du petit dieu toujours tendu. On raconte en effet que Priape est le fils de Dionysos et d'Aphrodite. Ceux qui connaissent leurs mystères disent même qu'il est issu de l'ivresse et du plaisir. On l'a donc nommé Priape car, soumis à l'ivresse, tout un chacun a le sexe érigé. Cette scholie de Nonnos évoque un texte où Diodore de Sicile (IV, 5,6), se voulant la mémoire des anciens mythes, explique la généalogie du dieu de la façon suivante : issu de l'union de Dionysos et d'Aphrodite, Priape, par sa nature, rappelle que les hommes pris par le vin ont les membres tendus et sont enclins aux plaisirs de l'amour.

Marqué par la honte et le rejet de sa mère Aphrodite, Priape est donc aussi l'enfant ithyphallique de Dionysos. Celui-ci suscite l'ivresse et peut à l'occasion infliger une tension phallique sans issue, "*une pulsion sans répit*" (4).

Un dieu sans urbanité

Là où Orthanès, Conisalos, Tychon et "*d'autres de cette espèce*" (5), ithyphalliques comme lui, occupent les scènes comiques, Priape n'est pas une figure de théâtre. A l'exception d'une pièce de Xénarque (comédie moyenne), à laquelle il prête son nom (6), et d'une composition d'un contemporain de Ptolémée II Philadelphe nommé Sotadès, on ne connaît pour Priape aucun rôle sur scène. D'emblée, il occupe les petits jardins, vergers et potagers des espaces urbanisés ou des campagnes hellénistiques. Aussi, "*on lui accorde non seulement des honneurs dans les temples, dans la cité, mais aussi dans les zones rustiques*" (7). Ou alors, "*dieu des rivages et des pêcheurs*" (8), il veille sur les ports (9) et protège la "*sainte Lampsaque*" (10).

Si on le dit depuis toujours présent à Lampsaque où Aphrodite le met au monde, les textes ne cessent de rappeler que sa conduite contredit les normes de la cité. Ne fut-il pas jadis chassé de Lampsaque, parce qu'il avait un membre démesuré, avant de s'y retrouver, divinité des jardins, en piquet ithyphallique ? Mais alors même qu'on lui réserve une place dans sa cité natale, son assimilation aux valeurs urbaines ne va pas de soi. Ainsi, lorsqu'il surveille "*la sainte Lampsaque*", on doit lui ordonner de cacher son phallus indécent en lui rappelant qu'il ne se trouve pas dans une montagne déserte (11).

Autre témoignage. Lorsque Dionysos croise dans la cité (*polis*) de Lampsaque ce Priape à la virilité outrepassant toute convenance (12), il éprouve un sentiment de honte. Comme Priape lui fait la cour, l'invite chez lui pour y passer la nuit, Dionysos se met à rire. Dans cette situation où la gêne se mêle au grotesque, telle est, pour Dionysos qui prend Apollon à témoin, l'unique réplique possible.

D'abord rejeté (*pulsus est*), Priape fait donc désormais partie du paysage alexandrin, avant de peupler les espaces urbanisés, agricoles ou maritimes, jusqu'aux confins de l'Empire romain.

Son sort est scellé : prisonnier de son effigie taillée en un bois médiocre, souvent du figuier, Priape est gardien rustique (13) ou épouvantail. En dieu qui jacasse, se répétant inlassablement dans les priapées grecques et latines où il profère des paroles insanes avec une impudence effrontée, Priape menace les passants avec son "*arme*" (14) à la fois terrifiante et dérisoire. Son phallus est cause d'effroi et de rire.

Ce qui caractérise Priape c'est son inconvenance. Bien qu'il soit dieu (*théos*), il est vilain (*aischros*) (15). Sa laideur lui vient de ce qu'il est une injure aux usages quotidiens : Priape n'est pas convenable, il le sait, il le dit (*eprepe mē*) (16) durant au moins un demi millénaire — du III^e siècle avant J.-C. au II^e siècle de l'ère chrétienne. Or, ce qui est convenable (*to prepon*), ce qui est dicté par des conventions sensibles qui lient entre eux les membres d'une communauté, implique un rapport contraignant à soi et à autrui. Priape paraît impuissant dans l'un et l'autre cas. Solitaire à la parole enflée, au geste incongru, il est tendu comme un automate. Rien ne peut infléchir la conduite compulsive due à son *pathos*, ce mal phallique auquel il semble soumis au point de s'en plaindre.

Après avoir fait outrage à la beauté d'Aphrodite, l'impudeur de Priape s'étale aux yeux de tous. Sur le muret bordant un petit potager ou dans les nouveaux jardins de Mécène, sa figure obscène fait dorénavant partie de la conception du paysage. Manière de convier Priape à manifester, par ses écarts qui sont autant d'affronts aux bonnes formes, la laideur et la honte là même où doivent régner l'ordre et la décence : dans les lieux accessibles au regard commun qui institue la pudeur et la civilité urbaine. Car Priape, il faut s'en souvenir, n'est pas dans un désert même s'il est plus souvent le garde champêtre d'un jardin rocailleux que d'un riche domaine.

Dresser une statuette de Priape fait donc partie des usages alors même que l'effigie de ce petit dieu mobilise l'envers des convenances. Son corps obscène altère les dimensions de la beauté virile.

Par un manque de réserve, dans ses discours comme dans ses postures, Priape évoque les conduites de l'excès qui dégradent la vie en société.

Tout ce qui rappelle ainsi le défaut de mesure, ce qui avilit et rend méprisable ou risible au regard d'autrui, les auteurs anciens le stigmatisent; en disant comment la laideur impudente procède de l'excès, ils font l'éloge de son contraire, l'ordre de ce qui est bien agencé et adéquat à une fonction déterminée, la juste mesure qui définit tout ce qui est beau et bien, la pudeur avec ce qu'elle suppose de maîtrise.

Observer, dans la longue durée, la mise en image de la laideur sociale, voire politique, prendre au mot les textes grecs et latins lorsqu'ils associent les divers registres de l'excès, du geste déplacé à la parole obscène étouffée par un rire qui déforme le visage et désarticule la voix, examiner ces formes de la laideur – solidaires d'autres aspects de l'inconvenance en société – permet d'éclairer différemment les démonstrations de la figure priapique. Stéréotypée, attestée dans sa banalité par les écrits et l'iconographie, cette image d'hypersexualité demeure inchangée dans son principe au cours des siècles.

Alors même que les composantes de la cité se transforment à l'époque hellénistique, que les institutions se modifient – mais probablement plus lentement que les historiens ont pu le supposer – certaines prescriptions, qui ont pu contribuer à façonner les vertus traditionnelles du citoyen, suivent leur cours, se retrouvant bien au-delà du règne de Ptolémée II Philadelphe où Priape fait son apparition "officielle". "Suivent leur cours" ne signifie pas, même pour des règles de conduite qui se réfèrent aux représentations d'une cité idéale, qu'elles soient immobiles. Aussi, des tragiques à Cicéron, en passant par Platon, Aristote et Démosthène, il ne faut pas accorder un sens unique aux textes qui enjoignent la maîtrise de soi et la pudeur.

Il reste cependant que certaines valeurs, à la fois sociales et esthétiques, gravitent autour des notions sensibles de beauté, de laideur, de modération et

d'excès, ont formé un ensemble contraignant de références face auxquelles les Anciens se sont longtemps définis : pour dire comment s'y conformer ou pour dénoncer ceux qui s'en écartent.

Les coutumes, dans certains cas aussi les règles civiques qui dictent la bienséance, quelle que soit la mobilité qu'il faut donc leur reconnaître dans la longue durée relative à notre documentation, forment une vulgate que l'effigie de Priape ne cesse d'illustrer par défaut. Cet ensemble de notions communes ne doivent pas être pour autant identifiées aux réalités pittoresques de la vie quotidienne dans la cité. Il s'agit plutôt d'une série d'énoncés modelés par des prescriptions éthiques puisant leur légitimité dans diverses constructions intellectuelles où le philosophique croise le médical, le religieux et le politique.

Les Anciens ont pu ainsi reconnaître un type idéal de corps viril en relation avec un style de comportement qui désigne l'homme libre face à l'esclave ou au bouffon. Ceux-ci incarnent une forme de laideur sociale que Priape illustre de façon singulière parmi les dieux. En raison de son *amorphia* congénitale, il se trouve en effet classé *divus minor* (17) et, face à ses aînés (*majorum*), "*le dernier des dieux*" (18). Qu'il soit, parmi les immortels, un tard venu que "*Hésiode ne connaît pas*" (19) n'accroît en rien son aristocratie.

Les catégories de la laideur qui définissent le style de Priape – la difformité, la vilénie honteuse, l'excès, la confusion, une voix qui braille en lançant des propos effrénés, un corps aux dimensions inadéquates, l'outrance de postures qui sont un signe d'impudeur, d'autres marques d'inconvenance encore que les Anciens associent à divers aspects de la laideur — nous les retrouvons bien sûr hors de tout contexte relatif au dieu ithyphallique. Priape serait-il donc un lieu commun, un résumé de caractères généraux dessinant une figure de laideur ?

Sans chercher de réponse à une telle question, quelque peu rhétorique dans sa généralité, lisons

des textes grecs et latins qui, à l'instar des documents constituant le *corpus* priapique, proviennent de lieux et de temps différents. Ces informations appartiennent donc quelquefois à des registres aussi distants l'un de l'autre que peuvent l'être, parmi les images de Priape, les bronzes romains des timbres amphoriques de Thasos, les épigrammes de *l'Anthologie grecque* et le *Corpus priapeorum*" (20) de la série monétaire de Lampsaque où Priape se trouve identifié par son ithyphallisme.

Quelques formes de la laideur sociale

Expression de ce qui ne convient pas, *l'amorphia* peut quelquefois signaler un écart social, voire politique (21). A cette laideur difforme correspond un état hideux. *L'Hélène* d'Euripide se trouve ainsi prise d'effroi (555) face à un Ménélas à l'aspect sauvage (544-545), méconnaissable. Frappé de stupeur (549), sans parole, le corps enveloppé d'un vilain accoutrement (*amorphon* : 554), l'individu s'adresse à Hélène et lui dit : "*Je ne suis ni voleur, ni serviteur d'un méchant*"(553). Que la mise de cet homme, inconnu aux yeux d'Hélène, caractérise ou non un hors-cité, *l'amorphia*, qui unit en lui sans distinction l'habit au corps, plonge sa personne dans une forme sans forme, ce qui est également un signe de dégradation humiliante. Dans la même tragédie, Hélène assimile la silhouette d'un individu au vêtement misérable (1204) à l'apparence de son pauvre époux qu'elle dit mort sans sépulture (1223).

C'est encore d'*amorphia* qu'Euripide taxe Oreste au moment où celui-ci avoue être le meurtrier de sa mère (385-392). Devenu sauvage, la violence des événements le soumet aux derniers outrages. *L'amorphia* (391) de ce mort-vivant (385-386) transforme Oreste en un homme dont seul le nom subsiste : son "*corps a disparu*" (390). L'aspect repoussant de celui qui reconnaît son matricide s'exprime tout à la fois par la folie et le désordre

des formes qui échappent à toute norme. Plus que la laideur sociale qui peut correspondre à une situation hiérarchique, à une façon d'étiqueter un rejet, *l'amorphia* d'Oreste décrit l'état d'un homme à la forme déçue, retranché de l'humanité : un mort parmi les vivants. Comme le meurtrier qu'elles poursuivent, les Erinyes sont caractérisées par cette laideur qui les rend étrangères à toute apparition reconnaissable : semblables à nulle autre créature (22), elles ne prennent ni la forme (*morphomasin*) de déesses ni celle de mortelles.

L'amorphia, cette altération qui atteint la représentation de la figure humaine dans sa double dimension physique et morale, qualifie aussi Ulysse jouant le rôle d'un homme blessé dans sa dignité. Ce jour-là, venu espionner Ilion, seule Hélène avait reconnu l'homme en guenille, enlaidi par ses haillons (*amorphos*) (23). Réduit, pour survivre, à toucher dans la supplication les genoux d'Hécube, Ulysse, qui prend l'aspect d'un esclave (249), se trouve rabaissé, dans une position humiliante (245).

Dégradations et humiliations ne signifient pas pour autant nécessairement l'exclusion de la cité. Platon rappelle dans les *Lois* que pour un citoyen emprisonné, la privation de la liberté et les postures avilissantes (*amorphous edras* : 855 c) n'entraînent pas, même s'il est rejeté au-delà des frontières, la perte de la citoyenneté. Cependant, l'emploi du terme *amorphos* permet une fois encore d'évaluer combien l'outrage à la forme convenue porte atteinte à l'intégrité de la personne. De façon analogue, dans un autre ordre, celui du récit édifiant, *l'amorphia* dénote un enseignement privé de tout principe. Ainsi, lorsque l'*Athénien* veut instruire Clinias de la pratique des lois, il sait que pour modeler une fable exemplaire (*muthos*) il ne faut pas la concevoir "*sans tête*" (752 a), au risque d'abandonner son sens au désordre insaisissable, à l'incompréhensible, autrement dit, à l'informe (*amorphos*).

Dans les grandes fictions politiques des Anciens, la cité organise à sa façon la chasse aux mauvaises formes, aux diverses expressions de la laideur. Des corps aux mots, en passant par ce que les arts

de la cité peuvent faire voir ou faire entendre, les injures à la bonne forme sont considérées comme autant de signes malfaisants qui s'impriment dans les esprits, en particulier dans ceux des enfants et des adolescents. Il faut donc mettre à l'écart tout ce qui s'apparente aux défauts de l'inconvenance, tout ce qui peut abîmer la communauté morale et politique.

A Sparte, c'est au corps des nourrissons que s'applique le champ sémantique de l'*amorphia*. Dans cette cité, où le corps du citoyen est modelé au point d'en devenir l'emblème (24), on ordonne l'exposition des enfants mal formés : "*si l'enfant était dégénéré (agennes : littéralement, indigne de son (genos) et difforme (amorphon)*" (25), on l'abandonnait près du Taygète, dans un "*lieu plein de trous profonds*", parce que la cité n'avait aucun intérêt à la survie d'un individu qui manque de beauté et de force. D'accord avec l'idéal spartiate, Platon conseille également, lorsqu'un enfant naît estropié, de le cacher "*comme il convient, dérobé aux regards, dans un endroit secret*" (26). Faute de conformité à une norme civique, l'*amorphia* entraîne le rejet puis la mort du nouveau-né. Ce qu'il ne faut pas montrer, ce qui doit ici demeurer secret, c'est donc ce qui défigure l'humanité telle qu'on se la représente, ce qui la menace dans ses formes convenues.

Dans ses *Stérilités mystérieuses*, Marie Delcourt rapproche le passage cité de Plutarque d'un texte où Cicéron, faisant allusion à la *Loi des Douze Tables*, compare une mauvaise loi, "*pestiférée*" parce que née de la sédition, à un enfant difforme qui ressusciterait, plus honteux, plus laid encore qu'auparavant. Voici ce passage, altéré par une *crux*, des Lois de Cicéron :

"*Quant à moi, je la trouve [cette loi] pestifera à cause de son origine et de son résultat, la sédition [in seditione et ad seditionem] : si nous remontons à sa première naissance [primum ortum], nous la voyons naître de la guerre civile [inter arma civium] et dans les régions de l'Etat qui sont occupées, en état de siège. Puis, après avoir été rapidement [cito] (27) exposée, comme aux termes*

de la Loi des Douze Tables l'enfant marqué d'une déformation évidente [insignis ad deformitatem puer], peu de temps après, je ne sais comment, elle [la loi] a ressuscité [renatus est] plus laide [tætrior] et plus honteuse [fædior]" (28).

Le correspondant du latin *delatus* (la restitution proposée) pourrait être le terme grec signifiant l'exposition, et le *deformitatem* qui qualifie le puer est analogue à l'*amorphia* (29). Pour dire l'horreur de la loi née de la discorde et reconduisant nécessairement la guerre civile, l'image retenue est donc celle d'un enfant difforme qui, exposé, renaîtrait au cœur de la cité après en avoir été exclu. Le vocabulaire de la laideur et de la honte (*tætrior, fædior*), qui frappe une loi elle-même *pestifera*, permet en outre de vérifier, une fois de plus, l'usage de la métaphore corporelle pour désigner l'effroi que suscite tout désordre organique dans la cité.

Les yeux de la pudeur

Insulte au grand jour, impudeur et atteinte à la pudeur sont, parmi d'autres, quelques facteurs d'agitations publiques. Pour contrer ces perturbations qui toujours menacent, les auteurs stigmatisent ce qui peut les provoquer. Au nombre des ferments de la discorde, la démesure qui revêt de multiples formes et suscite la colère (30). C'est ainsi que la révolte contre les Pisistratides répond à une insulte offensant Harmodios dont la sœur avait été couverte de boue. Bien souvent aussi, à l'origine des soulèvements, on désigne des atteintes à la pudeur commises par quelque monarque.

La pudeur craint le regard public qui éveille la honte. Ennemie "*des plaisirs les plus grands*" (31) c'est également la pudeur qui institue un frein au cortège des excès, sources de dérèglements. Il faut donc bannir l'indécence de la cité, surveiller le moindre écart, tout ce qui peut se dire ou s'entendre d'inconvenant" (32) : aussi bien les propos

indécents (*aischrologian*) (33) que les vilains mots qui se muent aussitôt en actions honteuses (*tôn aischrôn... poiein*). Voilà pourquoi il faut confier à un nomothète (34) la tâche de définir la bonne conduite publique. Ce qui est vrai pour la parole l'est également pour la vue (*theorein*) lorsque les magistrats interdisent toutes les représentations indécentes, même en peinture. Une seule exception : "ces dieux particuliers pour lesquels la loi autorise les railleries indécentes". Dans ce cas, seuls les hommes d'âge mûr ont le droit d'honorer de tels dieux que ni les femmes ni les enfants ne peuvent approcher (35).

Autrement dit, dans les cités où l'on se soucie d'ordre et de prospérité, les conduites doivent être régentées par la décence (*eukosmias*) (36). Il faut donc qu'il y ait des magistrats préposés à la pudeur. Après avoir rappelé qu'il convient de bien séparer le gymnase des jeunes – surveillés par des magistrats particuliers – de celui réservé aux adultes, la *Politique* d'Aristote veut inculquer la pudeur en postant des magistrats de telle façon qu'ils soient visibles aux yeux de tous (37). Seule une telle présence (*parousia*) institutionnelle du regard peut rendre effective une véritable pudeur et inciter les hommes libres à une réserve craintive.

Pour garantir la pudeur de chacun, il faut donc instaurer un regard commun qui, au moindre écart, éveille la honte. Surveiller, avoir l'œil vigilant tout en occupant un espace d'où on est vu par le plus grand nombre, tel doit être le souci premier de ces archontes de "la véritable pudeur". Ce, n'est que lorsque le citoyen côtoie les témoins de ses actions, quand il se sait sous le regard (38) d'autrui, qu'il est susceptible de honte. Cette logique de la honte civique ne peut opérer qu'à la condition que l'acteur et le spectateur soient potentiellement réversibles : ils sont, en principe du moins, égaux. Chacun d'eux est digne de porter un jugement ainsi recevable par l'autre. Personne, dit encore Aristote, n'éprouve un sentiment de honte face aux petits enfants ou aux bêtes (39).

A plus d'un titre, la pudeur siège donc dans le regard de l'autre qui est aussi, dans un système

hiérarchique déterminé, un alter ego – quel que soit le degré d'intériorisation possible de cette altérité (40). Aristote évoque à ce propos une vérité devenue proverbiale de son temps : "Dans les yeux réside la pudeur" (41). Tenter d'échapper au regard assurant l'ordre commun, c'est, en ne se souciant plus de sa réputation, prendre le risque de faire basculer l'*aischunè* dans l'*anaischuntos*, la honte régulatrice dans les désordres de l'impudence (42). Pour éviter une telle menace, le législateur de Platon (43) accorde le plus grand intérêt à la crainte du citoyen d'être jugé pervers pour avoir fait ou dit quelque chose de pas beau (*mè kalon*), crainte associée à la honte, également dénommée ici pudeur (44).

Dans la cité qui est antérieure à tout un chacun, dans cette cité qui existe, pour Aristote, par nature (45), l'homme qui n'est pas capable de faire partie de la communauté, comme l'élément d'un tout, se met hors cité : il est alors comme une bête sauvage ou un dieu (*è therion è theos*) (46). Un tel individu sans vertu, le plus impie et le plus féroce, finit par sombrer dans les plaisirs de l'amour et du ventre. Se mettre hors la loi et rompre avec la justice fait de l'humain le pire de tous les vivants.

Le "binôme" formé par "la loi" et "la justice" évoque le mythe de Protagoras (47) où Zeus envoie Hermès porter à tous les hommes, sans discrimination, *aidôs* et *dikè*, la pudeur et la justice, afin d'établir l'ordre harmonieux (*kosmos*) et les liens d'amitié (48) dans les cités. En outre, Zeus enjoint à Hermès d'établir une loi ordonnant la mort de tout individu "incapable de participer à la pudeur et à la justice" (49) communes. Si donc "pudeur" et "justice", également partagée entre tous, instituent "la vertu politique", celui qui ne se reconnaît pas dans ces valeurs fondant l'ordre et l'équilibre de la cité sera mis à mort au nom de la loi de Zeus, "comme une maladie de la cité".

Au mépris de la réserve politique

De l'ordre au désordre des formes corporelles désignant le respect ou le non-respect des

convenances et des normes sociales, passons à présent à quelques exemples de comportements politiques pour voir comment les Anciens ont pu se représenter le manque de réserve publique : expressions de la voix, postures et maintien du corps, gestes inconsiderés ou attitudes inconvenantes de l'orateur.

Prenons Cléon. Aux dires d'Aristote (50), c'est lui qui signe la dégradation des mœurs politiques. N'est-il pas, après la mort de Périclès, le premier à prendre la tête du parti démocratique sans avoir "une bonne réputation parmi les citoyens équitables"? Nicole Loraux a souligné combien ce "braillard insane et fanfaron" (51) qu'on n'écoute pas toujours, ressemble à Thersite, cet homme du peuple qui ose s'en prendre "aux rois" (52). Ce qui caractérise en effet Cléon c'est "d'avoir le plus corrompu le peuple par ses emportements (tais hormais)"(53), lui qui fut encore le premier à pousser des cris (*anekrage*) (54) à la tribune, lançant des insultes, se débraillant de façon vulgaire, alors que tous les autres orateurs gardaient une attitude modeste et rangée (*en kosmô*).

Lorsque dans l'affaire de Pylos, face à Nicias, il affirme qu'il réglera le compte des Lacédémoniens en moins de vingt jours, Cléon, par ses propos étourdis, déclenche l'hilarité des Athéniens – comme le vilain Thersite avait fait rire les Argiens (55). C'est le même éclat de rire, toujours à propos de l'affaire de Pylos, que Cléon provoque dans le récit de Plutarque (56).

Formant un couple antinomique avec Nicias, Cléon se caractérise, entre autres, par son impudence (*bdelurian*) (57), son audace. Comme dans le texte d'Aristote (58), où Cléon est dit avoir été le premier à crier en haranguant le peuple, Plutarque le montre rejetant son manteau, se frappant la cuisse, gesticulant sans cesse, faisant perdre ainsi à l'éloquence son équilibre harmonieux (*kosmos*) (59), sa dignité. C'est ainsi que Cléon, ce "monstre" (60), donna aux hommes politiques l'exemple du relâchement sans gêne, de la négligence, du mépris des convenances qui assurent la décence (61). Face à cet homme qui menait les Athéniens avec rouerie et sans scrupule, au regard

de ses bouffonneries, de sa démesure – il est cupide, insolent, effronté – Nicias est tout en mesure, fait de tempérance et de timidité.

Autre image saisie parmi tant d'autres possibles, Eschine (62) dépeint les anciens orateurs, Périclès, Thémistocle et Aristide. Ils sont tout en réserve. De leur temps, on ne parlait que la main sous le manteau. Elever le bras hors du vêtement eût été une forme d'audace, d'impudence. A Salamine, tout le monde peut voir, sur une place publique, une statue de Solon qui en témoigne : l'orateur est représenté "la main sous son manteau". Au couple formé par Cléon et Nicias correspond ici l'opposition entre Solon et Timarque lorsque Eschine rappelle que le législateur interdit tout accès à la tribune à ceux qui, ivres et débauchés, ont mené une vie infamante (*aischros*). A l'idée d'avoir de tels conseillers, les bons citoyens ne peuvent que rougir de honte.

Le comportement honteux dénoncé par Eschine est indissociable d'une dégradation politique due à une conduite indigne. Il ne s'agit donc pas d'une laideur caractérisée par une forme ou un trait physique particulier. A l'exception des comédies de l'âge classique, on ne blâme généralement pas les déformations congénitales des hommes politiques; leur laideur ne constitue pas un argument pour les diminuer. Plutarque illustre ce point en narrant l'histoire d'Agaristè, la petite-fille du grand Clithène qui, après avoir rêvé qu'elle allait accoucher d'un lion, mit au monde un enfant au corps irréprochable (63) mais à la tête oblongue et disproportionnée. Son nom : Périclès. C'est pourquoi, précise Plutarque, les poètes l'appellent "*schinocéphale*", celui qui a la tête en forme d'oignon. Les artistes, afin de ne pas lui faire injure, ont souvent représenté Périclès casqué. A cette forme ainsi parfaite, tant politique qu'esthétique, correspond un comportement sans faute. Périclès ne prononce aucune bouffonnerie, nul rire n'atteint la gravité de son visage (64). Son langage, sa tenue s'identifient à une modeste dignité. Pas le moindre éclat dans la voix, aucun emportement oratoire n'altère l'apparence de ses conduites.

Après Périclès, qui fut son tuteur, il faut saisir

ici ne fût-ce que quelques images singulières d'Alcibiade, cet homme qui illustre à merveille l'ambivalence des Athéniens. L'attrait et la répulsion que suscitent ses excès et son habileté politique contribuent aux séductions de sa gloire. C'est Plutarque qui fait de la beauté physique d'Alcibiade une légende, assurant que sa forme demeura intacte durant toutes les saisons de sa vie (65). Et alors même que sa voix, sa manière d'articuler les sons, souffrait d'un bégaiement, ce défaut de prononciation ne lui était en rien défavorable. Tout au contraire, la parole d'Alcibiade était habitée par un charisme qui amplifiait ses talents de persuasion. Il n'était pourtant pas un bon orateur, même s'il causait bien. Son éloquence était d'abord le fait d'un charme puissant qui subjuguait la foule. Celle-ci, à la fois fascinée par ses visions politiques et troublée par "*ses excès de boisson et de débauches amoureuses*", par son faste insolent, ses tenues de femme, cette foule pouvait se reconnaître dans la formule du poète : "*Il le désire, il le hait et pourtant veut l'avoir*"(66).

Mais, à la différence du peuple, les notables, ceux qui se conforment à une opinion commune, les plus vieux aussi, éprouvaient du dégoût à l'égard des excès Alcibiade. Sa désinvolture, son mépris des lois avaient des allures de tyrannie.

Reprenons brièvement les leçons d'Aristote sur la politique. Dans la pluralité diverse de ses formes, l'*hubris* engendre non seulement des troubles politiques (67), mais également tout ce qui peut nuire à l'équilibre harmonieux d'une cité. Ainsi, ce qui suscite l'envie et le mépris met en péril la communauté d'amitié qui forge les liens bien tempérés.

Dès lors, la règle commune qui fonde toute constitution, une démocratie, une oligarchie ou une monarchie, consiste à ne jamais autoriser ce qui serait "*au-delà de toute proportion*" (68). Car les extrêmes menacent jusqu'à l'existence même de toute constitution. Il en va pour un régime politique comme pour l'esthétique d'un corps : les parties de ce corps ne peuvent accentuer l'une de leurs formes

sans injurier l'ordre qui préside à l'harmonieuse distribution des éléments dans un tout organique. Si par exemple le nez envahit tout l'espace du visage, celui-ci risque alors d'apparaître comme n'étant plus qu'un nez (69).

La métaphore politique du corps humain inspire aussi Démosthène lorsqu'il brosse le tableau des "*excès quotidiens*" (70) de Philippe, de son ivresse, de tout ce qui peut illustrer l'intempérance de cet homme d'Etat, autrement dit, son impuissance à se dominer. Après les conduites déréglées de Philippe, Démosthène fait un récit – bien que l'on soit ici, précise-t-il, aux limites de ce qui peut s'énoncer – décrivant son environnement composé de personnages impudents : jongleurs, bouffons, auteurs de chansons obscènes. Un esclave public appartient également à tout ce petit monde qui ne craint ni les bassesses du jeu ni de faire rire les autres à leurs dépens. Comment donc, malgré tout, expliquer la chance de Philippe si ce n'est en rappelant, comme Démosthène le fait, combien le succès, la réussite, fascinent le peuple et effacent de la mémoire publique tout sentiment de honte ?

Parmi tant d'autres possibles, un dernier exemple d'outrance politique, celui de Midias, un homme qui devrait être désigné à la haine (71), à l'animosité, à la colère. Tout, chez Midias, n'est que conduite visible, outrecuidance, empressement. A le voir, on est exaspéré : sans retenue, sûr de lui, son aplomb est fait d'une audace, d'une hardiesse que traduisent son allure et sa voix. Il parle d'ailleurs sans arrêt, injurie, pousse des cris en se vantant. Sa conduite impudente (*bdeluron*) (72) est également le signe de l'excès (*hubris*) qui le définit. Sans gêne, après avoir outragé de façon impie une fête, il n'a peur ni de la loi ni du déshonneur. Un tel homme, qui estime qu'il y a de la laideur (*aischron*) à craindre le jugement d'autrui, ne convient-il pas "*de le punir de mort, dix fois*" ?

Pour vaincre l'*hubris*, l'arrogance et les excès qui précipitent dans une audace sans maîtrise, il faut brider le corps et l'esprit en préparant le jeune à revêtir les insignes de la tempérance. Sans quoi, devenu adulte, à chaque instant il risque de sombrer

dans l'impudence qui défait les liens de l'amitié et l'équité dans la cité. Désirant former des jeunes Spartiates en "*enracinant chez eux avec force la modestie*" (73), Lycurgue leur enjoint d'imposer les règles de la bonne conduite à leurs gestes quotidiens : "*tenir les deux mains sous leur manteau, marcher en silence*", ne jamais regarder autour de soi mais fixer leurs yeux à terre, "*à leurs pieds*". Ainsi dressés, les adolescents de Sparte sont plus silencieux que s'ils étaient de pierre, leurs yeux sont plus immobiles que ceux des statues d'airain : "*On les croirait plus modestes que les vierges mêmes dans leur chambre*". C'est alors que "*le genre mâle*" (74) "*l'emporte sur la nature féminine*". Sans pareille, la pudeur de ces jeunes gens incarne désormais un type de comportement qui est aussi un idéal pour tout homme libre.

La beauté des convenances

Pour faire de la politique, mieux vaut ne pas se conduire "en Thersite". Il ne convient pas à la dignité d'un citoyen de faire rire à ses dépens, ni de se moquer d'autrui sans considération. Mieux vaut également n'être ni incongru (*bdeluros*) (75) ni identifié à l'*agroikia* (76) de l'homme rustique. Ils ne sont, ni l'un, ni l'autre, chacun à sa manière, bons à rien si ce n'est à troubler les convenances, à bouleverser l'ordre des apparences qui façonne une sensibilité commune.

Ainsi, ce grossier personnage qui choisit de rompre le silence et pousse un cri de bête en rotant (*erugein*). Théophraste décrit la *bdeluria* de ce malappris qui, lorsqu'il croise des femmes libres, n'hésite pas à retrousser son vêtement pour exhiber un sexe incongru. Toujours hors d'à-propos, il applaudit au théâtre à l'instant où tous s'arrêtent de battre des mains, ou alors, il félicite celui qui, sortant du tribunal, vient de perdre un procès. A la fois mauvais plaisant et sans façons, il est aux yeux de tous "*un voyou*". Obscène, il joint au geste déplacé n'importe quel propos grossier, inarticulé,

presque un cri animal, une éructation : sa parole équivaut à un hoquet (77).

Ignorer les convenances de la ville, quand il y passe un moment, tel est le fait de l'*agroikia* du rustre (78). Mais alors que le grossier personnage connaît les règles de la bienséance qu'il bouscule, la lourdeur du paysan lui vient de son ignorance, de son manque de gêne en toutes circonstances. C'est parce qu'il ne se soucie de rien qu'il porte des souliers trop larges et dévoile, à ses domestiques, de précieux secrets; il bavarde aussi à haute voix et, quand il s'assoit, retrousse son vêtement au point de laisser apparaître sa nudité.

Les normes sensibles qui modèlent l'urbanité, un certain savoir des apparences formelles échappe complètement au paysan décrit par Théophraste. Son indécence, sa manière de ne pas respecter les règles, ses conduites inappropriées font de lui un inadapte à la ville. Dès qu'il apparaît, l'inadéquation de ses attitudes signale sa laideur. Incapable d'un juste rapport avec autrui, il n'est donc pas fait pour vivre dans une communauté de citoyens. Il ne peut que troubler l'ordre des apparences en ne se conformant pas aux signes quotidiens d'un groupe auquel il ne peut pas s'intégrer, si ce n'est, précisément, pour revêtir l'emploi du rustre. Tel quel, ce paysan remplit cependant une fonction sociale importante; ses écarts autorisent ceux qui le désignent, pour s'en distinguer, à ne pas s'identifier à la laideur inconvenante de celui qui habite l'*agros* (79).

Cette manière d'être rustique, signifie à la fois un manquement aux belles formes et une conduite obscène. Ce comportement, qui apparaît inapproprié au regard de l'environnement, manifeste un dysfonctionnement social. Comme l'*amorphia*, ce type de laideur signale ce qui n'est pas conforme, ce qui perturbe les convenances ou, simplement, ce qui ne convient pas. Or, ce qui est beau est également bien agencé, conforme aux usages et fonctionnel.

Explorant diverses définitions du beau (*to kalon*), Platon restitue dans l'Hippias majeur quelques images banales de la laideur. Dans ce

dialogue, Hippias saisit les propos de Socrate en les associant aux valeurs sociales de la beauté, de la laideur, telles qu'elles sont décelables dans des phrases où le "on-dit" énonce le sens commun (80).

A la question de savoir quelle est la beauté du marbre, de l'ivoire, de l'or et du bois, le principe de la réponse est toujours identique : ce qui fait la beauté d'un matériau c'est son adéquation à un usage approprié. Et là où un objet en bois peut convenir, l'or pourrait être inadapté. Ainsi, pour remuer la purée de légumes dans une marmite, mieux vaut une cuillère en bois de figuier qu'une louche en or (81). Un ustensile qui est laid (*aischros*), se caractérise par une non-conformité avec sa fonction: ce qui est beau (*kalos*) est convenable (*to prepon*). Si la convenance définit la beauté de chaque chose, la laideur est caractérisée par son contraire, par ce qui ne convient pas. L'or est donc beau là où ce matériau convient, laid lorsqu'il est hors de propos. Il en va de même pour le corps : apte à la course, à la lutte, il est beau. Ailleurs, Platon (82) évoque le corps disproportionné et laid d'un individu qui souffre d'avoir les jambes trop longues; une telle constitution physique rend impropre à certains travaux et épuise inutilement l'organisme (83).

Ce qui est vrai pour les beaux corps (84) l'est tout autant pour les belles lois qui modèlent les usages. En tout cas, si ce qui est laid n'est bon à rien, le beau se doit, outre son accord avec les convenances, d'être aussi utile. Ce qui rend service est donc également beau. Voilà pourquoi la beauté par excellence réside dans le service public qui s'exerce grâce à la puissance politique. Il résulte de ceci que l'incapacité de se rendre utile est un signe d'impuissance, une forme de laideur.

Platon se sert ici d'une formule neutre (*to prepon*) (85) d'un participe (*prepôn*) (86) ou du même verbe dans sa forme impersonnelle (*prepei*) (87) pour exprimer quelques vertus communes de la beauté; quant à la laideur, le texte dit suffisamment combien elle est négation des convenances ordinaires (88). Choisir *to prepon*, pour signifier *to kalon*, c'est une manière de souligner combien ces

deux notions impliquent un rapport à autrui, et rappeler ainsi que la beauté des convenances, ou la rupture des liens qu'elles supposent, demeure avant tout une question de valeurs communes.

La laideur du ridicule

Le comique, le ridicule sont associés à ce qui n'est pas familier : un désordre soudain, une situation improbable qui bouscule les convenances, une plaisanterie déplacée, un jeu de mots hors de propos, indigne d'un homme libre et bafouant autrui. Bien d'autres moments encore sont l'occasion d'un éclat de rire public où les Anciens reconnaissent une des grimaces de la laideur, ennemie de la bienséance.

Prenons la comédie. Elle met en scène des personnages qui miment des actions grotesques; leur bassesse infâme, dénuée de cette dignité vertueuse qui détermine les figures de l'épopée et de la tragédie, est source de comique. Le lien entre ce qui est laid et le rire est tel qu'Aristote, dans sa *Poétique*, assure que le risible appartient au domaine de la laideur, en fait partie (89). Ce qui est moche, disgracieux, bas – autrement dit tout ce qui qualifie l'homme inférieur – caractérisent le masque du risible. Les traits tordus par un rictus sont vilains et font apparaître une face insensible, propre à celui qui est incapable d'éprouver un chagrin, d'exprimer la moindre douleur.

Un brusque accès d'hilarité soumet à un rire violent (90) qui porte atteinte à la dignité des hommes. Aussi, se conduire comme il faut suppose de ne pas être dominé par le rire, ce qui convient encore moins aux dieux. On ne confiera donc pas de fonctions importantes à ceux qui, tiraillés par des convulsions dégradantes, se laissent emporter par le rire. Que deviendrait la cité si ses gardiens étaient amateurs de rire, si l'on abandonnait les lois à des magistrats bons à rien ? Même excellentes et bien établies, ces lois seraient risibles et pourraient engendrer les plus grands malheurs et outrages pour la cité (91).

Ne pas se livrer aux éclats du rire n'est pas

l'unique conseil que donne Platon à ces techniciens de la liberté politique que sont les gardiens de la République (92). Ils ne doivent s'adonner à aucune imitation d'actions serviles, ni mimer aucune bassesse indigne d'un homme libre, ni aucun autre vice. Ces gardiens de la cité ne s'abandonneront donc pas plus à la médisance qu'aux railleries provenant de la scène comique; ils ne lanceront pas non plus de ces propos obscènes que les méchants, en état d'ivresse ou non, échangent entre eux. Toutes paroles ou actions dégradantes, pour soi ou pour autrui, leur seront étrangères.

Dire, agir, prononcer un mot et donner libre cours à un comportement sont en relation étroite. En effet, parler à la légère (93) de choses indécentes et ne pas s'en soucier, c'est être bien près d'agir à l'avenant. Aussi éprouve-t-on de la honte (94) non seulement à faire mais aussi à dire des vilénies. Réciproquement, lorsque Aristote, traitant des relations entre hommes libres, énonce les trois formes de justes milieux (96) nécessaires dans la vie de tous les jours, il insiste sur le fait que leur champ d'application se trouve tant dans les paroles que dans les actions.

Mettre ainsi l'accent sur le rapport qui lie la forme verbale au geste accompli est une manière d'indiquer l'interaction entre le somatique et le mental, une façon de voir le corps mobilisé par des pensées singulières. Muet, on peut, sans voix, mais à l'aide des mouvements du corps, communiquer des images à autrui (96). Par cette mimique de ce que l'on veut dire, le corps se fait instrument de représentation. Platon peut ainsi considérer qu'à l'origine de la danse se trouve une imitation des paroles par les gestes (97). Ce que le geste et la parole ont en commun, c'est, entre autres, le mouvement qui les anime. Dans *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote trace un parallèle entre le jugement porté sur les manières, que décrivent les mouvements du corps, et celui réservé aux plaisanteries, qui sont l'expression des mouvements du caractère (98).

Ailleurs, les écrits de la médecine ancienne postulent d'autres liens encore entre des

talions mentales et l'organisme (99) quand, par exemple, le corps devient le théâtre d'une action politique. Tout se joue alors dans la simultanéité de deux phénomènes, au moment où une vision provoque chez le rêveur, une émission spermatique (100).

Parmi tant d'autres circonstances où les Anciens reconnaissent, dans une réalité physique, une détermination imaginaire, évoquons un type de situation où l'activité mentale se dessine à la surface du corps. Dans un paragraphe relatif à la pudeur (101), Aristote classe cet état passager parmi les passions — plutôt que parmi les vertus. Ceci, afin de montrer comment la crainte du déshonneur éveille la pudeur et suscite la honte qui fait rougir; de la même manière, la peur de la mort fait pâlir. Dans les deux cas, Aristote propose de reconnaître une réaction du corps, un phénomène organique.

Rougir, c'est donc aussi une façon de revêtir sa honte, de signaler sa pudeur aux yeux de tous. Celui que la honte n'effraie pas est vilain et impudent. C'est même la crainte de la honte et la pudeur qui protègent les jeunes de bien des méfaits. Manifestation d'une passion qui joue, dans ce passage Aristote, un rôle régulateur, la pudeur trouve tout naturellement (102) son expression dans un phénomène physique. Et comme dans leur vie de tous les jours les jeunes gens sont soumis à des passions qui les exposent à tant d'errements, c'est aussi la pudeur qui doit les en garder. Rougir, c'est donc pour le corps une manière de communiquer sans paroles, de s'exprimer par l'effet d'une passion tempérée qui a pour nom la pudeur.

Reprenons à présent le fil de nos propos entre corps et pensée, laideur, rires et moqueries (103). Si la laideur peut contaminer simultanément les mots et les gestes, on comprend que "l'aischrologie" puisse apparaître comme une forme caractérisant *l'aneleutheria* (104), ce qui est indigne d'un homme libre : pour celui-ci, préférer des obscénités le diminue, le ravale, au stade d'esclave ou de bouffon; cette vilénie menace l'intégrité de son identité sociale de citoyen.

Aristote insiste d'ailleurs sur les périls

auxquels s'exposent ceux qui font usage de railleries, sans discernement. L'homme libre, pour être un bon railleur (105), doit être capable d'ajuster la plaisanterie au point de ne pas choquer les convenances. Dans le cas contraire, la raillerie sombre dans l'injure qui peut être interdite par la loi.

Si donc rires et moqueries sont associés aux obscénités, s'il faut à tout prix bannir ces signes de la laideur en les mettant sous la haute surveillance des magistrats, si les plaisanteries malicieuses, proches de l'injure condamnable, menacent le statut de l'homme libre, est-il cependant interdit au citoyen de s'égayer, de s'amuser, de se divertir sans qu'il y ait là une atteinte à sa dignité, sans pour autant qu'il se métamorphose en pantomime de la laideur ? Existe-t-il une manière de se laisser aller aux jeux du rire sans basculer dans les excès qui bravent la juste mesure, condition nécessaire à tout équilibre harmonieux ?

A cet ensemble d'interrogations, aux prolongements innombrables à peine esquissés ici, les réponses apportées par les Anciens s'organisent autour de quelques axes préférentiels qui trouvent leurs formulations dans des thèmes tels que la juste mesure, la tempérance et l'ordre des convenances. Car ce qui distingue le bon citoyen du vilain ou de l'esclave, ce qui constitue la liberté de l'homme équitable, c'est, précisément, de ne jamais s'écarter de la position médiane, de demeurer ainsi à égale distance de tout signe d'outrance, par excès ou par défaut. L'autonomie, la puissance de l'homme libre ne résident-elles pas avant tout dans sa capacité de dominer tout débordement, d'être maître, dans les plaisirs comme dans les déplaisirs, et ainsi de ne jamais être asservi à l'excès qui, quelle que soit sa forme, avilit toujours le citoyen ?

Suivons un instant, hors du champ des plaisanteries, quelques pistes relatives à l'excès, à l'inconvenance et à leurs correspondants vertueux dictés par la bonne mesure. La lecture d'Aristote apprend ainsi que pour être apte à la vie politique (106), ou à la procréation, il faut se garder de tout écart, de tout éloignement du centre; ailleurs, après avoir détaillé les qualités de divers modes musicaux

et soucieux de proposer une pédagogie sans faille, Aristote fixe trois buts à l'éducation (107) : soit le *juste milieu*, qui se trouve entre les extrêmes; ce qui est *possible*, suivant l'âge et les circonstances; enfin, le *convenable*, avec ce que cette notion suppose d'adéquation aux formes établies, de reconnaissance de ce qui est propre à chacun.

A l'autre pôle de cette pédagogie idéale, là où quelques tonalités dissonantes viennent rompre l'harmonie d'une mélodie, on trouve le vice, le défaut infamant. Marqué du double sceau de l'excès et de l'insuffisance (108), le vice s'oppose à la vertu qui est la voie moyenne, le juste milieu. Dans les plaisirs comme dans les peines, le juste milieu est le fait de la tempérance, l'excès, de l'intempérance. Une passion peut également être soumise au même partage. Il en va ainsi de la pudeur. Lorsque cette passion (*pathos*) (109) n'est pas modelée par la juste mesure, elle se perd quelquefois dans l'excès pour finir en pudibonderie; ou alors, tombant dans l'autre extrême, la négligence de toute pudeur fait sombrer dans l'impudence. Seul celui qui résiste aux états limites, en se maintenant au milieu, incarne effectivement la pudeur.

Tout en retenue, sans excès ni manque, la modération se retrouve, dans le registre esthétique, garante de l'équilibre et de la beauté des œuvres d'art. A l'inverse, les défauts de l'outrance gâtent le travail de l'artisan, l'œil toujours fixé sur la mesure.

La préoccupation de la bonne mesure en toutes choses, le tact, la conduite adroite, le souci de l'urbanité qui, jamais, ne vient heurter les convenances dans une assemblée, se retrouvent dès lors qu'il s'agit de penser les formes licites du plaisir, du jeu, de la plaisanterie qui détendent les individus en société. Or elles existent, ces manières autorisées de se distraire qui ne ruinent pas la communauté civique. Une façon même essentielle de goûter le repos dans l'existence – car il s'agit là d'une nécessité – consiste ainsi à se divertir en s'adonnant à des jeux. Soit en l'honneur des dieux, soit, pour se jouer d'autrui, en faisant des plaisanteries. Dans ce derniers cas intervient une série de distinctions importantes. Tout est en effet

ici affaire de ton car, dans la taquinerie, c'est la manière qui infléchit le sens. Aussi, lorsqu'on s'entretient en société, on sera attentif à ne jamais faire de blague indigne, ni pour celui qui lance un tel mot, ni pour celui à qui il s'adresse : il faut aussi bien pouvoir le dire que se l'entendre dire. Tel est le prix de la galéjade attentive aux convenances (110). Tel est aussi l'art qui distingue les jeux de l'homme libre de celui qui est asservi. C'est à cette façon sensible de manier le mot d'esprit qu'on différencie également l'homme cultivé de l'inculte. Ce dernier n'a d'ailleurs pas le caractère enjoué : incapable de badiner ni du moindre mot pour rire, il ne supporte pas plus qu'on s'amuse de lui. Il est un rustre, bon à rien en compagnie. Et alors que l'*eleutheria* de l'honnête homme se reconnaît à son art du juste milieu, à son tact, à sa manière d'être enjoué, toujours si agile, si bien adapté en société, le rustre, lui, est un individu dénué de souplesse, rigide, insensible au jeu, à la détente pourtant si nécessaires à l'existence.

Plaisanter, jouer et se jouer d'autrui dans les limites de l'acceptable ne transforme pas l'honnête homme en un bouffon lançant des injures. Car, on s'en souvient (111), il existe des railleries interdites par le législateur; d'autres encore auraient pu être tout autant punissables, ce qui prescrit à l'homme libre d'être à soi-même sa propre loi (112). L'homme ainsi distingué par sa maîtrise est au bouffon comme l'harmonie d'un son juste à ce qui dépasse toute mesure. Car là où le libre citoyen a la faculté de s'adonner aux jeux de la plaisanterie en toute rigueur, sans se détourner des convenances, le bouffon est incapable de ne pas se laisser vaincre par le rire. Impuissant, il ne résiste à aucune occasion de rire. Plus encore, ces bouffons ne cessent de se surpasser en s'efforçant de faire rire. A la légèreté des propos taquins de l'honnête homme répond la lourdeur d'un rire qui évoque le fardeau du vulgaire. Comparable à ce malappris, le bouffon lance ses lazzis, sans honte aucune (113), le bouffon est une figure et un nom pour la démesure, l'excès.

Face à ce qui est plaisant comme à l'égard du

jeu, l'homme mesuré se tient au milieu. Son attitude évoque la souplesse de celui qui s'adapte aisément, la liberté de l'homme attentif aux convenances, adéquat à ce qui survient. S'il veut être libre, le citoyen doit non seulement ne pas être asservi aux peines et aux plaisirs, il lui faut encore les surmonter. Voilà pourquoi on sélectionne les futurs chefs et gardiens de la cité (114) tant en fonction de leur résistance aux souffrances physiques et morales qu'aux plaisirs. Nulle séduction fascinante n'entame leur tenue décente. Fidèles aux règles musicales de la juste mesure apprises dans leur enfance, leur conduite rappelle une danse tragique, grave et mesurée, dont le nom, *emmeleia*, évoque harmonieuse résonance d'un accord. Platon précise encore que cette danse convient en particulier à ceux qui sont capables de modération dans les plaisirs (115).

Mais pour ne pas succomber aux puissances du plaisir, il faut les avoir apprivoisées. Les jeunes seront donc entraînés à résister (116), non seulement aux peurs et aux souffrances mais encore aux plaisirs les plus grands. Sans doute, cette ascèse consiste-t-elle à ne pas faire n'importe quoi, ni surtout n'importe comment. Si on peut, dans cet exercice des plaisirs, se laisser aller jusqu'à être quelquefois totalement pervers, le but poursuivi est sans concession : la maîtrise dans l'art de brider les plaisirs. Quant à ceux qui ne sont pas aptes à une telle maîtrise, cédant à leurs peurs comme à leurs désirs, ils seront esclaves des plus puissants qui, même sous l'emprise des désirs les plus intenses, demeurent forts face au plaisir.

Rien n'est donc plus honteux (*aischio*) que de se soumettre aux plaisirs, ce qui signifie à la fois une mise à l'écart de la liberté et un défaut de maîtrise.

Dominé par les plaisirs, le citoyen est un vaincu, asservi à soi et aux autres. Le rôle du bouffon, esclave de son rire (117), ne sied pas à un homme respectable : il lui est interdit d'être dominé par le rire (118). Être asservi au plaisir ne lui convient pas mieux. Voyez les athlètes. Platon les cite en modèles pour les jeunes gens, en raison de leurs conduites de vainqueurs. Car, avec leur corps

d'une force physique et morale sans pareille, ces lauréats des grands concours sont vantés plus encore pour leur résistance aux plaisirs. La victoire de ces hommes est la plus belle de toutes et il faut en faire le récit aux enfants, la chanter et la glorifier. A la question cruciale de savoir quelle est la plus grande victoire de ces athlètes, l'Athénien répond sans hésiter : la victoire sur les plaisirs (119). Tant il est vrai que pris par l'intensité de leur entraînement, ces hommes, à la tempérance et à la virilité légendaires, ne touchent jamais à une femme, ni à un jeune garçon.

Dans sa pédagogie idéale de l'homme libre, Platon propose une manière de dressage visant à réduire l'emprise des souffrances, des craintes et des plaisirs. Pour juguler ces formes d'asservissement, il peut être bon que les jeunes s'y exercent volontairement, apprenant ainsi à mieux contrôler ce qui, autrement, leur échapperait. Ces pratiques "homéopathiques" ne se retrouvent pas, telles quelles, lorsque Platon aborde les formes comiques de la laideur, le rire ou les moqueries et ce qui fait que l'homme convenable ne doit ni s'adonner ni même imiter les conduites ridicules. S'il ne faut ni les pratiquer ni les imiter, que ce soit dans les paroles, dans les chants ou dans la danse, il est cependant urgent de les prendre en considération et, comme un spectateur au théâtre, de les observer, d'apprendre à les connaître. Il est impossible de porter un jugement sensé sur ces attitudes vulgaires sans apprendre à les connaître en même temps que leurs contraires. Ainsi, on ne peut comprendre ce qui est sérieux, convenable, sans saisir en même temps le ridicule. Connaître l'un implique donc également la connaissance de l'autre. Mais connaître ne se conjugue pas ici avec le verbe faire. Pour préserver quelque peu la vertu la connaissance du rire comique doit suffire à écarter tout dire ou action ridicule. De tels agissements qui s'opposent à toute convenance, mieux vaut les imposer à des esclaves ou à des étrangers qui sont salariés. C'est à ces personnages aux traits inattendus, d'aspect non familier, qu'il faut prescrire ces imitations du

ridicule, inconvenantes pour toute personne libre, homme ou femme.

C'est aux mêmes injonctions qu'obéissent les gardiens de la République. Nulle imitation de quelque laideur (120) que ce soit. Mimer un vice change le corps, la voix, l'esprit.

Il ne faut donc pas plus ressembler, en les imitant, aux esclaves, ni s'adonner, comme eux, à des propos obscènes. Ici intervient encore une autre catégorie d'individus : les fous et les méchants. S'il ne faut jamais contrefaire le langage des fous ou imiter leurs actions, il faut cependant s'efforcer de les comprendre pour les connaître. Il en va de même pour les méchants.

L'homme libre, celui qui domine ses craintes et ses désirs, est aussi le citoyen enjoué qui manie l'art des convenances avec tact. Pour lui, la cité peut être un espace de réflexion où, comme au spectacle, il tente de se comprendre face à tous ceux, rustres, ridicules, bouffons, dont il se veut dissemblable.

Par une ascèse visant à dominer les plaisirs, en les approchant de manière contrôlée, il peut également, comme le vainqueur olympique, s'exercer à apprivoiser une Aphrodite indisciplinée qui ne connaît pas la loi (121).

Les parures de l'existence

La critique de divers aspects de la laideur passe donc aussi, pour les Anciens, par une réflexion sur ce qui est cause ou objet risible, par des considérations sur ce qui est, ou non, tolérable en matière de plaisanterie. Ces analyses visent sinon à l'élimination, du moins à la réduction et, en tout cas, à la mise à l'écart des excès de l'inconvenance.

Lorsque Cicéron fait le point sur ces questions qui lui paraissent difficiles (122), il s'efforce de penser la bienséance et l'impudence en société. Méditant sur les signes de la laideur, les exigences de la beauté et les limites à ne pas dépasser en plaisantant, il se sait l'héritier de bien des auteurs grecs (123).

C'est dans le *De oratore* que Cicéron précise

l'usage qu'il convient, ou non, de faire de plaisanteries et d'autres bons mots (*iocosus et facetiae*) (124) dans les plaidoiries. Ce qui pose immédiatement le problème d'un tel savoir-faire : comment peut-on enseigner un art rhétorique du mot fait pour rire ? Sans détour, Cicéron fait parler César, un expert en la matière, pour s'entendre confirmer son propre sentiment : on ne peut réduire la plaisanterie à un principe rationnel (*ratio* : 217). Ici, nulle doctrine (*nulla... doctrina* : 218) qui puisse se transmettre au fil des générations, aucun précepte. C'est la nature (*natura* : 219) elle-même qui en fait don à tel ou tel individu en façonnant son talent de conteur, les expressions de son visage et sa voix. Le ressort du rire (*risum* : 218) ne peut donc se trouver que dans la nature, maîtresse de la plaisanterie (*domine natura est* : 247).

Reste à souhaiter au talent de l'orateur un bon usage de son art sans méthode, un art qui peut égayer agréablement son discours (210-221). A l'occasion, la plaisanterie permet aussi de terrasser un adversaire et, en même temps, de révéler le savoir-faire d'un rhéteur habile, instruit, à l'urbanité raffinée (236). Mais une telle pointe ne peut se faire hors de propos, au risque d'être nuisible à la cause défendue (229). Si les convenances ordinaires ne sont pas observées, si la plaisanterie menace l'autorité de la parole prononcée, on sort du champ de l'éloquence autorisée. Ménager la dignité d'un adversaire, c'est préserver la sienne propre (221).

Autrement dit, la plaisanterie est sans doute permise (*licet*) (125). Cependant, ce genre suppose de ne pas outrepasser les bornes, de ne pas être sans règle, sans retenue (*immodestus*). Sinon, on tombe dans les mots indécents (*verborum obscenitas*), on se laisse emporter par le plaisir (*voluptas*) et on finit dans la laideur de l'ignominie (*turpido*).

L'orateur doué pour la plaisanterie se livre à un exercice d'autant plus périlleux que rien ne suscite plus le rire que la laideur honteuse (*turpitudine* : 236) et les difformités corporelles (*deformatatis et corporis* : 239). Pour s'assurer d'un éclat de rire, il suffit en effet d'évoquer un quelconque

défaut corporel en le rapprochant d'un objet plus laid encore (*turpioris* : 266).

Badiner dans l'exercice de ses fonctions rhétoriques ne met donc pas l'orateur à l'abri de la bouffonnerie qu'il doit, pourtant, à tout prix éviter. Aussi lui faut-il manier la plaisanterie avec d'autant plus de précautions que la peinture animée d'un caractère peut le faire basculer dans l'imitation du personnage dont il se moque (242). Mieux vaut laisser ce genre d'imitation, qui efface toute distance au point de faire croire à la présence vibrante de la figure évoquée, aux mimes éthologues (*mimorum ethologorum* : 242; 244). Prisonniers de ce qu'ils montrent en l'imitant, ceux-ci se livrent à l'excès, avec obscénité (*nimius, obscenitas* : 242). S'interdisant de telles pratiques en se dérochant à toute pantomime, le rhéteur ne doit que suggérer des images risibles à l'intelligence de ses auditeurs et jamais les faire voir en les incarnant. S'il n'évite point le double écueil des mots honteux et des représentations obscènes (*verborum turpitudine et rerum obscenitate*), l'orateur ne répond plus aux obligations de réserve et de pudeur (*rubor*) qui doivent distinguer ses conduites de celles des mimes et des bouffons (244; 247). Là où ces grotesques ne tiennent compte ni d'eux-mêmes ni d'autrui, s'identifiant entièrement à la laideur comique qu'ils exhibent, l'orateur, toujours à propos, ajuste ses railleries aux circonstances (*temporis* : 247).

Par la maîtrise de son verbe, par sa mesure et sa tempérance (*moderatio et temperantia*), l'orateur sait que ses plaisanteries ont une motivation louable : il ne s'agit pas d'amuser en vain mais d'être utile à la cause défendue. Alors que pour faire rire, le sannon se réduit à n'être plus qu'un ridicule, avec sa bouche, sa physionomie, sa voix (*ore, vultu, voce* : 251) confondues en une grimace, l'orateur plaisante sans jamais endosser le rôle d'un personnage risible.

S'exprimant avec pertinence, d'une voix claire, distincte, sans confondre les sons en bredouillant (126), le rhéteur ne s'affuble pas du masque

bouffon; la grimace qui altère le visage (*oris depravatio* : 252) n'entame pas sa dignité.

Parce qu'il ne se compromet pas en mimant la laideur qui fait rire, l'orateur de Cicéron peut la représenter, la formuler de manière discrète en faisant appel à l'intelligence de son auditoire. Ainsi, à l'aide d'un écran structuré par les bonnes manières rhétoriques, l'orateur se met, en même temps que l'assemblée à laquelle il s'adresse, à l'abri de la laideur dégradante qui, par une présence effective, affecterait les uns et les autres.

Au rire il ne faut pas laisser libre cours; sa nature est telle qu'on ne peut pas le maîtriser et ses effets asservissent le bouffon, le réduisant en figure de laideur ridicule. Quand l'honnête homme plaisante, il adapte la raillerie à une situation appropriée sans jamais rompre les liens de la pudeur. Là où le grotesque se reconnaît dans l'esclave se tortillant en contractions indécentes, éludant jusqu'aux règles élémentaires de la bienséance, la liberté consiste à imposer les normes d'un jeu commun qui est aussi un espace de compréhension. On peut s'y reconnaître entre égaux et se moquer les uns des autres sans s'offenser. Le rire et sa laideur revêtent ainsi les formes d'un discours apprivoisé par la pondération. On peut alors, sans rien perdre de cette maîtrise, qui confère dignité et liberté, s'exercer à l'art de la plaisanterie qui, pour Cicéron, échappe à toute raison.

S'il existe des questions plus faciles (*faciliorum* : 291) à penser que celle de la plaisanterie élégante, bien adaptée aux convenances, il n'est pas plus simple, de dissocier le convenable du beau qui le constitue. Comme ce qui est convenable (*decet*) (127) apparaît tel en raison de sa beauté (*honestus*), la différence de nature entre ces deux termes est plus facile à comprendre qu'à expliquer (94).

Dès l'ouverture de la quatrième section de son *De officiis*, section entièrement consacrée à la compréhension du "convenable" (128), Cicéron rappelle que le *prepon* grec correspond au *decorum* latin (129). Ce *decorum*, qui fait donc partie de l'*honestas* (93), a pour fonction de prévenir les mortels contre les errements de la raison, contre tout ce qui peut faire perdre la tête et précipiter les

actions justes et convenables (*justa omnia decora* : 94) dans la laideur honteuse que désigne l'inconvenance (*turpia, sic indecora*).

La beauté de ce qui convient bien résulte également d'une composition appropriée reliant entre eux tous les éléments d'un ensemble structuré. A la vue du corps, l'œil est charmé par la grâce d'une belle disposition (*aptus* : 98) qui assure l'équilibre entre les divers membres. C'est ce *decorum* qui apporte la lumière dans la vie (*elucet in vita* : 98). Comme les parties d'un discours qui suivent les règles de l'éloquence, les convenances agencent les actions du quotidien : toutes choses sont ici appropriées entre elles et bien accordées (*apta inter se et convenientia* (144).

S'assurer une vie convenable suppose au préalable le respect de quelques valeurs aussi élémentaires que contraignantes et nécessaires parce que propres à la nature humaine. Ces valeurs sont la *verecundia* (93), cette pudeur tout en retenue dont le nom évoque l'appréhension et la crainte (*vereor*) (130), la tempérance, la pondération, la maîtrise qui apaise les troubles de l'âme, enfin, la mesure en toutes choses (93). Telles sont les parures de l'existence (*ornatus vitae*); telles sont également les qualités constitutives de l'humanité de cette unique créature (*unum hoc animal* : 14) qui est sensible à l'ordre (*ordo*), à ce qui convient (*decet*), à la juste mesure dans les faits et dans les paroles. Par sa nature autant que par sa raison (*natura, ratio*), l'*humanitas* (131) du citoyen implique la mise à l'écart de toute action désaccordée, de la moindre dissonance (*discrepet* : 145) qui blesse les convenances. Dans les conduites de la vie de tous les jours, il faut donc être attentif à ne pas rompre l'équilibre mesuré des ordonnances. Une petite faute trouble ici l'*humanitas* civile, comme une dissonance, même infime, heurte l'oreille du musicien sensible au jeu de la lyre (146), à sa beauté.

Ce qu'il y a de beau et de spécifiquement humain dans la forme du corps, c'est la nature elle-même (*nature ipsa* : 126) qui le révèle. Aussi, pour mieux accuser cette beauté visible faite d'apparence

(*species honesta*), la nature occulte les parties du corps (*partes autem corporis* : 126; 127) destinées, précisément, aux nécessités naturelles.

La pudeur (*verecundia* : (127) des humains s'inspire de ce précieux enseignement en éloignant des regards ce que la nature a choisi de ne pas mettre en évidence. Ainsi, la pudeur apprête les formes hideuses du corps en dissimulant la laideur qui provient des contraintes liées aux fonctions naturelles. Si on ne nomme pas les parties cachées du corps, il n'est cependant pas honteux (*non turpe* : (127) d'en faire usage. Mais ces fonctions naturelles indispensables doivent prendre place à l'abri des regards, en secret (132) (*occulte*). Il ne faut pas plus en parler, car il est obscène de dire (*id dicere obscenum est*) ce qui doit demeurer imprononçable. Nul ne s'adonnera donc à découvert, en public, à ces tâches imposées par la nature, à ces nécessités qui marquent les limites du visible, de l'audible à ne pas outrepasser, au péril des convenances.

De la pudeur, dont la nature assure l'initiation et le magistère (129), dérive une double définition de la beauté : *venustas* (130) et *dignitas*, la grâce et la dignité; le premier terme s'accorde au féminin, le second est le propre du masculin. Cicéron insiste ici sur l'importance de son intégrité physique pour l'homme libre. Tout ce qui porte atteinte à sa forme virile, en l'affublant d'un trait indigne de lui, menace son identité; le moindre geste et mouvement déplacés, qui surviennent si vite à la palestra, peuvent être déplaisants (*odiosus*) et le rendre comparable à un comédien (*histrion*). Sans une attention vigilante à son corps, aux règles communes de l'habillement, à la dignité de sa forme (*formae autem dignitas*), l'honnête homme s'égare hors des sentiers bien tempérés du juste milieu. Sa négligence le transforme alors en un rustre, grossier et sordide, dénué de tout savoir-vivre (*agrestem et inhumanam neglegentiam* : (130).

La pudeur a une fonction cosmétique (133): elle met de l'ordre et de la beauté en adaptant les formes du corps aux convenances établies. Ce corps doit s'ajuster aux conduites et aux images

civiques, admises comme belles et bonnes par tous. Pour se trouver beau, viril et digne, pour correspondre à la figure humanisée de l'homme libre, pour être reconnu, identifié comme tel par ses pairs, le citoyen doit se conformer aux vertus communes en revêtant les "*parures de l'existence*" (134).

Trop petit, trop grand et sans âge

C'est à leur corps aux formes distinctes qu'on reconnaît les statues des dieux (135). Priape, à l'effigie bavarde, ne cesse de le rappeler en déclamant : "*Nous avons chacun des formes de corps particulières*" (136) Dans cette priapée, le dieu érigé se mesure aux puissances du panthéon en arborant son insigne viril, hors pair. Mais *divus minor* Priape est également petit, de très petite taille (137). Il ressemble à ce Tychon, petit parmi les petits dieux et divinités du peuple.

Plus tard, lorsqu'un Père de l'Eglise veut ternir les mystères du grand Dionysos, il l'associe à Priape, "*cette espèce d'animal à l'énorme partie tendue*"¹³⁸. Instantanément, Théodoret de Cyr rappelle aussi la paternité de Dionysos pour redire encore combien son fils divin est aberrant : "*Tout petit, on lui a donné un énorme membre en érection*".

Mieux vaut en effet ne pas être petit. Dieu ou mortel, cette taille est propice à l'imperfection. Aristote explique ainsi la petite taille (139) en l'attribuant à des géniteurs imparfaits parce que trop jeunes. Cela, non seulement chez les humains mais aussi chez tous les êtres vivants. On sait, dit-il encore, que dans les cités où la coutume veut que les unions aient lieu entre très jeunes gens, le sperme immature cause la naissance d'individus faibles, aux corps petits. Quant aux femmes qui accouchent trop jeunes, leur corps vieillit prématurément, ce qui est également le cas pour les hommes libidineux qui se sont adonnés avec excès aux plaisirs de l'amour (140).

Si, en toutes choses, être beau suppose que l'on ne soit ni trop petit ni trop grand (141), Aristote

reconnaît cependant que les beaux hommes sont de haute taille (142). Il évoque même à ce propos ces régions lointaines d'Ethiopie où, dit-on, les magistratures se répartissent suivant la taille ou la beauté des hommes. Mais nous sommes ici au pays enchanté du sublime Memnon (143), et Aristote sait qu'ils forment une minorité, les hommes qui sont beaux et grands.

Sans habiter le pays des nains qui ont, comme lui, à la fois un petit corps et un grand sexe", Priape a cependant en commun avec le nain un aspect d'enfance (145). Son image (*eidolon*) (146) n'est-elle pas semblable à celle d'un petit enfant au sexe trop grand pour son âge? Mais qu'il s'agisse ici du nourrisson ithyphallique d'Aphrodite n'a cependant pas empêché les Anciens de voir Priape, à l'occasion, en petit vieux, chauve et hyper sexué. Soulignant cette proximité entre l'enfance et la vieillesse, le terme qui désigne Priape dès sa naissance, *amorphos*, se retrouve pour exprimer la laideur du grand âge, évoquant ainsi la fragile constitution de ces créatures qui, de la naissance à la mort, doivent modeler leur corps pour lui donner une figure humaine. A peine né, le petit enfant est si imparfait (147), si indigent, si nu, si laid, si souillé. Passé le moment de la jeunesse qui s'éloigne comme un songe, c'est bientôt l'informe (*amorphos*) (148) vieillesse qui décompose l'existence.

A chaque étape de la vie correspond un apprentissage adapté à l'âge et à la situation sociale de l'individu. Dès lors qu'il s'agit de s'initier à la musique, il n'est pas difficile de déterminer ce qui convient ou ce qui ne convient pas (149) aux divers âges de la jeunesse. Seuls ceux qui intègrent à leurs conduites les leçons successives de leur éducation peuvent, le jour venu, devenir responsables et gardiens de la cité. Conservant la mémoire des harmonies acquises, entièrement formés, ils auront surmonté toutes les épreuves de l'enfance, de la jeunesse et de l'âge viril (150).

Brouiller les âges de la vie, confondre les divers moments du développement et de l'éducation ne convient pas aux membres du genre humain : les petits enfants se distinguent parfaitement de

la virilité des hommes faits. S'il convient donc au bambin de jouer en bredouillant plutôt que de s'exprimer avec distinction, un homme mûr qui bégaie ou qui joue est ridicule, son défaut de virilité n'est pas digne d'un homme libre (151).

D'un côté donc, la liberté virile due à l'apprentissage de la maîtrise en toutes choses, la tempérance, la distinction urbaine du citoyen cultivé, la souplesse de l'homme enjoué qui s'accorde aussi bien aux divers âges de la vie qu'aux situations multiples de l'existence en société; de l'autre, l'asservissement du bouffon, la rigidité du rustre insensible, le manque de dignité de l'homme frappé d'un défaut de virilité. Celui-ci, confondant les rôles et les âges de la vie, est comme cette marionnette enivrée que Platon (152) met en scène pour décrire les effets de la boisson. L'homme ivre, qui perd toute maîtrise de soi, redevient comme le petit enfant. Cet état, plus vil que tout autre, évoque encore la situation du vieillard, deux fois enfant. Voilà peut-être pourquoi, alors que l'on respecte leur expérience, Plutarque dit qu'on se moque (153) des vieillards, de leurs cheveux blancs, de leurs rides. Comme on rit de tout décalage entre une apparence physique ingrate et la haute stature que confère une situation sociale vénérable. Ainsi, ce juge dont la très petite taille déclenche des rires, non sans quelque inconvenance aux yeux de l'assemblée (154).

Peut-être voit-on mieux à présent comment la petite figure de Priape, enfant ithyphallique né de l'ivresse et du plaisir, cumule les défauts du premier âge et ceux de la vieillesse. Si ce gardien mal né est censé protéger les jardinets, voire quelques ports de pêche, tout en faisant figure d'exclu de la cité de Lampsaque, ou, tout au moins, de dieu mineur, la situation "politique" de Priape évoque à la fois celle des enfants et des plus vieux : les premiers, citoyens en cours de formation, sont encore imparfaits (155), alors que les Anciens sont devenus émérites. En raison donc de leurs âges respectifs, ni l'enfant ni le vieillard libéré de ses fonctions ne sont, purement

et simplement, au sens strict du terme, "citoyens".

Enfant au sexe érigé ou vieillard obscène, Priape est laid comme ceux qui jamais ne connaissent la honte. Lorsque Aristote traite de situations où la honte fait rougir (156), il insiste sur ce que ce phénomène corporel peut avoir de pudique pour les adolescents. Mais aussitôt il précise que le vieillard, toujours prêt à rougir de honte, ne doit pas être loué pour autant : il n'a plus l'âge de commettre des actions qui font rougir la peau.

Priape est souvent décrit comme le rouge gardien de son jardin, ou comme une figure au sexe vermillon (157). C'est là, peut-être, une autre manière commune d'évoquer la couleur de la honte et cette pudeur que Priape a pour mission d'offusquer, afin de mieux en rappeler l'urgence.

Par l'excès qui le caractérise, le sexe toujours érigé dont Priape fait le récit est sans âge, sans objet : il ne connaît ni jouissance, ni descendance; et, sans fonction, il protège mal les maigres cultures, les quelques ports de pêche qui lui sont confiés. Toujours à contretemps, Priape ne connaît pas mieux le temps nécessaire aux jeux de la séduction érotique, ce temps si précieux qui permet de découvrir ce que l'on a, au préalable, voilé avec pudeur. Lorsqu'il fait la cour à la belle Lotis ou tente de séduire Vesta, il se retrouve le sexe en l'air, ridicule comme un âne. Tous se rient de lui (158).

Là où le mode musical dorien explore une virilité (159) sans excès, instruisant les jeunes à une esthétique des vertus viriles faites de maîtrise, de

constance mesurée, Priape est sans pouvoir, tout entier soumis à une partie de son corps, à son pénis. Cet organe, en principe celui qui identifie l'homme, dans sa virilité, est précisément ce qui rend Priape *turpis* (160), laid et honteux comme ce qui n'est pas viril.

Dans le sens où il n'est pas maître de son corps, Priape a en commun avec l'enfant, le vieillard et le bouffon une forme d'impuissance. Dans les récits et les analyses des Anciens, ces figures témoignent, de façon sans doute différente, de l'impossibilité de maîtriser l'enchaînement des nécessités naturelles. Or, n'est-ce pas précisément cette maîtrise qu'exalte aussi la culture politique de l'homme libre quand il s'efforce d'assujettir les puissances de son corps et de son esprit à la rigueur des modes du juste milieu ?

Dans ses douleurs comme dans ses plaisirs, pris de rires soudains ou lorsqu'il se trouve confronté à ses peurs, le citoyen doit dominer cette part de soi qui lui échappe, bien qu'elle anime souvent les traits de son visage, ou mobilise les attitudes de son corps, si visibles aux regards de tous. Il lui faut donc, sans répit, modeler toutes les formes de l'excès, les représenter dans l'espace commun, à distance, pour mieux s'en défaire.

Priape correspond peut-être à l'une de ces figures de l'excès, incarnant les conduites déconseillées aux citoyens. Voilà pourquoi, mauvais gardien de son jardin, Priape l'épouvantail n'effraie même pas vraiment les oiseaux (161).

Maurice Olender

M
a
u
r
i
c
e

* Maître de Conférences à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales où il assure son séminaire sur *Les savoirs religieux et la genèse des sciences humaines*, Maurice Olender dirige aux éditions du Seuil la revue *Le Genre humain* et la collection *La librairie du XXe siècle*.

Son dernier livre :

Les Langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel
Gallimard - Le Seuil, Paris, 1989.

Notes

- 1 Dans un commentaire à Grégoire de Nazianze, de Nonnos le Syrien, *Patrologie grecque*, (éd. Migne), 36, 2 (1885), col. 1053.
- 2 Galien (éd. Kühn), XIX, p. 426.
- 3 Scholies à Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, v. 932; Stéphane de Byzance, *Ethnika*, s.v. *Abarnos*; Scholies de Nonnos le Syrien à Grégoire de Nazianze, *op. cit.*
- 4 Scholies à Lucien, *Dialogues des dieux*, 52,5, p.212, 6 (éd. H. Rabe).
- 5 Strabon, XIII, 1, 12. Voir aussi Diodore de Sicile, IV, 6, 4.
- 6 Cf. Athénée, XI, 473 ss., CA.F. (éd. Th. Kock), II, p. 472.
- 7 Diodore de Sicile, IV, 6, 4.
- 8 *Anthologie palatine*, VI, 33 (Msecius).
- 9 *Id.*, X, 1 (Léonidas de Tarente).
- 10 *Anthologie de Planude*, 242 (Erykios).
- 11 *Anthologie de Planude*, 242.
- 12 Lucien, *Dialogues des dieux*, 3, 23.
- 13 *Anthologie de Planude*, 243 et 86. Pour la statuette de Priape, taillée comme une massue, "tout d'un bloc", voir Maurice Olender, "Priape le mal taillé *Le temps de la réflexion*, 7, 1986, p. 378-379.
- 14 *Anthologie de Planude*, 242 (hoplon).
- 15 *Ibid*, 260. Sur la beauté comme caractéristique du corps divin, J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, p. 7-39, et, en particulier, p.19-20, p.23-25, p.32-35.
- 16 Cette formule qui exprime l'inconvenance dans *l'Anthologie de Planude*, 237, correspond à *l'aischros* cité ci-dessus. Si l'on accepte de faire le détour par Hésychius, où l'on lit : *amerphes*, *aischron*, on retrouve le vocabulaire de *l'amorphia* décrivant la naissance de Priape.
- 17 *Corpus priapeorum*, 53.
- 18 *Ibid*, 63, 11(ultimum numen).
- 19 Strabon, XIII, 1, 12.
- 20 Partant de Théocrite et de Léonidas de Tarente, et passant par d'autres priapées consignées dans *l'Anthologie grecque*, le genre de la priapée aboutit au *Corpus Priapeorum (C.P.)*. Il s'agit d'un ensemble d'environ 80 poèmes latins que l'on situe à la fin du I^{er} siècle après J.-C. — et où certains ont voulu reconnaître des priapées de Tibulle, Virgile, Martial et d'autres.
- 21 C'est Nicole Loraux qui m'a incité à cette sortie hors des limites du corpus priapique. Je la remercie de m'avoir indiqué plus d'une piste que j'ai suivie en compagnie du vocabulaire et des comportements de la laideur politique".
- 22 Eschyle, *Euménides*, 410, et 412 pour la suite de cette phrase.
- 23 Euripide, *Hécube*, 240.
- 24 A ce propos, lire A. Paradiso, "Inscrire la différence : intégrité physique et modifications politiques du corps humain à Sparte", à paraître dans N. Loraux et Y. Thomas (éd.), *Le Corps du citoyen*, Paris, E.H.E.S.S.
- 25 Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16, ainsi que pour la suite. Cf. M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité*, Paris, Liège, 1938, p. 37 ss., dont je reprends, en la modifiant à peine, la traduction. Une critique acerbe de la lecture de M. Delcourt dans P. Roussel, "L'exposition des enfants à Sparte", *Revue des études anciennes*, 45, 1943, p. 5-17.
- 26 Platon, *République*, V, 460 c.
- 27 Ici la *crux* où M. Delcourt, qui suit Julius Obsequens lisant, au I^{er} siècle, Tite-Live, propose *delatus* ;il s'agit donc de la loi "exposée" comme le serait un enfant difforme.
- 28 Cicéron, *Lois*, III, 19. Je suis la traduction de M. Delcourt en la modifiant légèrement. Pour quelques aspects du vocabulaire de la sédition dans la tradition grecque, en compagnie de Thucydide, historien de la sédition comme mode de renversement des valeurs, N. Loraux, "Thucydide et la sédition dans les mots", *Quaderni di storia*, 23, 1986, p. 95-134.
- 29 Pour l'équivalence sémantique entre *morphe* et *forma* et à propos de *informis* et *deformis*, cf. P. Monteil, *Beau et laid en latin. Etude de vocabulaire*, Paris, 1964, p. 26 ss., et p. 60 ss.
- 30 Aristote, *Politique*, V, 10, 15, 1311 a 33 ss., ainsi que pour la suite. Voir aussi à ce même propos *ibid*, V, 3, 1, 1302 b 6 ss.

- 31 Platon, *Lois*, 647 a 6.
- 32 Xénophon, *Cyropédie*, VII, 5, 86, nous apprend que les jeunes gens éduqués à la cour de Cyrus ne doivent ni voir, ni entendre quoi que ce soit d'indécent.
- 33 Aristote, *Politique*, VII, 17, 8 ss., 1336 b 4 ss.
- 34 Platon, *Lois*, I, 647 a 8.
- 35 Pour les pédonomes, ces inspecteurs de l'éducation qui surveillent les comportements des jeunes : Aristote, *Politique*, VI, 8, 22, 1322 b 40; *ibid.*, VII, 17, 4 ss., 1336 a 5 ss.; Xénophon, *République des Lacédémoniens*, II, 10.
- 36 Aristote, *Politique*, VI, 8, 22, 1322 b 40.
- 37 Aristote, *Politique*, VII, 12, 5, 1331 a 42 - b 1.
- 38 Aristote, *Rhétorique*, II, 6, 1385 a 8-9.
- 39 Aristote, *Rhétorique*, II, 6, 1384 b 23-24.
- 40 L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 181-182; N. Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989, p. 239-242.
- 41 Aristote, *Rhétorique*, II, 6, 1384 a 34.
- 42 Aristote, *Rhétorique*, II, 6, 1383 b 10-15.
- 43 *Lois*, I, 647 a 8 ss.
- 44 Sur les façons de distinguer et de confondre la honte et la pudeur, dans ce passage de Platon et, différemment, chez Aristote, R. A. Gauthier et J.Y. Jolif, Aristote, *Ethique à Nicomaque* (commentaire), Louvain, Paris, 1970, p. 322-323.
- 45 Aristote, *Politique*, I, II, 12 ss., 1253 a 19 ss.
- 46 *Ibid.*, 1253 a 29-37.
- 47 Platon, *Protagoras*, 320 c - 323 a. A propos de ce mythe, souvent commenté, quelques références seulement qui renvoient à d'autres textes également : L. Gernet *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 180-182 (j'emprunte ici la formule du "binôme" que l'auteur applique à "pudeur" et "justice").
- 48 Pour la relation *entre aidos et philos*, E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. H, Paris, 1969, p. 341.
- 49 Platon, *Protagoras*, 322 d - 323 a.
- 50 Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVIII, 3.
- 51 N. Loraux, "Problèmes grecs de la démocratie moderne", *Critique*, 355, décembre 1976, p. 1280.
- 52 *Illiade*, II, 214.
- 53 Aristote, *Constitution d'Athènes*, XXVIII, 3. *Hormè* est aussi le terme qui exprime, dans une scholie à Lucien, un excès pathologique dans la tension phallique, cf supra, n. 4.
- 54 Verbe composé *de krazo*. Ce dernier évoque le cri rauque du corbeau, la grenouille ou le crapaud qui coassent et tant d'autres criaillements animaux, tous, par définition, exclus de ce qui est parole sensée, logos. Cf. *infra*, n. 71 (Midias).
- 55 *Illiade*, II, 212 ss.
- 56 *Nicias*, 7, 6, 527 e.
- 57 *Ibid.*, 2, 2-3, 524 c.
- 58 Aristote, *Constitution d'Athènes*, XVIII, 2-3.
- 59 Plutarque, *Nicias*, 8, 5, 528 b-c.
- 60 Aristophane, *Guêpes*, 1036 (téras).
- 61 Plutarque, *Nicias*, 8, 6, 528 c.
- 62 *Contre Ti.marque*, I, 25-28.
- 63 Plutarque, *Périclès*, 3, 1-4, 153 c-d.
- 64 *Ibid.*, 5, 1, 154 c. Plus précisément, l'ordonnance du visage, ce qui constitue la face humaine en un système bien agencé.
- 65 Plutarque, *Alcibiade*, 1, 4, 192 a ss.
- 66 *Ibid.*, 16, 3, 199 a. Plutarque emprunte ce vers aux Gardiens, une œuvre d'Ion de Chios, également cité par Aristophane, *Grenouilles*, 1425.
- 67 Aristote, *Politique*, V, 2, 4, 1302 a 35 ss.
- 68 *Ibid.*, V, 8, 12, 1308 b 12.
- 69 *Ibid.*, 1309 b 28. Pour l'exemple d'un "pied, fût-il particulièrement beau, qui dépasserait la juste proportion", *ibid.*, III, 13, 21, 1284 a 9-10.

- 70 Démosthène, *Seconde Olynthienne*, II, 18-21.
- 71 Démosthène, *Contre Midias*, 195-201, pour ce paragraphe.
- 72 Pour ce terme, voir plus loin n. 75.
- 73 Xénophon, *République des Lacédémoniens*, (éd. L. Dindorf), III, 4-5.
- 74 Xénophon constitue un "genre mâle", ce qui est assez rare. Observons que les jeunes hommes l'emportent sur les femmes, et sur leur propre terrain, tant il est vrai que la *phusis* des femmes les oblige à être sou-mises à la réserve. Cela, à condition que N. Loraux ait raison d'envisager les relations entre la gent féminine et "la race des mâles" en termes de rivalité. A ce propos, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, (1981), 1990, p. 114.
- 75 Théophraste, *Caractères*, X I.
- 76 Théophraste, *Caractères*, IV.
- 77 C'est par l'emploi du verbe erugein que Théophraste évoque à la fois le mugissement animal, le hoquet, le rot, le vomissement ou tout autre bruit ronflant.
- 78 Pour ce paragraphe, voir *Caractères*, IV.
- 79 Pour les valeurs de ce terme et de ses associés, P. Chantraine, *Etudes sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, p.34-40.
- 80 Sur ce point, je suis la lecture de Cl. Ramnoux, "*Six définitions de la beauté*", *Mélanges offerts à M. Dufrenne*, Paris, 1975, p. 150-151.
- 81 Platon, *Hippias Majeur*, 290 c-e ss.
- 82 *Timée*, 87 e.
- 83 Chez Aristote, dans *Les Parties des animaux*, (640 b 34-641 a 3), *la morphè* implique l'adéquation à une fonction prévue : une main de bronze n'est ainsi bonne à rien, pas plus qu'une "flûte° en pierre ne peut convenir à l'aulète.
- 84 Platon, *Hippias Majeur*, 290-296.
- 85 Par exemple, *ibid.*, 291 b.
- 86 *Ibid.*, 290 c.
- 87 Ainsi, *ibid.*, 293 e.
- 88 *Ibid.*, 290 c. Pour Priape qui dit ainsi sa propre laideur inconvenante, cf. *supra* n. 16.
- 89 Aristote, *Poétique*, 1449 a 33.
- 90 Platon, *République*, III, 388 e.
- 91 Platon, *Lois*, VI, 751.
- 92 Platon, *République*, III, 395 b-c.
- 93 Aristote, *Politique*, VII, 15, 7, 1336 b 5-6.
- 94 Aristote, *Rhétorique*, 1384 b 20-21.
- 95 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128 b 5-6.
- 96 Platon, *Cratyle*, 422 e - 423 a-b.
- 97 Platon, *Lois*, VII, 816 a 5-6.
- 98 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128 a 11-13.
- 99 Sur la "psychopathologie des médecins", voir la thèse de J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, (1981), 1989, chap. I, p. 31-138.
- 100 Caelius Aurelianus, *Maladies chroniques*, V, VII, 80 (éd. Drabkin, p. 958).
- 101 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128 b 10 ss.
- 102 Cicéron, *Devoirs*, I, 126, qui met "la nature elle-même" au principe de *la verecundia*, voir plus loin.
- 103 Tous termes que Platon associe également en traitant de la danse, du chant, de la comédie, en précisant aussi la distance qu'il faut maintenir à l'égard de ces mêmes réalités : *Lois*, VII, 816 d.
- 104 Platon, *République*, III, 395 c - 396 a.
- 105 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128 a 26.
- 106 Aristote, *Politique*, VII, 16, 12, 1335 b 6 ss.
- 107 *Ibid.*, VIII, 7, 5, 1342 b 33-34.
- 108 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, VI, 1106 b 33 - 110,7 a 3.
- 109 *Ibid.*, II, VII, 1108 a 31-b1.
- 110 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128.

- 111 Voir plus haut n. 34.
- 112 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128 a 31-32.
- 113 *Anaideia* est cette impudence honteuse, sans crainte, faite d'audace et qui se moque du jugement d'autrui.
- 114 Platon, *République*, III, 414 a.
- 115 Pour la laideur des danses frivoles auxquelles *l'emmeleia* s'oppose, cf. J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989, 185-186.
- 116 Platon, *Lois*, I, 635 c-d.
- 117 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, VIII, 1128 a 34.
- 118 Platon, *République*, III, 388 e.
- 119 *Lois*, VIII, 840, et VII, 876 pour la suite.
- 120 Platon, *République*, III, 395 c et suivantes.
- 121 Platon, *Lois*, VIII, 840 e 4.
- 122 Cicéron, *De oratore*, II, LXXI, 291; *De officiis*, I, XXVII, 94. Voir plus loin pour les contextes de ces deux passages.
- 123 *De oratore*, II, LIV, 217; *De officiis*, XXVII, 93.
- 124 *De oratore*, II, LIII, 216. Dans la suite, j'indiquerai dans le texte, entre parenthèses, les références à ce livre II en précisant uniquement la numérotation des paragraphes suivant l'édition de M. Testard, Paris, 1927. La section consacrée à la plaisanterie commence en LIII, 216 et s'achève en LXXI, 291.
- 125 Cicéron, *De officiis*, I, XXIX, 103, et 104 pour ce qui suit.
- 126 Cicéron, *De officiis*, I, XXXVII, 133.
- 127 Cicéron, *De officiis*, I, XXVII, 94. Dans la suite, je signale entre parenthèses la numérotation des paragraphes de ce livre I en suivant l'édition de M. Testard, Paris, 1927.
- 128 Cette partie du *De officiis*, I, commence en XXVII, 93, et se termine en XLII, 151.
- 129 (...) *id quod dici latine decorum potest, graece enim prepon dicitur decorum* (93). *Decens, decus, decorus* sont en famille avec la formule verbale *decet*.
- 130 C'est moi qui souligne ici le rapprochement entre *verecundia* et *vereor* — et non Cicéron.
- 131 Sur cette notion, J. Hellegouarc'h, *Le Vocabulaire latin et relations des partis politiques sous la République*, Paris, 1972, pp 267-273. Récemment, P. Veyne, "*Humanitas. Les Romains et les autres*", in *L'homme romain* (Dir. A. Giardina), Paris, 1992, pp 421-455.
- 132 Pour les plaisirs amoureux auxquels il ne faut pas se livrer en public, voir, entre autres, Platon, *Lois*, VIII, 841 a-b; Aristote, *Rhétorique*, II, 1383 b 21.
- 133 Aristote, *Politique*, VI, 8, 22, 1322 b 40, écrit *eukosmia* (cf. supra n.36). Pour ce même terme, associé à *aidos*, Xénophon, *Cyropédie*, 8, 133.
- 134 Cicéron, *De officiis*, I, XXVII, 93.
- 135 Aristote, *Politique*, I, V, 10, 1254 b 35.
- 136 C. P., 36, 1. Cf. "*Le mal taillé*", n. 13.
- 137 *Anthologie palatine*, X, respectivement 8 et 9.
- 138 Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, III, 84, 7-8 (éd. P. Canivet, Paris, 1958).
- 139 Aristote, *Politique*, VII, 16, 6 1335 a 12 ss.
- 140 Aristote, *Histoire des animaux*, VII, 1, 582 a 16 ss.
- 141 Aristote, *Poétique*, 1450 b 37 ss.
- 142 Aristote, *Politique*, IV, 4, 1290 b 6-7.
- 143 *Odyssée*, XI, 522.
- 144 Aristote, *Histoire des animaux*, VI, 24, 577 b 28.
- 145 Aristote, *Parties des animaux*, IV, X, 686 b 11.
- 146 J. Declerck, "*Fine Unedited Greek Scholia of Ps.-Nonnos*", in *L'Antiquité classique*, 45 (1), 1976, p. 186.
- 147 Plutarque, *De l'amour de la progéniture*, 3, 496 B.
- 148 Théognis, I, 1021.
- 149 Aristote, *Politique*, VIII, 6, 3, 1340 b 33. Voir encore *ibid.*, VIII, 7, 14-15, 1342 b 27 ss.
- 150 Platon, *République*, III, 413 e.
- 151 Platon, *Gorgias*, 485.

- 152 *Lois*, I, 645 et suivantes.
- 153 Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 10, 789 D.
- 154 Cicéron, *De oratore*, II, 245.
- 155 Aristote, *Politique*, III, 1, 5, 1275 a 17.
- 156 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, IX, 1128 b 13 ss. Cf. supra n.101.
- 157 Priape est le *ruber custos* de Tibulle, *Elégies*, I, 1, 17. Voir encore : Ovide, *Fastes*, VI, 319; Horace, *Satires*, I, 8, 5. et, dans le *Corpus priapeorum* : 1, 5 ; 26, 9-72, 2; 83, S. Pour le minium, cet oxyde de plomb rouge dont on barbouille le dieu Priape, cf. R. Halleux, *Le Problème des métaux dans la sciences antique*, Paris, 1947, p. 26 et n. 34. C'est également un "morceau de cuir rouge" qui fait rire dans les *Nuées* d'Aristophane (538-539).
- 158 Ovide, *Fastes*, I, 391-440; VI, 319-348.
- 159 Aristote, *Politique*, VIII, 7, 12, 1342 b 13-14.
- 160 Ainsi lorsque Cicéron signifie par *turpis* l'absence du courage viril, le manque de dignité et le défaut de convenance (*indecorum*): *De officiis*, 94.
- 161 Horace, *Satires*, I, 8, 6-7.

L'auto-analyse créatrice

Ouverture

L'univers a une fois commencé. Plus tard, la vie a commencé. La pensée est venue ensuite. Elle n'arrête pas de recommencer tous ces commencements. L'inconscient a depuis longtemps commencé. Et la psychanalyse a elle aussi déjà commencé, mais depuis moins longtemps.

Le philosophe, disait Fink, un disciple de Husserl, est "un perpétuel commençant". On pourrait le dire aussi du psychanalyste. L'inconscient commence en chacun de nous avec le traumatisme de la naissance et avec le refoulement originaire qui l'accompagne. La psychanalyse a commencé quand Freud a rêvé qu'en se concevant lui-même, il concevait la psychanalyse. Se mettre soi-même au monde en accouchant l'autre : telle serait la tâche sans fin du psychanalyste. L'auto-analyse n'est pas que le faire-part de naissance de la psychanalyse. Elle est ce qui l'entretient vivante en chacun, ce qui permet de continuer à la recommencer, de recommencer à la continuer.

Freud a 40 ans. Tout ce qu'il a appris en neurologie ne lui sert pas à grand-chose pour soigner ses malades névrotiques. Il est marié, mais ça ne lui sert pas à grand chose pour vivre, car c'est Fliess qu'il aime d'une passion chaste qui les fait délirer ensemble sur la sexualité de la muqueuse nasale et sur les chiffres des périodes. Freud s'est intéressé à la contraception, mais ça ne lui a pas servi à grand-chose : il attend son sixième et dernier enfant. Ou plutôt, il n'en attendait plus. Martha lui a joué un mauvais tour en concevant celle qui sera leur après-dernière fille. A moins qu'il n'en soit lui-même l'auteur et le coupable. Aussi rêve-t-il qu'il met enceintes ses patientes hystériques qui ne demandaient inconsciemment que cela. Il rêve crûment de leurs chairs intimes mouillées par "une rigole de foutre à la manque", pour emprunter à Beckett l'expression par laquelle, cinquante ans plus tard, le chef de gare, à la fin du roman, décrit l'apparence physique de Watt.

Depuis qu'il les laisse parler librement, les yeux

fermés, sans plus toucher leur front ou leurs zones algogènes, ses patients rêvent de plus en plus, et Freud a décidé de rêver avec eux pour surprendre, en écho aux leurs, ses propres désirs. Il fait de Fliess le témoin de ce travail psychique.

Auto-analyse systématique, intensive, nécessaire pour découvrir, nouveau Moïse, les tables de la loi de l'inconscient, pour mettre au jour, tel Schliemann à Troie ou Winckelman à Pompéi, les strates archéologiques de la subjectivité, pour soigner l'angoisse de se découvrir incestueux, parricide et aveugle en pensée, là où (Oedipe le fait en acte.

Auto-analyse dont les limites nous apparaissent importantes aujourd'hui : sans analyse du transfert sur Fliess; sans analyse du noyau paranoïde / schizoïde, qui se vengera par deux cancers, celui à la mâchoire, celui des dissensions au sein du mouvement psychanalytique naissant; sans analyse du surinvestissement narcissique défensif à l'œuvre; sans convocation de l'imaginaire de la mère mauvaise.

Un problème théorique, une question à propos d'un cas se posent-ils ? Freud fait un rêve, le transcrit au réveil, le découpe en sémantèmes, associe la plume à la main sur chacun d'eux, dégage un emboîtement d'interprétations, renonce à tout savoir et s'arrête respectueux de l'inconnu. Des souvenirs reviennent, des oublis interviennent, des fantasmes s'emmêlent aux événements, des nappes d'émotion enveloppent le tout. Freud va consulter sa mère pour rectifier ses erreurs d'enfant sur les adultes, ses erreurs d'adulte sur son enfance.

Il rêve à trois niveaux. Il rêve qu'il s'en met plein la vue et plein la panse. Il rêve qu'il compisse ses détracteurs, qu'il glisse dans la boue, qu'il se vide de sa merde. Il rêve qu'il surprend les ébats des adultes au lit, mais il écarte de se représenter la castration dont ceux-ci l'ont vraisemblablement menacé; il ne peut encore ni rêver la chose, ni penser le mot.

Trois types de malades travaillent successivement son élaboration préconsciente. En 1895 et 1896, il

est mû par des identifications aux hystériques, au refoulement de leur génitalité, à leur demande d'amour toujours insatisfaite. En 1897 et 1898, il mime l'obsessionnel avec l'horreur à l'idée de jouir de son érotique anale et de sa haine mortelle.

En 1899 et 1900, il comprend ce qu'est la paranoïa, méconnue dans le transfert et le contre-transfert homosexuel et qui explose entre Fliess et lui au prix de leur rupture.

Toute sa vie, Freud alterne des épisodes d'auto-analyse occasionnelle avec la psychanalyse de ses patients, de ses élèves – Ferenczi, son fils spirituel; Anna, sa fille charnelle, dont il rêve en vain le mariage – avec une inter-auto-analyse souvent rude entre collègues jusqu'à ce qu'il y mette le holà. Tantôt sauvage, tantôt incestueuse, tantôt ludique, l'auto-analyse a joué et, je pense, joue toujours un rôle essentiel dans la conservation et la transmission de la psychanalyse.

Premier entretien

Vu aujourd'hui un nouveau client potentiel, un long jeune homme sec de corps et sans doute de cœur. Il refuse le fauteuil que je lui désigne et s'installe sur la chaise la plus éloignée de mon bureau. Il a hésité un moment en se demandant s'il allait s'asseoir en face de moi ou me tourner le dos.

Moi – Pour quelles raisons venez-vous consulter ? Il me tend une lettre.

Lui – C'est écrit là-dedans.

La lettre provient d'un médecin qui m'adresse à l'occasion des patients.

Moi – Le Dr Emerson est votre médecin habituel ?

Lui – Non, c'est un ancien condisciple, il ne me soigne pas, il me parle.

Moi – Parler peut être une façon de soigner.

Lui – Je n'y crois pas. Parler fait plus de mal qu'autre chose.

Moi – Même avec le docteur Emerson ?

Lui – C'est la seule personne qui me fasse du bien quand je l'écoute.

Moi – Vous avez besoin de la compagnie d'un frère ciné.

Lui – Bien vu, mais mal dit. J'en ai un. Il m'a beaucoup aidé. Quand j'avais mes accès d'angoisse, la seule chose qui m'apaisait c'était qu'il s'allonge contre mon dos dans mon lit. A part cela, je le détestais. Il manque de culture.

Moi – Et maintenant ?

Lui – Il est marié. Il a repris l'officine de notre père, mort récemment. Il ne pense plus qu'à son travail.

Moi – Et vous ?

Lui – Je ne pense qu'à ne pas travailler. Je déteste ma mère qui voudrait m'obliger à gagner ma vie dans un bureau.

Moi – A la place de votre frère, vous vous adressez à moi.

Lui – Je n'aime pas vos interprétations. C'est bien comme ça que ça s'appelle ?

Moi – J'espère que nous arriverons à nous comprendre.

Lui – Je ne vous demande pas de me comprendre; je vous demande de me guérir.

Moi – Vous êtes exigeant. Sans doute avez-vous eu à subir beaucoup d'exigences dans votre enfance. Mais je crains que vous n'appeliez cela une interprétation.

Lui – J'ignore si c'en est une. Mais ce que vous venez de dire est vrai.

Moi – Qui était la personne exigeante ?

Le corps qui se tenait bien droit sur la chaise et qui avait évité jusque-là de croiser mon regard me jette un coup d'œil affolé, se plie en deux, secoué par une quinte de toux.

Moi – Je suppose d'après votre réaction qu'il s'agissait de votre mère. Qu'elle était tout le temps sur votre dos. Qu'elle ne vous laissait pas respirer.

La toux s'aggrave et se transforme en accès de suffocation. Il faut que je parle à sa place, que je l'enveloppe d'un bain sonore calmant. Je lui décris sa mère telle que son comportement de fils ici et maintenant me la fait imaginer, abusive, dévouée, fière, dure, avec un idéal implacable de parfaite

éducatrice, il l'aime et il la hait ; ce mélange l'étouffe. Il retrouve progressivement sa respiration.
Lui – Votre histoire est à moitié fausse. Peu importe, elle m'a calmé.

Un temps, puis il ajoute : – Mon père le soir venait dans ma chambre me raconter des histoires. C'était mon calmant pour m'endormir.

Moi – Jamais votre mère ?

Lui – Elle a gardé sa mentalité d'infirmière. Evidemment, elle avait cessé d'exercer en se mariant. Elle s'est rattrapée en pratiquant son art sur ses trois hommes, moi, mon père, mon frère. Une infirmière ne raconte pas d'histoires. Elle troue la peau, elle arrache les pansements, elle est insensible aux douleurs, aux plaintes.

Un temps. Il plonge son regard dans mes yeux comme un poignard et il s'écrie : – Elle me plongeait ses canules à toute force dans le cul. *Moi* – Dans sa lettre, le Dr Emerson parle de vos furoncles sans préciser leur emplacement. *Lui* – Je vous vois venir. Eh bien, soyez content : un au cou, l'autre sur la raie.

Moi – Au moins, celui-ci ne se voit pas.

Lui – Je suis obligé de le montrer pour qu'on le soigne : c'est d'autant plus humiliant.

Moi – Humilier – être humilié, telle est votre question.

Un temps. Il réfléchit. Soudain me dévisage et me lance à brûle-pourpoint : – Vous ne portez pas de cravate. Ça fait négligé.

Moi – On peut être négligé sans être négligent.

Il marque le coup et se tait. Je relance : – Quel est votre métier ?

Lui – J'ai été un prof, raté. Je veux devenir un écrivain. Raté si possible.

Ma parole est allée plus vite que ma pensée –

Moi – Comptez sur moi.

Il éclate d'un rire énorme : – Topez-là ! Votre humour me décide. Je veux bien essayer de faire une psychanalyse avec vous. Si du moins vous me considérez comme un patient buvable ?

Moi – Vous avez aussi des problèmes avec l'alcool ?

Grimaces d'acquiescement. Vite, très vite, je lui ai dit oui. Je l'ai ressenti comme un frère de

souffrances et aussi comme mon frère en souffrance, délaissé, attendant que quelqu'un vienne. Donc j'ai dit oui.

Lui – Je ne sais pas pourquoi vous me dites oui, et je m'en fiche de le savoir. Mais je peux vous dire pourquoi je vous accepte. Vous avez le corps tordu à gauche. J'ai beaucoup souffert d'être gaucher. Les gauchers passent pour maléfiques dans la plupart des civilisations. Je prends toujours le parti des personnes maléfiques.

Vous vous demandez qui parle ici et de qui. Le psychanalyste dont j'emprunte l'identité se nomme W. R. Bion. Je viens d'inventer sa première entrevue avec Samuel Beckett qu'il traitera par la psychanalyse pendant deux ans en 1934 et 1935.

Misère psychique d'un romancier en herbe

Entre 1930 et 1933, Samuel Beckett, qui a alors de 24 à 27 ans, est au bord de la décompensation psychique. Il échoue dans sa tentative d'enseigner – comme assistant de littérature française – au Trinity College à Dublin, où il a fait ses études. Il se présente à ses cours habillé en clochard, il ne regarde pas son auditoire et il fuit, dès l'heure terminée, par horreur des contacts. Il fréquente les pubs et les prostituées, se bat, rentre ivre. Il tombe malade avec des symptômes physiques humiliants, tels que des furoncles au cou, à l'anus, ou inquiétants, tels que des insomnies et des maux respiratoires et cardiaques. Il démissionne de son poste, reste couché dans sa chambre plusieurs jours de suite, volets fermés, visage tourné vers le mur, refusant de parler, de s'alimenter. Sam touche le fond de l'angoisse quand il est saisi de suffocation et qu'il croit mourir.

Pour s'en sortir, deux tentatives – la création romanesque, l'entrée en psychanalyse – consécutives à la mort brutale et prématurée, en juin 1933, de son père, et à la mainmise accrue sur Samuel d'une mère inaffectueuse, abusive,

oscillant entre la rigidité morale et la tempête émotionnelle. Un ancien condisciple de Trinity Collège, le docteur A. Geoffrey Thompson devine que les maux de Sam concernent un processus psychosomatique. Au cours de conversations, de promenades, de parties d'échecs avec lui, il lui permet d'entrevoir l'existence d'un lien entre ses symptômes physiques et un fonctionnement psychique altéré. Beckett visite en cachette le service psychiatrique où son ami est nommé en Angleterre; il a des contacts avec certains malades mentaux qui lui apportent la stupéfaction de se découvrir sur la même longueur d'ondes qu'eux. Beckett trouve là enfin le renvoi en miroir de ce qu'il se sent être, miroir qui n'a pas fonctionné avec sa mère. Le premier roman de Beckett, écrit en anglais, *Murphy*, décrit cette expérience. *Murphy* préfère, aux relations amoureuses, se balancer nu dans un fauteuil-berceuse. Son esprit se dégage de son corps, se détache du monde sensible, s'enferme dans une "petite bulle d'incommunication" où il échappe au temps, aux changements. La pensée qui décolle de la réalité, la fluctuation des frontières du Moi psychique et du Moi corporel, les sentiments d'étrangeté, de non-intégration (c'est moi qui les nomme ainsi) : voilà ce que Beckett décrit dans sa correspondance à son meilleur ami Thomas Mc Greevy, voilà ce qui l'envahit quand sa mère lui rend visite.

Murphy décrit en lui-même une zone "noire" faite d'un "flux de formes qui allaient sans cesse s'agrégeant (...) sans amour ni haine, ni aucun principe de changement concevable. Ici, il n'était pas libre, mais un atome dans le noir de la liberté absolue" (p. 84). Monde qui m'apparaît s'apparenter à la condition du nourrisson ou de l'autiste, à sa dépendance envers les humeurs imprévisibles de l'entourage, à sa recherche et à sa perte des repères, à son sentiment d'une discontinuité d'être, à son oscillation entre la "génération et l'effondrement" (p. 84), un "projectile sans provenance ni destination" (p. 85). Samuel Beckett ne décrit-il pas là ce que Bion conceptualisera comme l'écran d'éléments bêta ?

Une psychanalyse ratée

Simultanément, en 1934 et 1935, à Londres, Beckett suit une psychanalyse à 3 ou 4 séances par semaine, avec W. R. Bion, à la Tavistock Clinic où Thompson l'a introduit. Psychanalyse miracle qui entraîne une disparition spectaculaire des symptômes. Psychanalyse décevante et finalement détestée car elle n'empêche pas le retour des dits symptômes et parce que Beckett transfère sur elle la réaction thérapeutique négative qu'il a eue à l'égard des soins maternels, qu'il a toujours à l'égard de l'existence en général. Bion, qui travaille à la Tavistock Clinic depuis quelques mois, est un débutant; il n'a pas encore entrepris sa psychanalyse personnelle et il ne connaît rien aux idées de Mélanie Klein auxquelles il adhérera dix ans plus tard, et que celle-ci commence tout juste d'organiser en système. Bion donne des directives à Beckett : tenez-vous éloigné de votre mère, c'est elle qui vous rend malade (ce qui n'est pas faux, mais s'avère sommaire et maladroit). Beckett se rebiffe. Il écrit à Mc Greevy qu'il vient d'avoir "une prise de bec" avec son psychanalyste, expression d'autant plus significative chez quelqu'un qui s'appelle Beckett.

Chaque fois qu'il croit aller mieux, il a des palpitations cardiaques, il suffoque, il souffre d'atroces douleurs à la poitrine. Il est sûr qu'il s'agit d'une angine de poitrine et qu'il va mourir de la maladie qui a emporté son père.

Mc Greevy s'inquiète des longues lettres névrotiques de Beckett; il le supplie de prendre le temps d'écrire un compte rendu détaillé de tout ce qu'il a éprouvé au cours de son analyse. C'est le passage à l'auto-analyse. La réponse de Beckett le 10 mars 1935 emplit six grandes pages. Sur un ton sarcastique, il déclare avoir renoncé à l'espoir de jamais trouver un dieu en qui croire. A la place, il espère découvrir en lui-même quelqu'un qui lui apporte une raison d'être. Tout le reste l'ayant trahi, il ne saurait trouver de soulagement dans ce qu'il nomme le solipsisme baroque.

"J'étais malheureux depuis des années. Consciemment et délibérément depuis que j'ai quitté l'école, je me suis de plus en plus isolé, j'ai de moins en moins entrepris, je me suis abandonné à un crescendo de désengagement par rapport aux autres et à moi-même. Or rien de tout ça ne me paraissait bizarre. La détresse, la solitude et l'apathie (...) constituaient des indices de supériorité, garantissaient mon sentiment d'arrogante "altérité". Il a fallu attendre que ce mode de vie, ou plutôt cette négation de la vie, suscite d'aussi terrifiants symptômes physiques, pour que je prenne conscience en moi de quelque chose d'anormal. Donc, si le coeur ne m'avait mis la mort dans l'âme, j'en serais encore à me souler, à rêvasser, à traîner avec le sentiment d'être trop bien pour faire autre chose." (D. Bair, p. 186).

Je souligne l'expression "**négation de la vie**": elle signale que, grâce à la psychanalyse, Beckett commence à prendre conscience du système du penser négatif généralisé, qui est à la base de ses désordres psychosomatiques et de ses conduites addictives et délictueuses. Ce qui est anormal est considéré par Beckett comme normal, voire comme surnormal. Tel l'opossum évoqué dans *Murphy*, qui s'accroche par la queue tête en bas et qui voit le monde à l'envers.

Bion aurait lui-même traversé dans son enfance une phase autistique qu'il élaborera à partir de 1946, dans ses travaux sur le langage et la pensée des schizophrènes. Il semble avoir développé une empathie profonde à l'égard de son patient, mais confuse et maladroitement maniée. Admirateur de Jung à l'époque, il laisse, par un passage à l'acte contre-transférentiel, Beckett aller écouter en même temps que lui une des conférences de Jung réservées aux médecins de la Tavistock. Bion a finalement rendu service à Beckett en lui permettant d'entendre, de la bouche de Jung, une description éclairante du moment initial de la création comme une phase de régression, de saisissement et de dépersonnalisation. Toujours est-il que Beckett décide de mettre à sa

cure un terme qu'il fixe à Noël 1935. Il regagne Dublin et rejoint sa mère avec l'espoir fallacieux de n'en être plus déçu. Mais la mésentente éclate à nouveau. Bion avait raison, mais il n'avait pas su voir et interpréter le transfert négatif qui déplaçait la rupture sur lui et il ne connaissait pas la notion de réaction thérapeutique négative que Freud était alors sur le point d'élaborer. Six mois plus tard, *Murphy* terminé, le changement survient dans un effet d'après coup de la psychanalyse : Beckett accomplit une triple rupture avec sa mère, avec l'Irlande, avec la langue anglaise. Vient la Seconde Guerre Mondiale que Beckett passe avec sa compagne française d'abord à Paris, puis à Roussillon-en-Vaucluse où il participe à la Résistance. Il a à affronter un retour en force de sa pathologie, loin de Bion et de la psychanalyse. Il écrit en anglais un nouveau roman, *Watt*. Il projette dans le personnage de Watt ses propres ébranlements intérieurs, sa perte des repères, les ratés de la communication, la déliquescence mentale et physique, la solitude, le rejet, le vide, l'échec dans la recherche d'un interlocuteur. Celui-ci se présente dans la première partie du roman comme un maître, M. Knott – figuration de Bion – mais, comme son nom l'indique, et tel le psychanalyste, il ne répond pas (not) aux questions (what ?) que Watt, le domestique se pose à son sujet. La seconde partie du roman remplace la psychanalyse (le service de Watt auprès de M. Knott) par l'auto-analyse (les dialogues de Watt avec son double, Sam). Sam est un compagnon d'internement à l'hôpital psychiatrique où Watt finit misérablement sa vie, avec lequel il n'arrive à parler (et encore à l'envers) que dans un étroit contact corps à corps et qui ne se prénomme pas par hasard – comme l'auteur – Sam. Beckett s'engage par le biais systématique de la création romanesque, dans une auto-analyse systématique, dont l'effet thérapeutique, sans être définitivement résolutoire, est suffisant pour préserver sa santé mentale de l'effondrement qui le menace.

Le retournement à l'endroit

Beckett arrive au milieu de sa vie. Il retrouve May, sa mère solitaire, malade parkinsonnienne tremblotante. Nous sommes au printemps 1946; la guerre est terminée, entre les nations, entre la mère et son fils. Il est revenu de Paris à Dublin pour quelques semaines afin de fêter tristement avec elle son quarantième anniversaire, après une longue absence; c'est le temps difficile des aveux : l'aveu d'une compagne française, l'aveu de vivre désormais à Paris, l'aveu de ne plus retourner chez un psychanalyste anglais, le projet de devenir un écrivain français. Par une nuit printanière de vent, de froidure, de tempête, Sam se promène solitaire sur une des jetées du port de Dublin. Il touche le fond de l'angoisse, à l'image des eaux noires battues par la marée. Une clarté aveuglante déchire le ciel sombre. L'obscurité s'illumine. La transparence de la houle révèle la vase, les détritiques, les reliefs des naufrages. C'est le moment de l'évidence. Le gant se retourne, l'opossum se redresse. Le gâchis caché que Murphy appelait sa "nuit" se dévoile dans une clarté sombre. Surgit la vision de l'œuvre à venir.

C'est moi qui rapporte ainsi l'événement. Mon récit s'échauffe en parlant et trahit Beckett dont l'inspiration reste froide. Reprenons.

Les embruns le mouillent. Le vent le glace. Le froid le saisit, l'enveloppe, le sèche. Les mots s'appauvrissent, s'évanouissent. Beckett, au bout de la jetée, a une hallucination. Il voit sa misère sans mots remonter et crever comme bulles à la surface de la conscience. Il hallucine une voix off qui narrerait cette remontée, cette crevaision, cette misère. Il ne l'entend pas. Il l'a seulement vue. Il emporte en lui cet éblouissement pour le transformer en matière sonore, dès qu'assis à sa table d'écriture, il en écouterait le murmure.

Paradoxe d'une vision de la voix pressenti par Claudel quand il écrivait *L'œil écoute*.

Vision de l'œuvre comme contenu et forme. Le contenu se consacrera à faire l'inventaire du gâchis intérieur. La forme sera celle d'un soliloque

apte à respecter l'informe, celle d'un ressassement des mots, des sons, apte à donner non pas tant une parole qu'une voix, qu'un souffle à ce gâchis.

Fiction et diction

Beckett tient le code organisateur de la trilogie. Mon hypothèse est que ce code dérive de la situation psychanalytique. Un narrateur parle à quelqu'un qui est là et qui n'est pas là; qui, par moments, l'écoute et qui, souvent, ne le comprend pas; qui lui ordonne de parler sans préciser de quoi, comment, pourquoi. Un inconnu passe, à intervalles réguliers, prendre le texte de ces séances que le narrateur a pour obligation d'écrire. Le narrateur écrit comme s'il parlait : la voix compte plus que le message.

La vision de 1946 aboutit à une auto-analyse à la fois thérapeutique sur le plan des symptômes personnels, et créatrice d'une œuvre vraiment originale. Le processus pervers et stérile du renversement à l'envers est alors retourné. La souffrance est retournée en jouissance, le visuel en sonore, la boue en œuvre d'art. Ce retournement amène à la surface du Moi ce fond d'agonie primitive, d'envie destructrice, que le renversement avait pour but de brouiller, de dénier.

L'art de Beckett s'éclaire à la lumière de la distinction, proposée par Gérard Genette, de la fiction et de la diction (*Fiction et Diction*, Seuil, 1991). De Watt à Comment c'est, les romans de Beckett se développent sur une quadruple fiction :

— fiction d'un narrateur dédoublé de l'auteur; c'est là un procédé littéraire connu qui fait fonctionner le récit au second degré, lui permettant de contourner la censure. Les fictions suivantes sont spécifiquement beckettiennes.

— fiction de la présence d'un psychanalyste, destinataire des pensées et des paroles du narrateur.

— auto-analyse fictive de ce narrateur.

— images fictives de son corps imaginées par ce narrateur et introduisant le lecteur dans un espace imaginaire commun à l'auteur, au narrateur et au lecteur.

Narrateur fictif, psychanalyste fictif, auto-analyse fictive, images corporelles fictives : voilà l'anticipation de ce qu'on appellera après coup le Nouveau Roman. Contestation radicale de la structure du roman traditionnel, fondée sur un héros aux aventures dramatiques, qu'un observateur anonyme et supposé omniscient relate à un lecteur anonyme et supposé vivre la vie de ce héros.

La quadruple fiction beckettienne nécessite une diction particulière — un style, si l'on veut. Ce n'est plus l'habileté du romancier classique à rendre vraisemblable l'existence du héros, et ses dits et faits supposés, par des techniques proprement littéraires qui dotent son récit de l'illusion de réalité. La diction beckettienne est invention d'une voix propre au narrateur, d'une voix singulière, parlant de sa souffrance individuelle, des atteintes, des blessures, des failles menaçant sa sécurité narcissique de base, des tentatives nécessaires et vaines pour les dire à un lecteur interpellé par cette voix, qui ne sait plus si ce qu'il entend c'est sa parole à lui, lecteur, ou la parole de lui, narrateur.

Dans ce cadre de fiction, la parole du narrateur n'est paradoxalement plus fictive; elle est diction de vérité sur sa propre réalité psychique.

Pour préparer la trilogie, Beckett, en 1946 au retour de Dublin, rédige en français, à la troisième personne, un roman intermédiaire, *Mercier et Camier*. Ce dernier est "détective privé", c'est-à-dire psychanalyste. Ils partent ensemble en un voyage – la psychanalyse – qui sera raté et qui aboutira à leur séparation définitive : chacun poursuivra, de part et d'autre du "Channel", sa vocation propre. La distance entre Murphy et ses poursuivants, entre Watt et son maître Knott, a cette fois disparu. Mercier et Camier sont libres, égaux et fraternels. Chacun est le double de l'autre. Ce roman est une figuration de la psychanalyse mutuelle, telle que Ferenczi l'avait préconisée. Il parachève le dégagement de Beckett par rapport à sa cure en partie ratée avec Bion. Il assure la transition vers l'auto-analyse créatrice.

La trilogie

- *Molloy* : Pour la première fois apparaît sous la plume de Beckett le récit d'un narrateur qui parle à la première personne. Plus exactement, le roman comprend deux parties. Dans la première, Molloy dit "Je". La seconde est écrite à la troisième personne : Moran est chargé d'une enquête sur le voyage entrepris par Molloy (c'est à dire sur sa psychanalyse et sur les effets de celle-ci), sur sa disparition en cours de route, sur ses déplacements, de plus en plus difficiles, à vélo, en marchant, en rampant (description d'un processus de clochardisation qui avait menacé Beckett avant sa psychanalyse), sur son retour final dans la chambre de sa mère (à l'instar du retour de Beckett à Dublin après l'interruption de sa psychanalyse londonienne avec Bion).

- *Malone meurt* : Malone vit reclus dans sa chambre, plus précisément dans son lit d'où il ne se lève plus. Avec un long bâton muni d'un crochet, il approche ou écarte les objets dont il a ou n'a plus besoin. Une fois par jour, quelqu'un vidait son pot de chambre et lui apportait de la soupe. Quelqu'un qui ne vient plus, qui laisse mourir Malone. Grâce à un cahier et un crayon sauvés du désastre de sa vie, Malone occupe son agonie à se raconter et à s'écrire des histoires. L'auto-observation de sa mort psychique est à la fois lucide et défensive : la vigilance le maintient en vie.

- *L'Innommable* : Il se tient au contact de son Soi caché, des sentiments vitaux de désespoir, de détresse, de solitude, de haine, mais aussi de joie, fût-elle mauvaise, de rire, fût-il sarcastique, en ce lieu le plus intime de soi où il renoue avec l'élan, avec l'envie de vivre, d'où il peut tenter vers les autres l'impossible communication de l'incommunicable. Son soliloque narre les territoires du Moi et du Soi, leurs frontières, leurs fluctuations, leurs empiétements. L'Innommable parle, et ne fait que parler. Il dit "Je", mais ne sait ni qui il est, ni où, ni depuis quand; immobile dans le noir,

dépourvu de repères qui lui permettraient de savoir s'il se tient en position verticale ou horizontale, s'il regarde à l'intérieur ou à l'extérieur; il n'écrit pas mais il a, sans mention d'origine, l'obligation de parler. Il s'imagine une compagnie qui est peut-être lui-même, peut-être un autre. Il se la représente d'abord "comme une boule lisse et parlante avec deux trous n'importe où pour éviter l'éclatement", boule qui est la figuration première de la sphère psychique. Puis il se décrit comme Mahood, homme-tronc installé sur la sciure dans une jarre d'où émerge sa tête tenue par un carcan (la patronne du restaurant dont le menu est affiché au-dessus de cette enseigne vivante en vide les excréments une fois par semaine pour fumer son potager : allusion au psychanalyste chez qui Beckett a déposé sa fiente et qui s'engraissait à ses dépens); Mahood, c'est à dire *Manhood*, l'humanité sans *n*, une humanité boiteuse. *L'Innommable* se transforme enfin en Worm, le "ver", personnage réduit à une existence larvaire, privé de tout droit à la pensée, à la parole (régression vraisemblable de Beckett au noyau autistique de la personne). *L'Innommable* parle de son être, de son mal être, de sa "bêtise", de sa forme informe, que je suggère d'appeler son "informité", de sa difficulté à vivre, du gâchis de son existence. Il cherche à se faire entendre en faisant entendre une voix singulière et en même temps universelle, celle de la "misère" humaine.

Beckett se saisit, se dégage en partie de la théorie négative généralisée qui orientait sa vie vers la souffrance et l'échec. Il peut se consacrer au théâtre, activité plus facile, plus gaie, plus rassurante, et qui le fait connaître d'un plus vaste public. Pendant dix ans, il n'entreprend plus l'effort immense et douloureux de créer une œuvre romanesque. Il y reviendra une ultime fois en 1960 avec *Comment c'est*.

Dans la trilogie romanesque, le narrateur beckettien explore et met en question la limite précaire, ambiguë, entre le réel et l'imaginaire (*Molloy*), entre le passé et le présent (*Malone*

meurt), entre le moi et l'autre (*L'Innommable*), au risque par cette contestation de provoquer l'annihilation du sujet. L'auto-analyse ne peut pas aller plus loin.

Beckett interrompt la rédaction de *L'Innommable* pour écrire en quelques semaines la pièce *En attendant Godot* où il décrit, représente, l'espace vide en attente des pensées (sensations, souvenirs, affects), que Bion conceptualise au même moment, espace qui, en les contenant, se constitue en appareil à penser, espace transitionnel, espace de jeu poussé au comique, entre réel et imaginaire, entre passé et présent, entre Didi et Gogo.

L'auto-analyse n'a plus de raison d'être : l'appareil à penser est reconstruit; il peut fonctionner normalement, créer d'autres textes, assez différents, tout en conservant, mais en s'en distanciant, des traces des attaques contre les liaisons de la pensée, des traces de l'attachement au négatif, du système de penser négatif, de transfert négatif, de ce que C. Ross a appelé "la fantaisie négative" et que je propose d'appeler la rêverie au négatif, le jeu au négatif et le négatif du jeu. L'attente beckettienne correspond aux préconceptions bioniennes : l'espace scénique de *Godot* figure le proto-mental.

Désormais, la partie non psychotique de la personne, comme Bion au même moment le recommande dans un article, peut observer, figurer, connaître la partie psychotique, celle qui est travaillée par ce que nous appelons aujourd'hui le négatif.

Je suis le tympan

Le noyau archaïque des problèmes psychologiques de Beckett concerne la relation non pas des lèvres au sein, mais de la bouche à l'oreille. Enfant, il a été bien nourri et soigné par sa mère; mais il n'a pas "été parlé" de façon suffisante. Dans le miroir que sont le visage et le corps de la mère pour le tout-petit, il a lu seulement le code moral de celle-ci. L'écriture du

soliloque lui permet de rompre avec les effets négatifs de l'éducation maternelle, puis de la psychanalyse avec Bion. Le lieu du corps d'où parle le narrateur de *L'Innommable* est significatif : c'est l'interface, la membrane qui sépare en les reliant le dehors et le dedans, le tympan qui vibre aux ondes externes, qui filtre et enregistre des signes, qui fournit au Soi l'enveloppe sonore, qui fonde la capacité de communication, et qui s'avère de la sorte plus importante que l'enveloppe tactile primordiale. Le *Moi-peau* a fait défaut : la surface d'excitation fait place à une surface d'inscription.

"– *Je dois sentir quelque chose, oui, je sens quelque chose, ils disent que je sens quelque chose, je ne sais pas ce que c'est, je ne sais pas ce que je sens, dites-moi ce que je sens, je vous dirai qui je suis, ils me diront qui je suis, je ne comprendrai pas, mais ce sera dit, ils auront dit qui je suis, et moi je l'aurai entendu, sans oreille je l'aurai entendu, et je l'aurai dit, sans bouche je l'aurai dit, je l'aurai entendu hors de moi, puis aussitôt dans moi, c'est peut-être ça que je sens, qu'il y a un dehors et un dedans et moi au milieu, c'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part le dehors, de l'autre le dedans, ça peut être mince comme une lame, je ne suis ni d'un côté ni de l'autre, je suis au milieu, je suis la cloison, j'ai deux faces et pas d'épaisseur, c'est peut-être ça que je sens, je me sens qui vibre, je suis le tympan, d'un côté c'est le crâne, de l'autre le monde, je ne suis ni de l'un ni de l'autre.*" (p. 196).

Le corps de l'œuvre

Le travail de composition ne pose guère de problèmes à notre auteur, qui depuis vingt ans s'est entraîné à l'écriture. Il dort le jour, écrit la nuit, dans un état de transe, en allant à la limite de ses forces, au risque de sa santé physique, ce qui inquiète son entourage. Il renonce aux longues randonnées errantes et aux accès d'ivresse. A peine un roman est-il terminé que le suivant s'enchaîne. Seule crainte : que son français soit fautif et que ces

fautes le rendent ridicule. Chaque après-midi, il revient, du point de vue de la langue, sur les pages écrites pendant la nuit, et il les retravaille avec, la veuve de Péron, un de ses anciens camarades de l'École Normale Supérieure.

A Charles Juliet qui s'étonnera que ses manuscrits soient si peu raturés, il répondra qu'il n'écrit qu'une fois les phrases composées dans sa tête : effet sans doute du bilinguisme. Chaque roman une fois manuscrit, il le dactylographie lui-même, par mesure d'économie et pour une ultime mise au point. Par la suite, il traduit lui-même ses écrits en anglais. Il semble que la langue française lui ait mieux permis de s'exprimer d'une manière argotique et scatologique. La censure reste anglaise, pire encore chez lui, irlandaise.

Reste la dernière phase du travail psychique créateur : déclarer l'œuvre terminée et publiable. Cette problématique pour Beckett est difficile. Sans Suzanne, sa compagne française, puis sa femme, il n'est pas sûr qu'il serait parvenu à affronter éditeur, metteur en scène, public. C'est elle qui sert d'intermédiaire avec Jérôme Lindon aux Editions de Minuit, pour publier la trilogie romanesque, avec Roger Blin pour faire jouer *En attendant Godot*. Honte de livrer ses pensées les plus intimes, danger de perdre le meilleur de sa substance en la montrant au-dehors, de s'exposer sans défense à un jugement moral destructif comme l'avaient été celui de sa mère, celui de son milieu irlandais puritain d'origine.

A noter, la dépression post-partum, l'angoisse du vide après chaque œuvre accouchée, angoisse insupportable qui provoque un retour passager des anciens symptômes de vagabondage nocturne dans les rues et les bars. Mais avec le succès, avec l'aisance financière, avec l'estime de ses pairs, Beckett restaure désormais sa sécurité narcissique de base et poursuit, tout au long d'une œuvre qui se continue de plus en plus austère, l'inventaire et la synthèse des blessures narcissiques dont souffre l'être humain quand il lui manque de pouvoir et de savoir communiquer avec ses semblables.

Parallèle entre auto-analyse et psychanalyse

L'exemple de Samuel Beckett fournit l'occasion d'aborder le problème des rapports entre auto-analyse et psychanalyse, et les conditions d'un travail auto-analytique efficace.

Une première différence s'impose : paradoxalement, l'auto-analyse, pour être féconde, ne peut pas rester solitaire, auquel cas elle deviendrait vite une consolation narcissique et / ou une rumination obsessionnelle. J'ai connu un sectateur de Maine de Biran qui noircissait chaque jour plusieurs pages d'un carnet où il passait en revue ses tentations sexuelles et ses tentatives amoureuses. Il donnait de leurs échecs des explications psychanalytiques rassurantes — qui n'étaient pas fausses — sur ce qui se passait alors dans sa tête, sauf que précisément ça ne se passait que dans sa tête. Ses connaissances psychanalytiques lui permettaient de sauver la face, et son activité d'écriture quotidienne était son plaisir dans la vie, une masturbation intellectuelle.

L'auto-analyse de Freud a eu sur lui un double effet, thérapeutique et créatif. Elle a apaisé son angoisse d'une atteinte cardiaque, sa phobie du chemin de fer, ses accès dépressifs. Elle lui a permis de découvrir le sens des rêves, le rôle des fantasmes inconscients dans la formation des symptômes. Mais Freud analysait ses propres rêves en interaction avec l'analyse des rêves de ses patients. Les patients de Freud fonctionnaient là pour lui comme des doubles imaginaires, selon un jeu de renvois en miroirs entre le transfert et le contre-transfert.

Le narrateur beckettien est seul quand il parle, mais il s'imagine patient dans une situation psychanalytique, il parle à un psychanalyste fictif selon des règles fictives homologues à celles de la psychanalyse. Ce cadre permet à Beckett romancier de faire parler plus librement le narrateur que lui-même n'a pu parler à Bion au cours des séances réelles de psychanalyse, de la partie psychotique, "nuit" et boue, de son psychisme. Pendant que

Beckett inventait le Nouveau Roman, parallèlement Bion créait des concepts qui renouvelaient la théorie psychanalytique : relation contenant / contenu, agonie primitive, attaques contre les liens dont Beckett lui avait le premier sans doute apporté une saisie encore confuse. Beckett et Bion furent chacun pour l'autre un jumeau imaginaire. L'auto-analyse curative et créatrice requiert au moins deux personnes, dont l'une est imaginaire.

Mais une présence imaginaire ne suffit pas. Dans ses lettres, Freud tenait Fliess au courant de son auto-analyse. Beckett agissait de même avec Mc Greevy. Une auto-analyse ne peut être opérante sans un témoin appelé à en être le garant symbolique et à prémunir l'auto-analysant contre les pièges de son contre-transfert envers son propre travail psychique.

Nouvelle différence : la cure psychanalytique est orale; la prise de note est déconseillée au patient. Par contre, l'auto-analyse requiert l'écriture. *Die Traumdeutung* n'eût pas pu être rédigé sans l'aide des notes de Freud sur ses rêves. L'auto-analyse est une activité narrative, avec le risque de fascination et d'altération du contenu du récit par un fantasme inconscient; avec le risque d'effets de style au service de mécanismes de défense du Moi et de la résistance à la prise de conscience.

Pourquoi cette nécessité de l'écriture ? Dans la situation psychanalytique, l'analysant produit le matériel, le psychanalyste l'enregistre. Il est la mémoire auxiliaire du patient. Dans l'auto-analyse, cette fonction n'est plus assurée par le Moi-peau supplétif qu'est l'écoute attentive du psychanalyste. C'est à la feuille de papier qu'elle revient, sur laquelle se déplace la surface d'inscription propre à l'enveloppe psychique.

Pour essayer d'y voir plus clair, j'ai moi-même fait l'expérience de divers types de séances d'auto-analyse. Si étant seul, je m'allonge de jour sur mon divan et laisse venir mes associations, il ne vient pas grand-chose et ce qui vient, je me le murmure; j'ai du mal à le verbaliser et l'effort d'articuler affaiblit l'effort de suivre le fil de mes pensées.

Si j'imagine un écoutant assis derrière moi dans le fauteuil, je cherche à me faire entendre de lui, je hausse la voix, mais le courant associatif se disperse. Je n'apprends rien de nouveau sur moi; des prises de conscience anciennes sont seulement ravivées. Par contre, la nuit, à demi endormi, incapable de céder au sommeil aussi bien qu'au réveil, il arrive que l'écran de ma conscience soit envahi par un défilé d'images hypnagogiques déformées, grotesques, que j'essaie de laisser s'apaiser ou de remplacer artificiellement par des souvenirs ou des anticipations de plaisirs espérés.

Cette forme de résistance à un état d'angoisse sous-jacent peut être opérante; elle rétablit le refoulement et je me rendors. Sinon, je me lasse de lutter, de fuir, je me dis qu'il me faut aller au fond du problème; pour cela me défusionner du désir de dormir, dédoubler mon Moi en une partie observante et cette seule idée, grâce au changement de perspective qu'elle induit, fait brusquement apparaître un mot ou une scène qui me renseignent sur la nature de mon angoisse présente. Celle-ci est balayée d'un coup – signe du bien-fondé de mon intuition – et je retrouve instantanément le sommeil. Au réveil, j'écris un résumé du lien qui m'est apparu entre mon angoisse et ce mot ou cette scène, ou j'en parle à quelqu'un de mon entourage. Ce type nocturne d'auto-analyse est, du moins pour moi, fécond sur les deux plans, de ma thérapeutique personnelle et de ma créativité conceptuelle. Si je ne note pas assez vite ce qu'il m'a apporté, le souvenir s'efface, la résistance au changement fait retour.

L'auto-analyse de Beckett, celle du psychanalyste, tirent leur opérativité de deux conditions : elles sont consécutives à une cure psychanalytique personnelle, elles ont une visée à la fois thérapeutique et créatrice. Différente est l'auto-analyse antérieure à une psychanalyse (elle est résistance et préparation à celle-ci). Par contre, des moments auto-analytiques peuvent s'avérer féconds face à certaines impasses d'une cure psychanalytique. Les lectures, les colloques, les

discussions de cas avec les collègues sont nécessaires au psychanalyste pour entretenir sa vigilance auto-analytique.

Le travail psychanalytique d'association et d'interprétation est interminable. C'est pourquoi auto-analyse et psychanalyse se succèdent, alternent, s'enchevêtrent. C'est aussi pourquoi une part d'inachèvement de la cure est nécessaire au travail psychique créateur, comme tentative héroïque – masochiste de dépasser cet inachèvement. Le mécontentement peut être un moteur de progrès. Un transfert négatif non liquidé peut être comme chez Beckett le ferment d'une auto-analyse créatrice.

E. Jacques a décrit trois crises créatrices, liées à l'entrée dans l'âge adulte, dans la maturité, dans la vieillesse. L'auto-analyse de Freud, celle de Beckett, correspondent à leur crise d'entrée dans la maturité. L'auto-analyse ne peut-elle être créatrice que si elle coïncide avec la crise du mi-lieu de la vie ? Je manque de matériel sur les autres crises.

Quel matériau psychique permet-il le mieux la réussite d'une auto-analyse ? Freud l'a menée à bien en la faisant porter essentiellement sur ses rêves. Les rêves sont à peu près absents de l'œuvre de Beckett. Les matériaux de son auto-analyse sont des souvenirs d'enfance ou d'adolescence et des représentations imaginaires de son corps et de son appareil psychique. Quelle est l'influence du matériau sur le processus auto-analytique ? L'auto-analyse de ses rêves a permis à Freud de prendre conscience de sa névrose. L'auto-analyse de ses blessures narcissiques a aidé Beckett à comprendre sa psychopathologie *borderline*.

Freud et Beckett sont polyglottes. Leurs langues d'enfance sont le yiddish et le tchèque pour le premier, l'anglais pour le second. Leur auto-analyse se déroule dans une autre langue – l'allemand pour Freud, le français pour Beckett – qui est parfaitement maîtrisée par eux. Une autre langue que la langue maternelle ne serait-elle pas plus propice à l'auto-analyse, car moins chargée affectivement et plus orientée vers la

connaissance ? Sinon une langue étrangère, du moins un maniement de la langue maternelle à un niveau élevé d'abstraction ?

Le travail créateur réussi est valorisant; il conforte, répare le narcissisme; il absorbe le trop plein pulsionnel, que ce soit d'Eros ou de Thanatos; il rétablit le principe de constance; il isole de la réalité, crée une zone intermédiaire, une marge protectrice non-confliktuelle qui, en cas de succès de l'œuvre, se trouve prorogée. D'où des bénéfices primaires : l'œuvre sert d'enveloppe psychique et de support aux illusions narcissiques; créer permet d'échapper un certain temps au principe de réalité, et d'apporter un démenti au complexe de castration. L'œuvre apporte des bénéfices secondaires : l'argent, les honneurs, la notoriété, l'admiration, l'amour. Il y a aussi des bénéfices indirects : le désinvestissement des conflits anciens, l'accès à la gratitude, à la sérénité.

Petits dialogues entre conférencier et auditeur

Auditeur : En quoi le mode de présence-absence du psychanalyste dans l'esprit de l'écrivain qui s'auto-analyse favorise-t-il son travail créateur ?

Conférencier : L'interaction d'un transfert négatif du patient et d'un contre-transfert négatif du psychanalyste est un des principaux obstacles qui s'opposent à la progression de la cure. L'auto-analyse, sous la forme du soliloque beckettien, met le narrateur sinon à l'abri, du moins à distance des mouvements négatifs, ceux de l'analyste envers lui, les siens envers l'analyste.

Auditeur : La situation psychanalytique serait donc protégée ?

Conférencier : Elle l'est doublement : en minimisant le transfert et le contre-transfert négatifs; en maintenant la présence psychique du psychanalyste comme garant de la règle du jeu et en lui retirant sa fonction interprétative.

Auditeur : C'est là une stratégie narcissique.

Conférencier : Les œuvres de Beckett sont

nourries non pas tant de fantasmes que des échecs, des reprises, des insistances de ses stratégies narcissiques.

* * *

Auditeur : Comme la psychanalyse, le travail auto-analytique serait-il interminable ?

Conférencier : Oui et non. Il y a des périodes d'auto-analyse intensive, créatrice, d'une durée limitée. Le reste du temps, elle est brève et occasionnelle. Par exemple, l'auto-analyse de Freud est systématique entre 1896 et 1900. Elle se termine avec la publication de *Die Traumdeutung*. Elle est déclenchée par la rupture avec Breuer et la rupture avec Fliess y met fin.

Auditeur : Freud assigne le déclenchement de son auto-analyse au travail de deuil consécutif à la mort de son père.

Conférencier : La mort du père de Beckett entraîne l'entrée en psychanalyse du fils. L'auto-analyse est déclenchée par la triple séparation de Beckett avec sa mère, sa patrie, sa langue. Elle dure tant que sa mère s'affaiblit mais reste vivante. Après la mort de May, il se consacre au théâtre, qui lui apporte la réputation, l'aisance matérielle. Il n'écrit plus de roman – sauf *Comment c'est* en 1960, où il récapitule son parcours créateur en développant la métaphore d'une lente reptation dans la boue. En dehors des pièces pour la scène ou la télévision, il compose seulement de courtes nouvelles, des "textes pour rien".

Auditeur : Dans quelle langue ?

Conférencier : Il revient à l'anglais quand il a terminé le travail de deuil de sa mère. Il alterne alors anglais et français. De même, le narrateur revient au récit à la troisième personne, voire à la deuxième personne (*Compagnie* : à l'instar de *La Modification* de Butor).

Auditeur : Son style devient de plus en plus sobre.

Conférencier : C'est normal pour un ancien alcoolique.

Où Jung vient faire son numéro

Invité par la Tavistock Clinic, Jung, âgé de 60 ans, donne à Londres une série de conférences du 5 septembre au 4 octobre 1935. Beckett assiste à la 3e, qui lui fait profonde impression et lui permet de structurer son roman *Murphy*.

Dans *Tous ceux qui tombent*, Maddy Rooney évoque cette conférence :

"— Il nous a raconté l'histoire d'une petite fille très étrange et malheureuse, et comment, après l'avoir soignée sans succès pendant des années, il avait dû finalement y renoncer. Il ne lui avait rien trouvé d'anormal, disait-il, elle n'avait rien. La seule chose qu'elle avait, selon lui, c'est qu'elle était en train de mourir. Il s'en est donc lavé les mains et elle est morte en effet, peu de temps après... Quand il en a eu fini avec la petite fille, il est resté courbé sur sa table pendant un bon moment, deux minutes au moins, puis brusquement, il a relevé la tête et s'est écrié comme s'il venait d'avoir une révélation : "Elle n'était jamais née réellement, voilà ce qu'elle avait —".

Cette conférence a marqué Beckett d'une manière durable. Ne pas être né réellement, c'est le leitmotiv de *L'Innommable* : c'est le ressort de la réaction thérapeutique négative.

Epilogue

Mrs Rooney est venue chercher son mari à la gare. Le train a du retard. Un voyageur raconte l'incident qui en est la cause : un enfant est tombé, par la portière; le convoi s'est arrêté; les recherches n'ont pas abouti. Le train est reparti. Mr Rooney, interrogé, a répondu qu'il était seul dans son compartiment, il n'a rien vu car il est aveugle, ni rien entendu. Il y a un blanc dans le récit, qui correspond à un trou dans l'histoire. Le récit

s'organise autour de la disparition de l'enfant et contre elle.

Mr et Mrs Rooney s'entretiennent de l'incident. Qui n'a pas eu un jour envie de tuer son enfant ! commente Mr Rooney à sa femme. Celle-ci évoque en écho le prêche dominical du pasteur sur le thème : "Le Seigneur relève ceux qui tombent". Mr Rooney éclate de rire. Le lecteur devine que Mr Rooney a poussé l'enfant et que le Seigneur n'a pas retenu celui-ci dans sa chute. La Providence peut être meurtrière.

Quand Sam se jetait dans le vide du haut d'un pin sous les yeux horrifiés de sa mère, dans l'espoir d'une branche basse qui arrête sa chute, n'est-ce pas un fantasme analogue qu'il donnait à voir ? Non pas un sien fantasme, mais il mettait en scène devant sa mère, à la manière de Hamlet, le fantasme supposé de celle-ci, de laisser tomber et s'écraser son enfant. Horreur pire que celle de l'inceste et du parricide; celle d'un désir maternel de mettre à mort l'être à qui elle a donné la vie. Si l'enfant survit, il ne peut que se vivre non né pour ne pas risquer une telle mort.

Dehors il fait clair, l'air du matin est vif, le vent frémit, la campagne s'anime. On entend le cliquetis des outils, des machines, des véhicules. Ah ! le beau jour qui s'annonce. Mr et Mrs Rooney regagnent leur maison. Les chiens aboient sur leur passage, les coqs chantent et se battent. Un âne pète, un agneau bêle avant d'être conduit à l'abattoir, une poule se fait écraser, un vélo crève. Un monde sans God ni Godot se réveille. Le cap est mis sur le pire. La pulsion de mort s'apprête à retourner comme un gant la pulsion de vie et à la faire fonctionner à l'envers. L'auto-analyse créatrice de Beckett transcrita et élaborera sa lutte contre le travail du négatif propre à la pulsion de mort.

Didier Anzieu

Portrait du fantôme

Aline Petitier

L'Introduction à la psychanalyse commence elle-même par une introduction destinée à "ceux qui ont besoin d'être initiés à ses premiers éléments". L'accueil n'est pas chaleureux : "Je vous déconseille tout simplement de venir m'entendre une autre fois", dit Freud. *Ceux qui voudraient entrer en contact permanent avec la psychanalyse, je les dissuaderais, je les mettrais en garde*". En concordance avec la référence tribale du Schibboleth, l'étranger restera fatalement nuisible : "Toute votre culture antérieure, vos habitudes de pensée, tout fait de vous inévitablement des adversaires de la psychanalyse". A l'extérieur, la sorcellerie menace : "Si vous approchez, la société méfiante et hostile lâchera contre vous tous ses mauvais esprits". Mais surtout une raison intrinsèque au processus légitime ce rejet, constituant par là même la présence comme axe déterminant : "Si vous êtes là, rien ne se passera". L'affinité particulière avec celui qui est présent est condition du miracle; le témoin indifférent empêche sa survenue. Il n'en était pas de même pour l'hypnose, mais rien ne se transmettait. C'est alors que Freud s'adressant à ceux qui ne se seront pas laissés décourager, animés qu'ils sont par l'attrait de cette nouvelle connaissance, leur dit que "s'ils veulent revenir une prochaine fois, ils seront les bienvenus"...

L'accès direct est ainsi barré, mais il peut se passer quelque chose de nouveau dans le mouvement de rejet et de retour. Mais sous l'emprise de quelle force ce retour et sous quelle forme ? Peut-il s'agir d'un tri effectué à l'entrée et quelle serait l'initiation en question ?

La question même de ce tri d'entrée, à savoir le procès qui veut interdire l'exercice à certains, pose l'existence de l'analyse comme un fait, dit Freud dans le texte sur l'analyse profane. Jusque-là on était unanime pour penser que personne ne devait l'exercer. Reconnaître que "certains" peuvent légitimement la pratiquer, c'est reconnaître son existence. C'est l'interdit qui engendre là la reconnaissance. Quant à ceux qui croient avoir acquis l'accès direct par l'obtention d'une carte

professionnelle, ils ne posent en fait qu'un problème accessoire. Il serait vain et absurde de leur interdire l'accès car cela ferait intervenir des facteurs objectifs qui n'ont pas lieu d'être. En effet, si les maillons de la théorie sont bien tous en interdépendance, leur cohérence ne répond pas à une logique ordinaire. Elle ne se constitue en corpus théorique que dans sa transmission, c'est-à-dire dans la réussite de la transmission du "Schibboleth" au portier. Ni le passant ni le passeur ne sont désormais profanes : ils font advenir l'analyse sur un territoire spécifique ainsi défini, impliquant d'autres aptitudes, d'autres fonctionnements. C'est ainsi que s'opère le tri : il ne peut y avoir de témoin indifférent et celui qui devient adepte ne peut être ni tiers ni quart de partisan.

On peut prendre pour modèle ce qui est qualifié de "premier Schibboleth de la psychanalyse", à savoir la croyance en l'inconscient, qui implique d'intégrer la représentation d'une division du psychisme, et sa conviction. "Une partie des lecteurs s'arrêtera déjà là, dit Freud, sans me suivre plus loin". Il y a là toutes les raisons possibles pour s'arrêter. On ne peut pas croire naturellement à l'inconscient; on ne connaît ses contenus que lorsqu'ils sont devenus conscients. Et bien plus, tout est mis en œuvre pour ne pas y croire. Bien sûr, on peut obliger ses contenus à surgir comme cela se produit dans l'hypnose, mais ce n'est pas intégré à la pensée. On peut aussi faire acte de foi devant ses productions bizarres ou choquantes, par exemple sous l'effet de la suggestion, mais c'est alors crédulité, intimidation de l'instance critique. Ce n'est pas non plus intégré et cela s'écroulera à la moindre raison de doute.

Comment alors intégrer une idée de division du psychique ? Ce n'est qu'au prix d'une "prétention intenable", dit Freud, que certains voudraient faire de la conscience l'absolu et s'épargner ainsi l'hypothèse d'une autre activité psychique; prétention qui va être sapée. La croyance en l'inconscient, dit Freud, est d'abord nécessaire parce que ce que nous livre la conscience est lacunaire, ne fournit pas l'enchaînement

indispensable au fonctionnement de la pensée; c'est là une nécessité intellectuelle. La deuxième raison, elle, est dite "légitime" parce que tel procéderait le fonctionnement "correct" de la pensée. Il s'agit de l'établissement d'une nouvelle borne, rien de moins : tel devrait être le fonctionnement de la pensée. On peut en suivre le déroulement exemplaire dans le texte.

La conscience ne nous procurant que la conscience d'elle-même, comment pourrait-on croire qu'un autre homme a également une conscience, et à partir de là qu'il est notre semblable. La réponse la plus immédiate est l'extension du narcissisme de façon indifférenciée. Le Moi attribue sa ressemblance souveraine au reste du monde comme l'âme avait été attribuée à la nature entière. Mais cette position est de moins en moins tenable au fur et à mesure que le jugement s'exerce; l'effet discriminatif et différentiel de la fonction critique exigeant en effet de la précision pour la reconnaissance du "semblable". Mais la discrimination peut n'être alors qu'apparente. On trouve des ressemblances parce qu'on les désire : c'est l'illusion. Ou bien, on s'en tient à l'évidence des choses; la sélection s'opère alors de façon centripète, recherchant l'identique à partir de critères formels et superficiels.

En fait ce processus ne devient spécifique que lorsqu'il procède *per analogiam*, Il y a alors une véritable mutation de fonctionnement. Ces "inférences" sont des opérations de l'esprit, des opérations de "l'imagination", dit Baudelaire. Et c'est là qu'il y a abandon de la "prétention intenable" de l'unité du psychique. La notion de "semblable" ne se fonde plus alors ni sur l'illusion du désir ni sur la réalité immédiate, mais sur des liens subtils et étranges; il y a constitution d'analogies et de correspondances. L'opération devient alors de plus en plus complexe. On peut trouver des analogies inattendues avec des éléments de nature étrangère et différente : un chat, un paysage, un tableau... L'étranger qui, dans un premier temps avait été abusivement lié à soi par l'absence de jugement, va pouvoir entrer dans la constitution de

notre univers, cette fois par des connexions justes et subtiles. Les limites de soi-même trouvent une autre définition, et le discours intérieur se transforme. L'intérêt se déplace des données sur ces nouvelles connexions, ces correspondances. Mais il ne peut y avoir dans ce fonctionnement la certitude immédiate, l'évidence que donne la conscience et qui est du même ordre que le témoignage des sens.

Ce travail passe donc d'abord par l'établissement de connexions avec l'étranger du monde extérieur. Or la psychanalyse "exige", dit Freud, que ce procédé d'inférence soit appliqué à la personne propre, retournement sur soi qui va à l'envers de la tendance constitutionnelle. Il faudra *per analogiam* attribuer une vie psychique aux manifestations de l'inconscient ressenties jusque-là comme étrangères. C'est en fait une opération concomitante de celle qui concerne le monde extérieur. La même "sympathie pénétrante et discriminative", suivant l'expression de Baudelaire, établit des analogies et des correspondances entre monde extérieur et intérieur; ce sont ces connexions mêmes qui vont constituer le Soi. On accède ainsi à une réalité d'un autre ordre, entièrement nouvelle. C'est la constitution d'un "monde de rapports" comme le nomme Rilke; monde qui s'enrichit ainsi de contenus nouveaux, d'objets pour-la pensée, et qui se différencie de plus en plus. C'est ce que Baudelaire appelle : "Courir avec agilité sur l'immense clavier des correspondances"...

Il en est de même pour le rêve. Ce n'est pas la découverte de l'existence de pensées latentes; ce n'est pas non plus leur contenu, la révélation de désirs œdipiens, qui constitue le Schibboleth. L'étrangeté, c'est de se penser en travail, lieu de constitution continue de nouvelles combinaisons. C'est là intégrer une division du psychique en se pensant décentré de soi-même.

Mais on peut se demander quelle force peut ainsi pousser à aller sans cesse à l'envers au lieu de s'en tenir aux divers modes de pensée, directs et immédiats. Le présupposé fondamental qu'est l'intégration de la croyance en l'inconscient

implique pour s'établir des présuppositions, celles-là mêmes que donne Freud comme conditions à l'analysabilité. On n'est accessible à "*l'influence*" d'une personne, dit-il, que dans la mesure où le permet la mobilité du narcissisme. Cela implique la capacité du narcissisme à se dessaisir de lui-même, à la fois par la constitution opérante de l'instance critique. Mais ceci de façon contradictoire. D'une part, la fluidité du narcissisme va permettre l'investissement de nouveaux types de liens, et la mobilité des rapports des instances entre elles. Mais d'autre part, il y a irréversibilité des mutations. Il n'y a pas *de restitutio ad integrum* du narcissisme. Il est engagé dans les nouveaux liens intérieurs et extérieurs qui se sont constitués *per analogiam*; il est partie constituante du monde des rapports. Il s'agit bien là de l'abandon à "*la prétention intenable*" de son unité.

On se trouve ainsi devant un tableau à double entrée, les mêmes conditions se retrouvant dans l'avant et l'après coup. D'où la question de Freud : qu'est-ce qui est étrange dans l'analyse ? sont-ce ses présupposés, sont-ce ses résultats ? Et la croyance en l'inconscient est-elle un présupposé ou un résultat qui serait même critère de fin d'analyse ? Processus que l'on ne peut se représenter que par un déroulement en spirale...

Que le travail psychique fasse ainsi apparaître un monde de rapports, cela déplace l'intérêt; il se centre non plus sur le contenu, mais sur les échanges. Le matériau dont est constitué l'appareil psychique, dit Freud, n'est d'aucun intérêt, a pas plus que de savoir si les parois du télescope sont en métal ou en carton. C'est le rapport spatial qu'ont entre elles les différentes parties, qui est en cause : cela pourrait représenter une anatomie de l'âme, cet échangeur. Ce qu'on ne peut savoir, c'est en quoi cela fait flèche et l'effet produit. L'amour et la haine sont alors les incitateurs contingents de ce qui sépare et réunit dans les nouvelles combinaisons, le déterminisme qui les ordonne apparaissant mystérieux.

On peut en prendre pour modèle la métaphore chimique des *Affinités électives*, utilisée par

Goethe. L'affinité absolument pure, est-il dit, est celle qui s'exerce vis-à-vis de soi-même; l'eau, l'huile, le mercure, reconstituent leur cohérence dès que l'influence extérieure est éliminée et cela fait boue. Ensuite existe l'attrait pour le monde extérieur qui va avoir des effets variables. Certains éléments comme l'eau et le vin s'unissent sans rien changer à leur nature. D'autres comme l'eau et l'huile pourront se mêler mais à l'aide d'un médiateur. Ce qui nous intéresse ici c'est le jeu des affinités électives tel qu'il peut se produire sous l'effet désagrégant d'un élément nouveau qui s'introduit dans un équilibre préexistant... il y a alors rupture : l'une des combinaisons est préférée à l'autre, et cela entraîne nécessairement des séparations. C'est alors qu'a vraiment lieu la transformation : les corps qui vont entrer dans les nouvelles combinaisons se modifient en fonction de cela et constituent de nouvelles substances. Le précipité est absolument différent des éléments constitutifs antérieurs. "*On peut croire, dit Goethe, apercevoir alors une destination supérieure, et non l'occasion qui fait le larron. Et ces substances, qui reparaissent unies de la manière la plus intime, sous une forme renouvelée, inattendue, différente, on va jusqu'à leur attribuer esprit et entendement. Car nous sentons que nos sens sont à peine capables de les bien observer et notre raison à peine suffisante pour les saisir*".

Une fois de plus, on peut se demander ce qui suscite et anime un processus allant ainsi à l'envers du déroulement logique des choses et de la cohérence du désir. Si l'on se réfère aux *Affinités électives*, c'est l'introduction d'éléments nouveaux et étrangers dans le champ du travail qui a suscité la mise en mouvement. Mais d'où ces éléments tirent-ils leur force ? Est-ce la nature particulière de ces données qui exerce un attrait irrésistible ? De même, le jeu des affinités électives ne concerne que certains des éléments, ceux qui seront susceptibles d'être transformés en entrant en combinaison. La nature des éléments serait-elle leur destin, ou convient-il de déplacer l'accent sur les connexions ? Et dans ce cas, qu'est-ce qui

détermine ces combinaisons transformatrices, assure leur justesse et leur force ? Goethe attribue la rupture d'équilibre et "*l'ordre mouvant*" qui s'établit, à un déterminisme transcendant, d'une puissance capable de bouleverser le monde. Mais si le présent a effet impératif, d'où tient-il lui-même cet effet ?

Les conditions dans lesquelles va s'engager la cure analytique sont en concordance avec ce fonctionnement. C'est bien la coupure du présent qui va désagréger de façon irréversible le monde de l'analysant par l'entrée en jeu d'une nouvelle personne. Ou plutôt c'est "l'influence" de cette nouvelle personne sous l'effet de la règle fondamentale. Avec celle-ci s'impose impérativement le présent, combiné à tout ce qu'il peut évoquer, entraînant sans cesse le bouleversement des combinaisons préexistantes.

Le modèle même du déroulement du travail analytique est de façon exemplaire "le travail du deuil". Cela constituera un prototype du fonctionnement et non un épisode casuel lié à la perte d'un être aimé. Le processus du travail du deuil n'est pas sans rappeler celui de l'intégration de la croyance en l'inconscient. Mais on peut saisir là, comment c'est l'opposition catégorique du présent à l'annexion du territoire par la répétition, qui va susciter le travail et l'établissement du monde des rapports. On peut aussi saisir le jeu de forces qui anime le processus.

Le deuil ne commence pas par un travail. Le passé va d'abord chercher à revenir tel qu'en lui-même; il va chercher à imposer l'invariance du monde. L'endeuillé s'adonne à sa douleur, n'est pas disponible au présent, n'y recherche que ce qui peut lui rappeler l'objet perdu. En fait, il va se servir de ressemblances superficielles, fortuites, complaisantes pour déformer le présent et lui faire dire n'importe quoi, c'est à dire l'obliger à être un décalque du passé. C'est l'illusion du désir qui cherche ainsi à s'imposer. A ce moment, ce qui se passe là n'étonne personne et est directement compréhensible : c'est l'évidence des sentiments.

Mais l'effet est illusoire; la réalité n'est pas malléable sous l'effet direct du désir. Le désir le plus forcené ne peut même pas rappeler volontairement des souvenirs vivants et ranimer l'émotion perdue. La pensée prouve là son impuissance à agir par ses seules forces sur la réalité, voire même à trouver une vraie consolation dans le fantasme.

Alors va s'instaurer le "travail du deuil", celui qui est qualifié de "normal" comme l'intégration de l'inconscient était qualifiée de fonctionnement "correct" de la pensée. C'est l'intervention de "l'épreuve de réalité" qui engage vraiment le travail en s'opposant de façon catégorique au retour d'un passé identique. Le matériel revient alors désagrégé en une infinité de liens qui constituent l'investissement de l'objet perdu, détails qui font retour en se combinant instantanément de façon indissociable à la configuration présente. Mais s'agit-il là de la force du passé qui parviendrait en dépit de tout à établir sa mainmise sous forme différente ? Ou s'agit-il de l'effet catégorique du présent qui contraint le matériel à revenir désagrégé et intimement associé à lui ?

C'est ainsi en tout cas que se combinent passé et présent dans l'analyse. Tout ce qui pouvait constituer une unité invariante se décompose sans fin, qu'il s'agisse du passé ou du présent. C'est la défaite de l'identique. Et tout se centre sur la situation actuelle, celle du travail analytique. De toutes les associations virtuelles surgissent celles qui ont le plus de contact avec la situation actuelle. Si le transfert n'est pas un fac-similé, s'il peut se métaphoriser, il va s'appuyer "*habilement*", dit Freud, sur un élément du présent et notamment de la relation au médecin. Et ce qui apparaît alors dans le transfert, dit-il, c'est "*un fragment de l'Œdipe*". Œdipe qui a volé en éclats mais dont l'effet se poursuit sur ce mode indirect, en combinant ses fragments au présent... Ce qui constituait les entités objectives des symptômes se défait. Il ne subsiste que les fragments qui peuvent se convertir. Ainsi se crée une nouvelle réalité qui ne tient aucun compte de la distribution libidinale

propre au patient ni de la hiérarchie de la maladie : c'est la névrose de transfert.

Qu'est-ce qui peut si puissamment animer ce travail de conversion ? Avant tout intervient la force de la relation d'objet qui se maintient de bout en bout. Jamais dans le deuil il n'y a retour à une renarcissisation, même s'il se produit des identifications intercurrentes. Quant au transfert, il rend l'immense service, dit Freud, de faire passer au second plan le désir de ne pas souffrir. La douleur peut être affrontée, la perte maintenue; la consolation immédiate du fantasme est différée.

Plus encore que la force de la relation d'objet, c'est la différenciation qui en fait un investissement d'objet authentique. Ce n'est pas n'importe quel objet qui peut susciter le travail du deuil. L'effet de l'objet perdu dure à travers ses transformations, plus spécifiquement lié à lui que lorsqu'il s'agissait d'un processus répétitif. Cela devient une influence indirecte; le monde porte la livrée de l'objet. Chaque détail particulier assure la jus-te proportion de la fusion entre passé et présent, lui donne son authenticité.

Il faut avoir aimé au passé. Et il faut aimer au présent. Il faut que le présent "*vaille la peine*" affirme Freud à Hilda Doolittle (1). Les combinaisons dissocient un présent infiniment circonstancié. Il faut cet ancrage dans une réalité actuelle extérieure à la pensée, faite de multitudes de détails inventables, vivants, attrayants. Il faut l'estampille du présent prouvant qu'on ne répète pas ... Le sourire ensorcelant de la Joconde pose là une énigme. Léonard de Vinci, incapable d'aimer au présent, incapable de susciter réellement, lui, ces marques de tendresse sur des lèvres de femme, est le témoin de hasard du sourire d'une passante qui ne lui est pas destiné. La Joconde va poser comme les revenants des rêves le temps nécessaire pour qu'il s'empare de son sourire. C'est bien une des questions centrales de ce texte; celle de l'autonomisation possible de la pensée par rapport à la vie réelle, à l'amour réel.

Mais ce n'est pas le charme du presbytère du passé qui va simplement venir s'associer à l'éclat

du jardin présent. Comment se fait la mystérieuse fusion entre passé et présent ? Il n'y aurait rien d'étrange si par tâtonnements il se créait des substituts tenant de l'un et de l'autre, procédant sur un mode de glissement linéaire. Il n'y aurait rien d'étrange non plus si à partir de caractères communs au passé et au présent, une dimension plus générale se révélait là, l'essence des choses. Par exemple, dans l'analyse on accéderait ainsi à la théorie... Ce qui est étrange, c'est le bouleversement spécifique à ce travail.

Certes, c'est l'attrait puissant et persistant du monde extérieur passé et présent qui met en mouvement et anime le travail tout au long. Mais l'effet des dispositions intérieures intervient là de façon impérative. Dans le texte sur le travail du deuil c'est d'autant plus patent qu'il n'y a pas d'amour présent. On pourrait dire que dans le transfert du travail du deuil, le présent n'intervient que sous la forme de la vie "courante" si bien nommée, pour délier l'esprit de son idée fixe; que dans la situation analytique il y a introduction d'un objet intermédiaire et provisoire; et que dans la Gradiva, c'est le même objet de bout en bout... Pourquoi la douleur ne serait-elle pas éternelle ? Il y a une telle disproportion de forces entre le présent ordinaire et l'intensité de l'amour originaire. Qu'est-ce qui peut inciter si puissamment le transfert du travail du deuil sinon l'effet du jeu des instances ?

En fait le travail du deuil n'est pas un événement fortuit, le passage d'un amour à un autre, qu'il va cependant préparer et rendre possible. L'absence de véritable objet d'amour actuel dans le texte indique bien qu'il n'y aura pas de "substitut" à l'amour originaire, que cela va être une transformation de la notion même de relation d'objet. Il s'agit d'un modèle de fonctionnement, ce qui devrait être le processus "normal".

Deux forces antagonistes sont en jeu. D'une part la force irrépressible de la répétition. Si le passé tend sans cesse à revenir comme un raz de marée, ce n'est pas en tant que passé; c'est comme porteur de l'invariance. Le travail se fera sans cesse par

un arrachement à un autre amour, dont la pression ne cessera pas, mais cet "autre" amour est un point de fuite. Il en est de même pour le présent du transfert, quand Freud instaure l'interdit et l'abstinence à l'origine de la situation analytique.

A la force de la répétition s'oppose de façon décisive l'épreuve de réalité et son verdict : "cela est" ou "cela n'est pas". Mais il ne s'agit pas là d'un repérage objectif dans la réalité immédiate. C'est un travail de déchiffrement qui s'instaure, déchiffrement d'un matériel mis en perspective. Par sa discrimination, l'épreuve de réalité désagrège le monde, mais établissant du même coup des correspondances, elle contraint l'objet passé à se combiner au présent. Ce n'est pas le passé identique qui revient; en liant le répétitif, on convoque le fantôme. Fantôme qui n'est interrogeable que dans la langue du présent; c'est la seule qui ait cours dans la réalité qui se crée ainsi.

L'état présent du travail est ainsi l'impératif absolu. Aucune autre considération n'entre en jeu, qu'il s'agisse de l'objet ou du désir en cause.

Seule la nécessité stratégique du moment impose le choix de l'objet. Cette contingence de l'objet, on en trouve le modèle tout au long de *A la recherche du temps perdu*. Le narrateur a une véritable jubilation à se servir de femmes jusque-là idéalisées et vainement adorées pour avoir accès à des femmes médiocres et insignifiantes, dont la seule touche de mérite est d'être l'objet actuel du désir. Monde qui a tant fait souffrir quand il opposait sa résistance. Il suffit de ne plus l'aimer pour qu'il devienne entremetteur complaisant, pour qu'il se fasse malléable. On sacrifie : c'est la fin devenue moyen pour des raisons stratégiques.

La hiérarchie des désirs est tout aussi stratégique; on l'observe bien quand le même rêve apparaît à différents endroits du texte freudien avec une interprétation différente qui pourrait donner l'illusion d'une progression fléchée. Ainsi, le rêve d'Elise L. est-il interprété une première fois comme le désir de se marier, de faire un beau mariage dont l'intérêt ne pâlisserait pas avec le passage du temps.

Et quand il apparaît pour la dernière fois, l'interprétation met le mariage au service de la curiosité : on se marie pour aller au théâtre, et satisfaire sa curiosité. Lequel de ces désirs serait là plus essentiel ou plus vrai ou plus universel que l'autre ? D'ailleurs, le but du travail serait-il d'aller vers des dimensions universelles, de s'affranchir de ce qui est particulier ?

Certes, le but du travail est bien l'affranchissement, mais celui-ci est absolu. Il y a bouleversement général de toutes les valeurs et de toute hiérarchie, déliaison de tout ce qui donnait cohérence et sens à la réalité : son évidence, sa logique, sa valeur sentimentale... Les données se divisent indéfiniment et jusqu'à la plus infime d'entre elles, vont s'abstraire de tout ce à quoi elles étaient destinées; elles vont devenir des données du monde ambiant, des "*données du dictionnaire*", comme les nomme Baudelaire. Ce processus est particulièrement étrange quand cela concerne des données invariables, typiques, qu'elles soient individuelles ou universelles.

Cela apparaît de façon exemplaire au moment crucial où l'épreuve de réalité exerce son effet de déliaison sur les mille détails qui constituent l'investissement de l'objet perdu. Freud insiste sur l'importance de ces moments clé. Moments où ce sont les détails les plus privés et personnels qui reviennent, ranimant l'illusion des retrouvailles, son émotion, sa douleur. C'est bien à ce moment-là qu'a lieu la vraie perte : celle des significations familières. C'est effectivement un retrait de la libido, une déliaison. Mais ces détails émouvants, ils sont en fait conservés; ils changent de registre. Au moment où ils reviennent c'est accompli, car ils sont déjà associés à une configuration actuelle, étrangère à l'objet perdu, et cela sans soudure apparente. Une autre fois, ils occuperont une place encore différente dans une autre combinaison... Cette mimique, cette intonation, ce mot secret, sont irrémédiablement affranchis de la personne et déplacés. Ce qui était le plus incarné devient abstrait. C'est ainsi que ce qui constituait le "trait individuel" par excellence devient anonyme. Il

devient signe, fera partie d'un langage, pourra servir à tous usages.

On en perçoit tout l'insolite dans *Alice aux pays des merveilles*, quand le sourire du chat du Cheshire apparaît réellement dans le monde sensible. Sourire délié de tout, sourire sans chat, sans configuration. On pourrait dire que le travail du deuil s'abolit, touche son point zéro au moment où le sourire survit au chat; sourire qui sera devenu visible à Alice pour lui poser des questions. A l'inverse du chat du Cheshire, le sourire de la Joconde ne s'abstrait pas; il passe directement du passé à l'éternité. Il est même le seul élément à conserver une intégrité sacrée. C'est le reste de l'univers qui devra se plier à lui, effacer la différence des sexes et des générations, s'abstraire, pour servir de cadre à son triomphe inchangé.

Ce processus concerne tout autant les données typiques, générales ou universelles; par exemple les rêves symboliques, les symptômes typiques. Certes, leur sens est invariable comme l'est celui du trait individuel. On les lit à livre ouvert; c'est une traduction mot à mot, ils seraient là comme des "mots propres". Et pourtant, ils entrent eux aussi dans des combinaisons; on s'en aperçoit si on ne se laisse pas impressionner par leur évidence éclatante. Jamais un rêve n'est entièrement symbolique; il se rattache toujours par un point ou un autre au processus associatif. Et entre plusieurs symboles, celui qui surgit est celui qui "habilement", pourrait-on dire, se rattache aux associations du travail. Mais surtout la définition même de ce qui est considéré comme symbolique dépend absolument du présent du travail. Ainsi le rêve d'Elise L. est apparu à deux autres reprises dans le texte. La première fois, Freud émet hypothèse que l'élément 3 du rêve peut se rapporter à un homme; mais "*rien ne nous permet d'aller si loin*", dit-il. La seconde fois, c'est à dire après le chapitre sur les rêves symboliques, il affirme tranquillement que le chiffre 3 signifie l'homme, ceci "*grâce au symbolisme que nous avons appris à connaître*" dit-il. Dans une note, il

ajoute que le 3 pourrait aussi se rapporter à la stérilité de la patiente, mais là il manque les associations de celle-ci. La stérilité n'a pas fait partie des symboles étudiés, l'homme si. On peut deviner avec autant de vraisemblance le symbole dans les deux cas; mais dans l'un, c'est légitime, dans l'autre non. C'est le présent du travail qui est seul à pouvoir légitimer la place des données, leur sens, leur nature, leur hiérarchie.

On se trouve ainsi devant des données invariables et typiques. Qu'il s'agisse de traits individuels ou de symboles universels. Ils introduisent leur saturation de sens, exerçant une extrême violence sur les données auxquelles ils se combinent. Mais leur autosuffisance est entamée par les mises en rapport, les permutations auxquelles ils sont soumis. Ils peuvent ainsi être déplacés, rêvés, chose impossible avec une donnée invariante.

Ainsi se constituent les nouvelles combinaisons, donnant un statut particulier au "détail". Car le détail, l'infiniment petit, ne gagne son pouvoir évocateur que lorsqu'il se perd lui-même en tant que donnée, pour entrer dans une mise en rapport. Mais c'est alors, paradoxalement, qu'il acquiert sa réalité irréductible, qu'il fait effet de roc. Jamais on ne perçoit le sourire du chat de Cheshire qu'intégré dans une harmonie parfaite au visage qu'il orne. Mais ce sourire devient alors pour l'éternité spécifique du chat. Tels sont aussi les petits détails, chers à Stendhal, qui, dans les romans, assurent la force de conviction de l'histoire, donnent vie et authenticité aux personnages. Tels sont aussi les petits détails concrets, personnels dans l'analyse, qui ont pouvoir d'évocation du fantôme quand ils ont été restitués par le travail du deuil.

Si ces détails évoquent tout l'arrière-pays, c'est que leurs connexions sont de nature absolument nouvelle. Jusque-là, il y avait les données, importantes en elles-mêmes, et par ailleurs ce qui les liait, matériel neutre. Or, les données sont entrées directement, sans liaisons intermédiaires, dans des rapprochements nouveaux. Elles s'effacent, et ce sont leurs enchaînements qui apparaissent,

fulgurants, constituant la substance de la nouvelle réalité. Ils ont tout le pouvoir suggestif possible du fait de leur place d'échangeurs entre tous les éléments qu'ils relient de multiples façons.

Ainsi se constitue une mise en place incessante. Du fait que la voie de la répétition est barrée, tout a volé en éclats, tout s'est abstrait. Mais tout s'est instantanément recombinaison, comme le fait remarquer Freud à ceux qui lui reprochent de ne pas faire de synthèse; celle-ci se fait de façon concomitante. Mise en place dont la nécessité impérieuse répond à la menace de chaos toujours perceptible du fait de la séparation avec l'objet originaire.

C'est bien là "*l'objet psychique*" qui dure tout au long du travail du deuil, se constituant par le transfert interminable de celui-ci, et qui n'est pas le "substitut" de l'objet originaire. Cet objet se réagence sans cesse sous forme de "constructions"; leur forme intelligible et sensible assurant l'équivalence de l'ancienne cohérence du monde réaliste. Chaque nouvelle construction contient les éditions précédentes dont les éléments sont liés de toutes les façons possibles, dans des hiérarchies différentes. L'interdépendance devient de plus en plus forte, donne densité au tissu; on va vers l'intelligence intime des choses. Ainsi se crée une nouvelle réalité, ce que Baudelaire nomme "*une biographie dramatisée*". Il s'agit du "portrait" de celui qui habite le monde des rapports : le fantôme.

Devant l'apparition du portrait revient alors en force la question qui a parcouru en filigrane tout le travail : est-ce le modèle originaire qui est ainsi révélé, tel qu'en lui-même ?... Certes, tout au long du travail du deuil, les choses sont revenues à leur heure et à leur façon. Et les petits détails inventables, criants de vérité, authentifient avec certitude le modèle. On pourrait croire alors que l'objet s'est reconstruit avec les matériaux de sa désagrégation. Il serait parvenu à s'inscrire dans le monde sensible, devenant perceptible; le noyau de l'histoire intime est devenu "*palpable*", dit Freud. Ainsi, la répétition aurait mainmise sur le territoire, ayant subverti le "*meilleur serviteur du Moi*";

il serait au service du triomphe de l'illusion. Question même que pose Freud à propos de l'humour. Mais dans les deux cas il s'agit d'une illusion qui a irréversiblement changé de nature : c'est l'illusion créatrice. L'instance critique, ouvrant l'horizon des possibilités, est restée fidèle à sa mission essentielle. Une nouvelle norme a désormais cours dans ce nouveau monde : ce qui ad-vient, c'est bien ce qui doit être.

Car si le portrait apparaît bien dans la réalité, ce n'est pas directement; ce qui émerge, ce sont des traces, des impressions, des concordances. "La science, dit Freud, *travaille à la façon du peintre qui cherche des concordances avec son modèle*". Le monde porte bien la livrée de l'objet, mais c'est une livrée secrète, qui doit être devinée. L'unité particulière au portrait évoque la cohérence picturale qui chez Cézanne se substitue à la cohérence figurative du monde réaliste. C'est un travail de rassemblement d'éléments hétérogènes qui le constitue : il y a toujours quelque chose d'un peu creux, de bizarre et équivoque dans les enchaînements de ces éléments. L'ensemble reste prothétique, mais c'est ce type même d'unité qui fait image dans le monde des rapports, de par le nouveau fonctionnement de pensée qu'il implique : le portrait du fantôme fait appel à la force de l'imagination.

En fait, non seulement le portrait ne restitue pas le modèle, mais bien plus : son incarnation accomplit la séparation avec l'objet originaire, réalise le travail du deuil. Le précipité des combinaisons est absolument différent de la nature des éléments constitutifs et sa composition est secrète. L'apparition du portrait dans le monde réel signifie *nevermore* : plus jamais il n'y aura saisie de la chose elle-même.

On pourrait penser qu'il y a alors gain au niveau du narcissisme puisque l'objet est un incitamentum au pouvoir de divination. "*On a une sensibilité artistique ou on n'en a pas*", me disait un marchand de tableaux. La constitution du monde des rapports aboutirait à une perspicacité accrue, une pensée

affinée, une plus grande ingéniosité, et donc aussi une meilleure estime de soi. La relation d'objet aurait alors été un bref arrachement au narcissisme, et y reviendrait aussitôt pour l'enrichir.

En fait, tout ce qui assurait la maîtrise du monde réaliste est inutilisable; les anciennes aptitudes n'ont plus cours. Le portrait du fantôme ne peut être saisi par la perception, ni est compris par la raison ordinaire, ni retenu par la mémoire historique. L'opération de l'esprit qui a permis de nouveaux rapprochements ne peut saisir directement la suite des connexions, qui lui sont devenues étrangères; le fil est coupé. Il y a perte de contact avec ses propres fonctionnements de pensée, comme avec la chose elle-même. Seule désormais, la force de "*l'imagination*", au sens baudelairien, peut être opérante. Celle qui désagrège et recompose le monde en trouvant des analogies. Mais surtout la "*reine des facultés*" qui va gouverner les nouveaux fonctionnements.

La mémoire historique n'a aucun pouvoir pour saisir les nouvelles connexions. On ne peut se rappeler un cas de façon logique et linéaire, ni le raconter directement. Quand Freud dit que ce qui a été vécu dans le transfert ne s'oubliera jamais, c'est de ce que Baudelaire nomme la "*mémoire du présent*" qu'il s'agit, c'est à dire du pouvoir d'évocation. Cela concerne tous les domaines où s'exerce l'illusion créatrice. Que peut faire saisir une histoire de l'art chronologique ? Elle ne livre que des documents réifiés, tant qu'ils n'ont pas pris sens sous l'effet d'une émotion présente et de sa traduction. Et la théorie métapsychologique elle-même paraît sombrer dans l'oubli quand elle n'est pas animée de la force du travail.

Mais il ne s'agit pas là du hic et nunc; le présent lui-même, en tant que tel, est mis en perspective. Il ne s'agit pas d'observer. Ce serait subir, dit Baudelaire, "*l'émeute des détails qui tous demandent justice avec la folie d'une foule amoureuse d'égalité absolue*". "*L'attention flottante*" permet justement de ne pas subir le despotisme du flux des associations. Elle met en perspective un matériel qui ne pourra comporter les

valeurs et privilèges du présent que lorsqu'il aura été évoqué. Et le pouvoir évocateur s'exercera quand les données pourront et voudront bien se relier, donnant la possibilité de penser et de sentir.

La mémoire du présent est "*une mémoire résurrectionnelle*", dit Baudelaire. "*Lazare lève toi*". L'imagination plonge dans la nuit des temps, illumine les réseaux les plus lointains... Mais elle n'est mobilisée qu'à partir des coupes transversales opérées au présent, le portrait du fantôme étant alors la variation actuelle et circonstancielle du drame universel. C'est alors que se révèle l'universalité de l'Oedipe : "*Depuis que notre regard est plus aigu, dit Freud, nous voyons que la névrose de l'enfant est une généralité*". C'est alors que se révèle aussi la différence des sexes. Quand le chevalier des Grieux aperçut Manon Lescaut, dans l'éblouissement du premier regard qui contenait la seconde vue, c'est la différence des sexes qu'il perçut pour la première fois de sa vie...

Car cette mémoire résurrectionnelle n'est mobilisée aussi qu'à partir de la dimension individuelle du portrait. Dimension individuelle particulière, liée à toutes les filiations, qui s'illuminent comme les surfaces miroitantes d'un cristal qui prend. Tantôt c'est l'histoire individuelle qui apparaît au premier plan, tantôt elle s'efface pour exprimer une famille, une époque, une culture, l'héritage archaïque. Ainsi apparaît le tragique : on n'est ni créateur de son propre destin, ni simple épiphénomène de la réalité. Rien ne nous appartient en propre : ni l'expression du visage, ni les rêves, ni la mort ("*qui ressemble plus à la maladie qu'à soi-même*" dit Malte Laurids Brigge). Ne nous appartient vraiment que notre place d'échangeur sans laquelle ces rapprochements nouveaux n'auraient jamais eu lieu.

Le portrait du fantôme n'est donc en rien le portrait descriptif constitué des traits individuels contingents du monde réaliste. L'imagination qui illumine ses dimensions les plus secrètes, qui le devine, a pris effet en même temps que son objet. Le travail de rassemblement du matériel n'a en effet pu constituer le portrait qu'en étant centré par le

transfert. C'est ainsi que l'objet a pris sens, que les connexions sont devenues parlantes pour celui qui devient capable d'imaginer. Ce sont les intentions du monde qui se révèlent alors parce qu'elles ont trouvé un destinataire. Destinataire qui est lui-même un échangeur, et dont le pouvoir est à la fois dérisoire et irremplaçable, mais toujours sorcier... L'interdépendance se maintient de bout en bout. La métaphore freudienne du téléphone représente au mieux ce qui se constitue là : les ondes, les vibrations qui se recomposent, se traduisent. C'est un monde constamment vibrant, sexualisé; c'est ce qui fait effet. Cela évoque l'air en mouvement et ses pouvoirs spirituels non appréhendés par les sens : "l'âme". Et ce sont bien des pouvoirs sorciers qu'engendre le déterminisme des combinaisons des *Affinités électives*. C'est ainsi que procède le travail de l'illusion créatrice : "*Delacroix projette sa pensée à distance comme les sorciers*" dit Baudelaire.

Ce travail, en établissant au moment présent le champ des vibrations concernées, délimite son territoire qui est celui de la fiction. C'est bien la scène de la fiction qu'évoque Freud quand il parle du travail auquel doit se soumettre l'amour de transfert; territoire intermédiaire entre la vie réelle et la maladie, où l'amour est traité comme irréel mais vrai. Les mots employés par Freud sont ceux-là mêmes qui concernent ailleurs l'art poétique : l'amour est "*atténué (?), transposé...*" L'histoire de la jeune homosexuelle à qui Freud a fermé la porte sans retour possible, sans fonction' du portier, est à cet égard exemplaire. L'amour qui s'exprimait là n'avait pas l'authenticité rigoureuse de la fiction, son juste amalgame d'or pur et de vent. Il avait une visée invariante et ne pouvait se métaphoriser. Les vibrations cessaient, le processus s'arrêtait...

Ainsi apparaît le portrait du fantôme, faisant image par l'effet produit sur le destinataire. Une tension dramatique permanente assure la scène de la fiction; car seules les connexions spécifiques à la fiction touchent et influencent. La conviction propre à ce travail n'a rien à voir avec la certitude que

donne l'évidence des choses ou l'illusion du désir.

A vrai dire, elle s'y oppose même. Il s'agit de ne pas croire à ce qu'on désire, la présence de l'objet, en se contentant de ressemblances fortuites et superficielles. Il s'agit aussi de ne pas croire au monde visible et tangible, à son affirmation brutale que l'objet n'est pas là. Il va falloir changer de régime de pensée, et c'est là que s'intègre le travail de l'inconscient. La souffrance, la force du désir font de la quête de l'objet une nécessité impérieuse. Les liens vont se rétablir avec le monde extérieur dans le dessaisissement de soi concomitant à la désintégration de la cohérence étrangère. A ce moment-là, il y a réciprocité; le monde extérieur semble aller au-devant du déchiffrement, s'offrir aux analogies et aux correspondances qui constitueront les nouveaux liens. Et la raison portée à une hauteur nouvelle assure la justesse de ces connexions par un travail de liaison préconsciente. La force de cette conviction ne se maintient que dans la tension psychique de ce travail. Dans l'inactivité on n'a pas plus de considération pour cette fiction que l'homme vigile n'en a pour ses rêves.

Mais cette conviction peut elle-même être source de griserie illusoire. Tant qu'on est dans la tension de ce travail, on peut croire que ces associations si ténues, si étranges, sont réelles et nous appartiennent. On est alors transporté à une distance infinie, au cœur même des choses. On peut se croire dispensé de l'action, tout s'accomplit... Et tout se dissipe. Car cette nouvelle réalité n'est pas un substitut de l'amour perdu qui se livrerait. Le monde des rapports n'est pas la terre promise où l'on pourrait se mouvoir dans une liberté enfin advenue. S'il n'y a pas dessaisie, le monde des rapports se réifie, n'est plus rien, laisse dans l'hébétude et l'exil celui qui a "détalé" devant le fantôme. Car contrairement aux revenants des rêves, le fantôme n'attend pas; et c'est la vie elle-même qui se dissipe.

Il s'agit de traduire l'impression profonde, et pour cela de s'arracher à cette impression, ce qui rompt le charme. C'est aller à l'envers de la réceptivité dans

une nouvelle transmutation des valeurs. C'est de cette traduction nécessaire qu'il s'agit quand Freud dit qu'il faut obliger le patient à se reconnaître dans les constructions. Et la traduction ne peut se faire que de façon métaphorique, dans un langage qui comporte le type de connexion du monde des rapports. L'image qui apparaît ainsi va barrer la route au retour répétitif de l'impression elle-même, et va assurer que le fil est coupé, que les constructions ne se font pas dans une évolution linéaire...

Janus à deux visages, tel apparaît le portrait du fantôme. Il va affirmer par son existence l'intégrité de l'univers et l'intégrité de la pensée inhérents à cette nouvelle réalité. Cette affirmation constitue la croyance même en l'inconscient; elle assure la cohérence d'une image prothétique par un fonctionnement divisé du psychique.

C'est ainsi que la frontière du monde des rapports s'établit à la fois du dedans et du dehors. A l'extérieur se déchaîne la violence : on ne sait si elle est déterminée par la séparation irréversible avec l'objet originaire ou par la blessure narcissique du nouveau fonctionnement de pensée. Mais il y aura toujours haine à l'égard du travail de l'illusion créatrice, crachats dans le champ opératoire quand il s'agit d'art et de psychanalyse...

Mais la frontière est aussi maintenue du dedans par ceux qui ne peuvent être adeptes à moitié comme il est dit dans le texte sur l'analyse profane. Le semblable se reconnaît là par ses liens à son univers. La transmission ne peut plus se faire sur le mode ordinaire; ce qui suscite l'imagination, c'est ce que Cézanne nommait "*la petite sensation*", qui permet de saisir la nuance infime, résultante de toutes les combinaisons et pouvant y donner accès. C'est le moment où les choses tournent en bien ou en mal, où le secret se trahit...

Une jeune femme qui est entrée au monde par une porte cassée, et qui au passé comme au présent est prise dans la violence, commence une séance par l'évocation de l'horreur de sa vie. Mais elle a le ton de l'ironie fine et douloureuse, propre au regard

qu'elle porte sur elle-même et qui a permis au travail de s'établir. "*Il n'y a que violence et folie*", me dit-elle; son mari et elle se battent comme des chiens. Elle ne supporte la présence de personne, pas même celle du petit garçon "*exquis*" de la femme de ménage. Dans ce discours, le petit garçon occupe déjà par sa précision une place latérale par rapport au lot indifférencié des sacrifiés. Mais je suis frappée de ce que dans ce déchaînement de violence, dans ce rejet absolu de toute présence, puisse apparaître la qualité différentiel-le subtile, évanescence et douloureuse de "*l'exquis*" ... Ce fut là un tournant dans son analyse; les connexions se métaphorisant, entrant en travail...

Mais il ne s'agit pas seulement de frontière du monde des rapports. De toutes les forces de destruction évoquées dans l'Ephémère, la plus impressionnante est celle qui concerne l'illusion créatrice : un jour viendra une race d'hommes qui ne comprendra plus les œuvres de pensée, les réalisations culturelles. C'est là le "*témoin indifférent*" évoqué dans *l'Introduction à la psychanalyse*, celui qui fait œuvre de mort...

Et réellement, au-delà du monde des rapports et de sa frontière, au-delà de la haine qu'il suscite, il n'y a qu'indifférence. Le rêve qui a toujours existé sans l'analyse, ne veut rien communiquer au rêveur à qui, d'ailleurs, il est indifférent. Le transfert est un fragment de répétition qui a lieu ailleurs et ne nous concerne en rien. Le monde est toujours plus grand qu'on ne peut le penser, mais surtout il reste étranger à notre pensée... On pourrait dire que le fluide électrique existe partout et depuis toujours, mais que la lumière, elle, on la fait advenir. Il en est de même de l'illusion créatrice : elle arrache un fragment à l'indifférence et à l'invariance, et l'anime, faisant advenir une nouvelle réalité et un nouveau fonctionnement de pensée. Et c'est le geste même d'arrachement qui en constitue l'essentiel. La psychanalyse est en cela exemplaire, car le portrait du fantôme y prend existence sans jamais se matérialiser en objet fini. Il est là comme le point limite de toutes les mises en perspective.

Mais il peut survenir un retournement d'une autre sorte. Dans un roman de Balzac, *Un curé de campagne*, la ville de Limoges est en effervescence au sujet d'un crime mystérieux. L'évêque de Limoges se trouve sur la terrasse du palais épiscopal, ce qui indique déjà la transcendance. Il laisse errer sans but son regard sur ce paysage trop connu pour être vraiment vu. La progression du texte suit la progression de la tombée du jour, les changements de luminosité, la transformation des choses. On perçoit les correspondances qui se font entre l'état d'esprit et le paysage qui, par ses transformations, semble aller au-devant de la pensée. Et l'intention de ce texte toujours allusif va au-devant du lecteur : on devine comment l'évêque, sans l'avoir cherché, découvre l'énigme. Sans qu'il y ait aucune preuve tangible, les traces sont inscrites là dans le monde sensible quand on est voyant : l'or dans les sables de la Vienne, l'identité de la femme inconnue, le secret des ardentes amours et du crimes...

Mais qu'est-ce qui anime l'évêque, suscite sa divination ? Il ne veut être ni juge ni espion, ne cherche pas même le triomphe de l'Eglise. Il est homme de méditation et on peut penser, sans doute à juste titre, qu'il fait de l'affaire un objet de pensée, de curiosité, de réflexion. Certes...

C'est alors qu'à lieu un retournement spectaculaire. Le ton de ce passage a été jusque-là sérieux, subtil, méditatif; il demandait à ce qu'on soit attentif. Et brusquement, le ton change. Un badinage léger au sujet du drame a lieu entre l'évêque et son favori, jeune abbé doté d'une charmante physionomie. Ce "*petit rusé*" dont l'évêque tortille amoureusement l'oreille, a lui aussi tout deviné de l'énigme. Pour un peu on se sentirait floué : fallait-il les sacrifices, les retournements, les résurrections pour assurer le flirt d'un évêque libertin ? Cela valait-il la peine ? Oui, cela valait la

peine. Il s'agit du retournement le plus impensable : la reconversion de la pulsion d'investigation en plaisir de vivre; postulat faustien que Freud pose comme terre promise impossible dans son texte sur Léonard de Vinci. Re-sexualisation qui nécessite d'aller au plus loin dans la science et la magie, et aussi de revenir du plus loin. L'évêque est un homme de sciences : non celui qui accumule les connaissances, mais celui qui arrache ses secrets au monde; c'est dire la puissance qui l'anime. Il est un héros faustien, et son objet d'amour dérisoire confirme bien la contingence de l'objet dans le travail du deuil.

Ce retournement fait penser à celui de l'humour, au gain de plaisir qui accompagne son insolence par rapport à la fatalité. Il en est de même dans les rêves : l'absurdité ne signifie pas seulement la critique et la contradiction vis-à-vis de l'instance paternelle, mais aussi la tendance à rire de cette critique elle-même... Aussi l'aptitude esthétique, habituellement équivoque aux yeux de Freud, est donnée comme supérieure à l'aptitude éthique, à propos de l'humour. Elle témoigne ici du maintien de l'émotion amoureuse à travers ses transformations; elle seule peut assurer qu'il n'y aura pas de retour au narcissisme.

Par la prime de plaisir, il y a comme pour l'humour effet à distance, magie; il ne peut plus y avoir de témoin indifférent. C'est bien la prime de plaisir qui fait tomber la barrière entre les êtres, assurant la réussite de la fiction. La résolution de l'énigme met en place une fiction, le "portrait du fantôme", qui permet de penser, rêver, aimer. Et l'insolence par rapport au redoutable Schibboleth qu'il implique, est d'en faire l'occasion d'un gain de plaisir.

Aline Petitier

1. Hilda Doolittle, *Ecrits sur le mur*, Etudes Freudiennes, 3-4.

Appendice

Vingt ans après*François Gantheret*

Le 12 juin 1972, J.-B. Pontalis présentait, au nom du Conseil qu'il présidait depuis un an (donc, à mi-mandat), un rapport d'activité à l'Assemblée Générale des membres de l'APF. Ce rapport avait un caractère assez inhabituel. Alors que généralement un tel exercice est plutôt formel et informatif, présente la revue des activités de l'Association et souligne les questions d'importance actuelle, celui-ci soumettait aux membres une importante modification du règlement intérieur. Une telle opération est du ressort du Conseil, mais celui-ci, composé, outre de Pontalis, de Rosolato, Widlöcher, Mmes Lagache et Anzieu, et auquel participait Laplanche en qualité de président sortant, estimait que *"s'agissant d'un problème d'une aussi grande portée que les modalités du cursus, il était exclu aux yeux du Conseil d'user de cette disposition statutaire pour imposer à l'Association un règlement dans lequel elle ne se serait pas reconnue"* (Documents & Débats n° 6, septembre 1972).

Il s'agissait donc, explicitement, de "se reconnaître", c'est-à-dire d'une question d'**identité de l'APF**. Et, pour le bien marquer, J.-B. Pontalis demandait à chacun de ne pas se sentir lié par une tradition d'approbation unanime du rapport du Président, et *"de ne voter pour le rapport moral que s'il approuve effectivement la gestion du Conseil et en particulier la modification du règlement intérieur qui (lui) est soumise"*.

C'est avec cette précision, et après discussion, que l'Assemblée vota le rapport et se prononça donc pour les modalités proposées du cursus, par 18 voix pour, 3 contre et 2 abstentions.

Je me propose ici, dans un premier temps, d'examiner la disposition alors adoptée, ses enjeux, sa signification. Dans un second temps, de l'évaluer vingt ans après, de voir comment nous continuons à nous y reconnaître et quelles considérations peuvent éventuellement prétendre troubler cette reconnaissance d'identité.

* * *

Le texte – et surtout la conception de la formation psychanalytique qu'il portait – ne tombait pas, en 1972, **ex abrupto**. Il était l'aboutissement de discussions qui se poursuivaient explicitement depuis 3 ans, et en fait venait concrétiser, donner forme à ce qui attendait de l'être depuis la séparation d'avec Lacan et la formation de l'APF. A cette époque, en 1964, l'APF **se séparait** de ce dans quoi, sur des questions essentielles, elle ne se reconnaissait pas. En 1972 elle faisait aboutir les traits essentiels dans lesquels elle **s'identifiait**. En ce sens, 1972 n'est pas, comme on a pu le dire, une réforme : mais, après coup, comme il convient, un acte fondateur.

Cet acte prenait donc la forme de dispositions relatives aux modalités du cursus de formation. Je vais en rappeler les points essentiels. Mais, comme on le verra, et comme il ne saurait manquer, s'agissant de questions de fond et non seulement d'aménagement technique, c'est bien d'une **conception de l'analyse** qu'il s'agit.

Six points résument l'acte fondateur de 1972, et viennent répondre à des préoccupations homogènes entre elles.

1/ Dégager, désafférenter l'analyse personnelle des interférences de l'institution. Ceci, conçu rigoureusement, impliquait que soit mis fin au temps d'indication (ou d'ajournement, ou de refus) de "l'analyse didactique". L'analyse personnelle était laissée aux seules déterminations... personnelles, son engagement comme son déroulement et son aboutissement au seul jeu de l'accord intervenu entre un analyste et un analysant, et de l'aventure analytique qui en sera le fruit. Le "Comité de sélection" devenait "Comité de formation", sélectionnant encore certes, mais seulement pour statuer sur la demande d'entreprendre une analyse supervisée. Admission au premier contrôle et admission aux activités de l'Institut de Formation coïncidaient de ce fait.

2/ Corrélativement, la fonction formatrice de l'analyste et la hiérarchie institutionnelle

devenaient disjointes. Le "titre" d'analyste didactique disparaissait. Une liste des analystes en exercice à l'Institut de Formation pouvant comprendre aussi bien des titulaires que des associés était constituée. Dans une formulation dont le caractère un peu contourné montre qu'elle était le résultat d'un compromis avec des réticences, il était dit que "*le Comité de formation ne s'interdit pas de prendre en considération la demande d'un candidat dont l'analyste ne figure pas sur la liste des analystes en exercice à l'Institut de Formation*" (art. 27c). On verra l'importance actuelle de ce point, et la rémanence de réticences alors contournées sans être, pour certains, vraiment dépassées.

3/ Possibilité ouverte au contrôleur et au contrôlé de témoigner du contrôle auprès du Comité de formation, en vue de sa validation (alors que jusque-là seul l'avis du contrôleur était requis).

4/ Evaluation finale de l'ensemble du cursus de formation, et non plus simple constat de franchissement accompli des étapes.

5/ Suppression de dispositions qui, de facto, n'avaient plus cours (montrant ainsi que l'évolution était bien déjà amorcée dans les esprits et les pratiques), telle que l'exigence, pour l'analyste didacticien, le contrôleur et le contrôlé, de soumettre au Comité de formation des rapports semestriels sur l'évolution de l'analyse et du contrôle.

6 / Enfin, souplesse et latitude laissées au Comité de formation quant à la mise à l'épreuve des modalités de contrôle et de validation.

De ces six points, le premier est bien évidemment le principe fondamental, et les autres en découlent. Il semble nécessaire aujourd'hui d'en rappeler l'enjeu et la portée. Faire intervenir l'institution dans le choix de l'analyse, dans l'indication de la "didactique" et dans l'évaluation de son cours, c'est

comme l'écrivait Laplanche en 1969, donc 3 ans auparavant, "*poser le projet d'être analyste comme une donnée de réalité, légitimée d'emblée par la réalité de l'institution et plus ou moins exclue, qu'on le veuille ou non, de la dynamique de la cure*" (D&D n° 3, mars 1971). Toute instance tierce intervenant, dans la réalité extérieure à la cure, sur la cure elle-même, ruine la possibilité d'élaboration d'une telle instance tierce dans l'analyse. Une représentation-but vient s'imposer avec son poids de réel : une analyse didactique "réussie" **devait** produire un analyste.

Une remarque au passage : contrairement à une idée reçue, l'acceptation du rapport Pontalis de 1972 n'est pas le fruit d'un retour en arrière par rapport aux propositions Laplanche de 1969, jugées alors trop radicales et refusées pour ce motif. La réalité est plus complexe et témoigne d'une maturation. Sur un point la disposition de 1972 va "moins loin" : elle ne retient pas une disposition selon laquelle l'engagement du contrôle lui-même serait une démarche contractuelle entre contrôlé et contrôleur purement interpersonnelle, sans intervention là non plus de l'institution, qui ne se manifesterait donc pour la première fois que pour valider ce contrôle. Par contre, sur un autre point qu'on va voir capital, elle va "plus loin". La disposition, même sous sa forme restrictive, selon laquelle l'analyse personnelle pouvait s'être déroulée sur un divan "non-APF" ne figurait pas dans la proposition Laplanche. Cette disposition est logiquement consécutive à l'énoncé du principe fondamental, et l'amender signifie, par voie indirecte, revenir sur celui-ci.

De multiples cas de figures peuvent en effet être envisagés : accepter de prendre en considération un candidat issu d'un divan :

- de didacticien
- de titulaire
- de membre APF
- d'analyste en formation à l'APF (cas de

figure ignoré dans les débats et pourtant bien réel).

- de membre IPA
- d'un analyste "non APF", mais connu et en quelque sorte "parrainé" par un membre APF...
- de quelque analyste que ce soit.

De cet ensemble de possibilités, seule la dernière est cohérente avec le principe premier, toutes les autres portent en fait, implicitement ou clairement, son annulation. Si, en effet, nous sommes d'accord pour que l'analyse personnelle soit désaférentée de l'institution nous ne pouvons tenir cette position à demi. Toute indication quant au choix du divan est, **sous forme rétroactive, une prescription**. A celui qui, principalement ou entre autres formations symptomatiques le conduisant à l'analyse, présentera celle de vouloir être analyste, s'imposera sur le mode du futur antérieur la prescription : avoir choisi **a priori** un analyste appartenant à telle catégorie, et avoir éliminé tel ou tel que le "hasard" des déterminations personnelles aurait pu faire choisir. A partir de ce moment, distinguer ce procès de celui d'une didactique est une argutie sans fondement. Il n'est, pour s'en persuader, que de considérer le cas — sujet de scandale pour tout analyste, sujet de gêne pour toute société fonctionnant avec la didactique — dans lequel une personne ayant engagé une analyse personnelle avec l'analyste de son choix, mais non conforme aux réquisits de l'institution, s'affronte en cours de route à son désir d'être analyste. Il s'entendra alors stipuler par l'institution que s'il souhaite soutenir ce désir devant elle, **il doit changer de divan**. Changer de divan comme l'on change de fournisseur, de plombier ou de professeur de piano : est-ce là, même si cela est effectivement pratiqué dans d'autres sociétés, notre conception de l'analyse ?

Car c'est bien, en cette affaire, et au-delà des problèmes de formation, d'une conception et même d'une **éthique de l'analyse** qu'il est question. L'entreprise, visant à un gain de liberté psychique, qu'elle prétend être, ne peut être soumise à aucun

autre encadrement que celui qui permet la mise en jeu de la **méthode analytique**, à savoir le cadre de la cure. Toute ingérence extérieure ne peut s'exercer qu'aux dépens de cette entreprise. Il serait fastidieux et sans doute superflu de montrer que le cadre ne peut tenir ses déterminants que de considérations **internes à la cure**, et que tout déterminant externe jouera le rôle quasi hallucinatoire de ce qui, projeté à l'extérieur, hors de l'espace psychique et de son analogon — ici, l'espace de l'analyse — échappe au conflit interne et à sa problématisation dans le transfert.

En particulier, la question des idéaux ne peut s'élaborer que dans le seul registre de la réalité psychique. **Les traits de conformité**, mode selon lequel elle se dévoie pour échapper à l'analyse, ne peuvent être interrogés dans leur fonction imaginaire s'ils viennent trouver arrimage et refuge dans des exigences de l'institution qui président à l'entreprise elle-même.

Une éthique de l'analyse, donc, et qui est un élément majeur de l'identité de l'APF. Toute identité a, forts ou légers, ses moments critiques; ainsi se prouve qu'elle doit en l'esprit de chacun, et à tous moments de la vie d'un individu **se refonder**, se réaffirmer en sa permanence. Une identité n'est pas en effet un ensemble homogène et stérilisé, mais la forme liée, et qui se révèle viable et d'une relative stabilité, d'éléments conflictuels organisés par cette liaison. Toute menace d'effraction venue de l'extérieur réanime les conflits, menace de déliaison, demande un temps de ré-élaboration. Il semblerait que nous soyons dans l'un de ces moments. Écoutons donc les "paroles" qui se prononcent ou se chuchotent et disent le trouble.

Certains font appel à des considérations "d'image". En acceptant des candidats "venus d'ailleurs", l'APF apparaîtrait comme le refuge des refusés — réels ou potentiels — d'autres sociétés.

Ainsi se dégraderait, pour l'extérieur comme pour elle-même, son visage. A s'en tenir au registre de l'image, celle-ci apparaît à un examen un peu attentif beaucoup plus complexe. Loin d'être tenue pour complaisante et laxiste, l'APF est au contraire – et c'est un reproche ambigu et mâtiné d'envie qui lui est fait – perçue comme hyper-sélective et "élitiste". Certes, il est vrai que certains candidats – beaucoup moins qu'on le croit – ont parfois été refusés à la SPP. Mais dans la grande majorité de cette petite minorité, il s'agit de gens qui, ayant entrepris une analyse avec un non-didacticien, se sont vu intimer le fameux "changez de divan" et n'y ont pas consenti.

D'autres disent une préoccupation : parmi nos amis, beaucoup ne viennent pas d'un divan APF. Ce "beaucoup" est en fait, les récents bilans l'attestent, une moitié. Ou bien cette préoccupation ne quitte pas le registre quantitatif, s'inquiète d'une faible "productivité" interne, et on ne voit guère par quelle curieuse hydraulique l'arrêt d'un recrutement externe augmenterait le débit interne. Ou bien elle s'appuie sur des arguments plus élaborés, qu'il convient maintenant d'écouter.

Que l'APF n'exige pas que ses analystes en formation soient issus de ses propres divans montre une chose, dit-on : qu'elle ne se sent pas suffisamment assurée de sa conception de l'analyse pour affirmer qu'elle seule peut la soutenir, et seuls ses membres conduire des analyses qui en relèvent. II, y a là un gros pâté logique, dont on se contentera de noter l'aporie à laquelle il conduit : ou bien ladite conception de l'analyse reste "en blanc" et ne se soutient que d'une organisation qui la suppose, ou bien elle se confond avec celle que nous soutenons, et qui exige la radicale indépendance de l'analyse personnelle, et nous serions dans le cas de la mettre en œuvre par des moyens qui la nient !

Autre parole entendue, et qui celle-là se présente comme argument de fond : en acceptant des candidats venus de divans "étrangers", l'APF se

prive de la mise en œuvre, jugée nécessaire, d'un lien collectif reposant sur la "filiation". Voyons cela de plus près.

Bien entendu, filiation s'entend ici au sens de "filiation analytique" : fils ou fille de tel ou telle qui fut son analyste. J'entends bien que cette question transcende non seulement les figures génitrices "réelles", mais aussi bien les figures analytiques "réelles" et vise, au-delà de ces supports ou de ces étayages, à la fonction **symbolique** de la filiation (et en ce sens, l'alternative fils ou fille s'efface devant la transcendance de "la filiation"). Mais le véritable et le seul lieu possible de ce mouvement n'est-il pas l'analyse personnelle, où se trouvent mis en jeu les débats singuliers de chacun avec cet intolérable qu'il y en eut deux, avant moi et sans moi, dont je tiens mon existence, laquelle se trouve, de ce fait, **assignée** ?

La fin d'une analyse n'est certes pas la levée ou la disparition de ce qui fait l'intolérable (comment pourrait-ce l'être, autrement que dans le maintien de l'illusion ?); mais la possibilité ouverte de se reconnaître comme membre d'un ensemble, dit humain, qui n'existe comme tel, ne se pense et ne pense qu'à courir après ce que l'intolérable de "l'inscription symbolique" – d'aucuns disent "castration" – lui retire d'être.

Si, dans la fin d'une analyse, le terme de dissolution du transfert a quelque sens, c'est bien celui de la levée de l'illusion qu'avec celui-ci ou celle-là, dit analyste, à force de ruse ou d'acharnement la perte d'être qui **fait** mon existence pourrait m'être épargnée. Que la pensée vise ainsi à éteindre le feu qui la soutient, ce n'est là rien d'autre que la muette aspiration de la pulsion de mort dans la cure.

A ce désassujettissement de l'illusion singulière travaille l'analyse des liens transférentiels; d'amour, bien sûr; mais aussi de haine : à défaut de l'élaboration de celle-ci, l'objet transférentiel ne peut être quitté.

Peut-il, de tout cela, ne pas y avoir un reste ? Probablement pas. Mais : reste de quoi ? De l'illusion ? Ou, au terme de sa dissipation, ce qui s'ouvre de **reconnaissance du désir** ? Cette dernière, où s'affirme le manque à être, est un mouvement, et non un acquis. Pour qui devient **analyste**, ce mouvement est celui de **l'analyse**. Mais la persistance de l'illusion, elle, s'attache à l'analyste comme porteur des traits de la satisfaction fantasmatique.

Alors, filiation si l'on veut; mais dans la mesure où celle-ci s'entend comme inscription dans un ensemble de personnes qui ont en commun une instance, une part différenciée du moi, un idéal du moi qui se nomme : analyse. Mais si l'on entend la filiation au sens où le lien libidinal qui réunirait des analystes serait la figure ou les traits d'un ou de quelques *leaders*, c'est là choisir l'incorporation de l'objet ou de parties de l'objet, contre l'introjection du pulsionnel. C'est ouvrir aux effets bien connus de mimétisme, de psittacisme, de clan formé par ceux qui, issus du "même" divan, deviennent les clones imparfaits du maître. C'est **instituer** l'analyse inachevée pour servir le pouvoir (illusoire, dérisoire, mais pas moins pour autant mortifère) de quelques-uns. Et c'est l'instituer sur et par la rémanence active du transfert négatif non analysé. Dès ce moment, ce qui s'est instauré ne peut se poursuivre que dans une palpitation de la haine, qui tantôt pour préserver le groupe assujetti se déverse à l'extérieur, avec les effets paranoïdes prévisibles, et tantôt se replie à l'intérieur, disloque, refait sans cesse les alliances et les antagonismes.

Voici en quoi à mon sens, l'argument de la filiation révèle le plus dangereux du refus d'ouvrir l'admission à toute provenance analytique, **quelle qu'elle soit**.

* * *

Mais, dira-t-on, quelle garantie aurons-nous qu'il y a bien eu analyse ? Aucune ! Quelle garantie

supplémentaire aurions-nous de savoir que ce candidat est issu d'un divan APF, ou même d'un divan que nous connaissons ? Pas davantage ! L'analyse se garantit-elle d'autre chose que de son propre mouvement en celui qui s'y est soumis ? Il y a là, cette fois, un danger bien réel à croire et faire croire en une telle garantie externe.

Nous prenons un pari : que chez le candidat que nous écoutons soutenir devant nous son projet d'être analyste, nous saurons apprécier l'évidence d'un mouvement interne qui l'a désassujetti de ses positions inconscientes mortifiantes. Bien plus : que ce mouvement de désassujettissement est vivant et à l'œuvre en lui, et le rend apte à être analyste. (Nous aurions d'ailleurs à travailler pour comprendre cela : comment "être analyste" peut devenir un destin pulsionnel ?).

Nous nous donnons une étape d'écoute supplémentaire : nous témoignons de ce que nous avons entendu devant nos collègues du Comité de formation. Nous soumettons à leur écoute ce que nous pensons avoir perçu. Nous rendons ainsi possible que ce que dessine l'ensemble des trois rapports puisse évoquer une figure restée inaperçue de chacun des rapporteurs. Tel est le pari analytique que nous prenons. Tout recours à des arguments autres que ceux qu'impose la parole, parfois à son insu, ne peut être qu'aliment de la résistance à entendre. Il n'y a pas d'autre voie possible et pas d'exception, si légère soit-elle, qui n'obère absolument cette démarche.

Les mêmes arguments, à mon sens, jouent aussi en faveur de la décision de n'entendre dans les validations de contrôle que le seul "contrôlé".

Mais ceci est un autre chapitre que je ne développerai pas ici. Il faut cependant, à propos des contrôles, écouter cet autre discours que nous entendons parfois : la "didactique" étant supprimée, la fonction formatrice ne serait plus assurée que par eux, et les contrôleurs deviennent les seules figures identificatoires, les seuls objets d'investissement

où se jouerait l'inscription dans une "filiation". Il y a dans cet argument confusion, et rémanence.

Confusion dans les niveaux d'élaboration en jeu. Le contrôle n'est pas l'analyse. C'est du mode d'être analyste et de ses éventuelles butées qu'il y est question. Les butées, les manques à entendre sont les **indices** de la participation de l'analyste au transfert (ce que l'on nomme : contre-transfert). Ou bien ces indices se transforment en **signes** dans cet espace de la construction qu'est le contrôle (et c'est là le mouvement même de l'analyse); ou bien, répétitivement, ils y échouent, et renvoient alors à des butées de l'analyse personnelle, qu'on ne saurait traiter dans le contrôle. Le débat interne au contrôle est d'emblée médié par ce tiers qu'est **l'analyste**. Pourquoi maintient-on l'exigence que ce contrôle ne saurait être assuré par l'analyste, sinon par l'évidence de la nécessaire séparation de ces deux registres ? Et ne devrait-on pas trouver logiquement, chez ceux qui disent leur crainte d'une substitution du contrôleur – auquel serait dévolue la fonction de maître – au didacticien, la tentation de poursuivre un travail de contrôle avec leurs propres analysants ?

Confusion donc, et qui s'alimente d'une rémanence : une telle position est bien le

témoignage que l'analyste n'a pas renoncé à se proposer comme porteur des traits de **l'objet idéalisé**. De l'analyse au contrôle, il y a **l'espace d'un deuil**, difficile à faire; encore faut-il, pour en assurer le procès, que les "formateurs" eux-mêmes s'y affrontent, **continûment**.

* * *

Nous avons bien – et comment en irait-il autrement ? – à refonder sans cesse notre "identité APF". A redonner un tour vivant à ce que nous affirmons comme notre conception de l'analyse et qui, sans cette remise au feu, se réifie en masque. Ceci ne peut se faire sans un débat de fond, auquel tous sont associés, et les présentes réflexions visent à soutenir ce débat. Je pense souhaitable que chacun soit conduit à définir et préciser sa position, comme je le fais ici en ce qui me concerne. Je soutiens que cette réaffirmation de notre identité doit aller dans le sens des ambiguïtés et des réticences qui, sans doute, nous habitaient encore malgré le "mouvement" de 1972. Vingt ans après, ce n'est ni trop tôt, ni trop tard.

François Gantheret

Conseil d'administration

Président : Roger DOREY

Vice-Présidents : Victor SMIRNOFF - Daniel WIDLÖCHER

Secrétaire Général : Evelyne SÉCHAUD

Secrétaire Scientifique : Marie MOSCOVICI

Trésorier : Jean-Claude ARFOUILLOUX

Analystes en exercice à l'Institut de Formation

Annie ANZIEU - Didier ANZIEU - Jean-Claude ARFOUILLOUX - Lucienne COUTY
Guy DARCOURT - Roger DOREY - Pierre FÉDIDA - François GANTHERET
Wladimir GRANOFF - Michel GRIBINSKI - Christiane GUILLEMET - Didier HOUZEL
Marianne LAGACHE - Jean LAPLANCHE - Jean-Claude LAVIE
Danielle MARGUERITAT - Marie MOSCOVICI - Raoul MOURY - Henri NORMAND
Aline PETITIER - J. -B. PONTALIS - Robert PUJOL - Jean-Claude ROLLAND
Guy ROSOLATO - Evelyne SÉCHAUD - Victor SMIRNOFF
Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER - Daniel WIDLÖCHER

Comité Scientifique

Secrétaire : Marie MOSCOVICI

Laurence APFELBAUM - Dominique CLERC-MAUGENDRE - Pierre FÉDIDA

Jean-Michel HIRT - Aline PETITIER - Evelyne SÉCHAUD

Comité de Formation

Secrétaire : Pierre FÉDIDA

Pierre FÉDIDA - Michel GRIBINSKI - Christiane GUILLEMET - Marianne LAGACHE

Jean LAPLANCHE - Danielle MARGUERITAT - Marie MOSCOVICI

Guy ROSOLATO - Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER

Comité de l'Enseignement

Secrétaire : Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER

Membres ex officio : Marie MOSCOVICI - Roger DOREY

Membre représentant des Membres Titulaires : Marianne LAGACHE - Marie-José CÉLIÉ

Catherine CHABERT - Françoise COUCHARD - Yvette DOREY - Claude BARAZER

Roland LAZAROVICI - Dominique MAUGENDRE

Membres Titulaires

Mme Annie ANZIEU	7 bis, rue Laromiguière - 75005 PARIS	47 07 43 98
Pr Didier ANZIEU	7 bis, rue Laromiguière - 75005 PARIS	47 07 43 98
Dr Jean-Claude ARFOUILLOUX	85, avenue du GI Leclerc - 75014 PARIS	43 22 87 72
Dr Claude BARROIS	4, allée des Pinsons - Rubelle - 77950 MAINCY	
Mme Lucienne COUTY	15, rue de l'Estrapade - 75005 PARIS	43 26 02 75
Pr Guy DAR COURT	19, rue Rossini - 06000 NICE	93 82 12 59
Pr Roger DOREY	121, rue de la Faisanderie - 75116 PARIS	45 04 50 19
Dr Juliette FAVEZ-BOUTONNIER	48, rue des Ecoles - 75005 PARIS	43 54 00 52
Pr Pierre FÉDIDA	3, rue du Regard - 75006 PARIS	42 22 07 61
Pr François GANTHERET	91, rue de Seine - 75006 PARIS	43 54 69 31
Dr Wladimir GRANOFF	5, avenue de Montespan - 75116 PARIS	47 55 65 47
Dr Michel GRIBINSKI	16, rue des Minimes - 75003 PARIS	40 29 99 33
Dr Christiane GUILLEMET	15, rue Michel Ange - 75016 PARIS	45 27 39 74
Pr Didier HOUZEL	53, rue du Milieu - 14000 CAEN	31 84 22 03
Dr Marianne LAGACHE	45, boulevard Victor - 75015 PARIS	45 32 65 34
Pr Jean-Louis LANG	100, rue de Rennes - 75006 PARIS	45 48 08 03
Pr Jean LAPLANCHE	55, rue de Varenne - 75341 PARIS Cedex 07	45 48 37 54
Dr Jean-Claude LAVIE	22, avenue de l'Opéra - 75001 PARIS	42 97 48 55
Dr Arnaud LEVY	8, rue Daniel Hirtz - 67000 STRASBOURG	88 35 68 40
Dr Danielle MARGUERITAT	26, rue Erlanger - 75016 PARIS	46 51 55 68
Mme Marie MOSCOVICI	32, avenue Carnot - 75017 PARIS	42 27 16 32
Dr Raoul MOURY	27, bd Edgar Quinet - 75014 PARIS	43 20 21 36
Dr Henri NORMAND	53, rue Huguerie - 33000 BORDEAUX	56 44 06 64
Dr Mine PETITIER	3, rue Campagne Première - 75014 PARIS	43215602
M. J.-B. PONTALIS	34, rue du Bac - 75007 PARIS	42 96 36 03
Dr. Robert PUJOL	140, rue E. Rostand - 13008 MARSEILLE	91 53 41 79
Dr Jean-Claude ROLLAND	45, rue de la République - 69002 LYON	72 40 20 77
Dr Guy ROSOLATO	3, square Thiers - 75116 PARIS	45 53 36 89
Mme Evelyne SÉCHAUD	87, boulevard Suchet - 75016 PARIS	4524 6735
Dr Victor SMIRNOFF	15, rue Duguay-Trouin - 75006 PARIS	45489019
Dr Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER	248, boulevard Raspail - 75014 PARIS	43 35 36 86
Pr Daniel WIDLÖCHER	32, rue Charles Baudelaire - 75012 PARIS	46 28 96 06

Membres Sociétaires

M. Bernard BARRAU	16, rue de l'Assomption - 75016 PARIS	46 47 83 42
M. Gérard BONNET	1, rue Pierre Bourdan - 75012 PARIS	43 40 68 70
Pr Françoise BRELET-FOULARD	74, rue du Coudray - 44000 NANTES	40 74 79 20
Dr Françoise CAILLE-WINTER	103, avenue du Gal M. Bizot - 75012 PARIS	46 28 43 53
Mme Marie-José CELIE	32, avenue Felix Faure - 75015 PARIS	45 58 29 30
Dr Colette DESTOMBES	57, avenue Jeanne d'Arc - 59000 LILLE	20 52 75 69
Dr François DESVIGNES	74, rue Dunois - 75013 PARIS	45 85 01 10
Dr Judith DUPONT	24, place Dauphine - 75001 PARIS	43 54 44 12
Dr Bernard FAVAREL-GARRIGUES	44, rue de Tivoli - 33000 BORDEAUX	56 81 96 30
Dr Claudine GEISSMANN	13, bd George V - 33000 BORDEAUX	56 98 29 85
Pr Pierre GEISSMANN	13, bd George V - 33000 BORDEAUX	56 98 29 85
Dr René GELLY	13, rue Humblot - 75015 PARIS	45 79 15 47
Dr Edmundo GOMEZ-MANGO	150, avenue du Maine - 75014 PARIS	43 22 52 09
Dr Bernard JOLIVET	134, rue de Courcelles - 75017 PARIS	42 27 48 34
Dr Patrick LACOSTE	59, rue du Parc - 33000 BORDEAUX	56 08 88 42
Dr Elisabeth LEJEUNE	38, rue des Cordelières - 75013 PARIS	43 31 94 34
M. Jacques PALACI	4, rue Lincoln - 75008 PARIS	42 25 54 94
Mme Monique ROVET	41, avenue de Saint-Mandé - 75012 PARIS	46 28 13 41
Mme Hélène TENENBAUM	2, rue Dom Calmet - 54000 NANCY	83 35 00 77

Membres Honoraires

Dr. André BERGE	110, avenue du Roule - 92200 NEUILLY	46 24 29 91
Mme Nicole BERRY	Impasse Rollon - 76230 BOISGUILLAUME	35 60 06 65
Pr André BOURGUIGNON	18, rue Saint Romain - 75006 PARIS	45 44 18 08
Dr Andrée DAUPHIN	24, rue Gay-Lussac - 75005 PARIS	43 26 59 30
Pr Roland DORON	22, rue Emile Dubois - 75014 PARIS	45 65 22 80
Mme Gabrielle DUCHESNE	18, rue du Sq. Carpeaux - 75018 PARIS	42 29 29 28
Dr Camille LAURIN	205, avenue Club - Dorion - QUEBEC J7V 2E6, Canada	
Pr Bernardo ARENSBURG	Avenida Primada Reig, 102 - VALENCE 40, Espagne	