

De l'autre à l'autre

Bernard Favarel-Garrigues

Ce patient est venu me voir parce qu'une obsession l'habitait : l'énigme de la relation interpersonnelle. Il avait une théorie de la communication parfaitement au point qu'il posait en termes de dysfonctionnement des signaux d'alerte, de programme neurolinguistique, d'homéostasie et de phobie comportementale. Il m'avait fait promettre de le recevoir face à face, de ne pas lui demander de me régler les séances manquées et surtout que je ne garderais pas le silence. Ce comportementaliste, on l'aura deviné, reconnu dans son milieu professionnel, ajoutait régulièrement : "quel triomphe pour vous qu'un comportementaliste réputé - il l'était - vienne vous trouver !". Je ne refusai pas de le recevoir. Je me suis donc efforcé de tenter de ramener l'actuel au passé, efforcé aussi de m'absenter de la place et du lieu où me citait l'économie libidinale de ce patient afin qu'en définitive il arrive à dire un peu plus directement ses désirs. L'a-t-il fait à travers moi, par le détour du transfert, par mon détour ? Fut-ce une rencontre déterminante ou bien l'ai-je simplement aidé à développer les dispositions qu'il avait en lui ? Je ne saurais le dire mais ce que je sais, c'est que ce patient a, en quelque sorte, inventé la psychanalyse, reconnaissant la vexation infligée par celle-ci à l'humanité, ramenant ce qu'il appelait « l'énigme de la relation interpersonnelle » à l'inconnaissable de lui-même, cessant dorénavant d'en parler comme il en parlait au début comme s'il avait pu dire « non » à l'explication interpersonnelle, « non » à la psychologie.

Pour les analystes, que nous essayons d'être, l'autre est une ligne d'ombre, vexante, à bien des égards, pour des raisons presque inverses de celles de mon patient. Nous savons que l'accès à l'altérité est source de souffrance, de déception, et même de désillusion au temps de l'enfance. Nous en repérons la conflictualité, c'est-à-dire le mouvement, dans la cure. Choisissons une métaphore spatiale : l'accès à l'altérité ne saurait ressortir de lieux clivés, étanches appartenant à des systèmes de nature différente. *Alien* (celui des films) n'est pas notre semblable. Il ne peut être « autre ». Il faut des lieux de même nature, des limites existantes, susceptibles de se confondre, de se rejoindre, de se disjoindre pour différencier un lieu et un autre, le même et l'autre, le proche et le lointain, le familier et l'inconnu, le dehors et le dedans. Ce qui centre le conflit est la différence des sexes, paradigme de l'altérité qui introduit le temporel dans la différence des générations : la

femme dans la mère et l'homme dans le père. Cela implique de ne pas être noyé dans les registres du double, du miroir, de la fusion, du grandiose, de reconnaître la projection et les idéalizations par trop narcissiques. En définitive, l'accès à l'altérité semble nous ouvrir ou nous fermer à l'ignorance, l'incompréhension, le rejet, la découverte prudente ou émerveillée non de l'autre personne mais de l'ailleurs, du semblable et du différent. À moins de confondre altérité et interpersonnel (ce qui est assez souvent le cas en fin d'analyse surtout s'il s'y ajoute fusion et projection), l'autre personne ne saurait nous être accessible (l'altérité est-elle d'ailleurs une condition nécessaire ou suffisante à l'accès à l'interpersonnel ?). Ce que je pense de l'autre est peut-être juste mais ce n'est que ce que j'en imagine ; du moment que cela est en moi, c'est aussi moi (je, tu, moi, soi, voilà comment se décline l'autre personne). N'avons-nous jamais rien eu en commun avec nos géniteurs, avec notre entourage parental, avec notre analyste ? Faute de réaliser que nos parents ne nous ont pas fait pour nous-même mais bien pour eux, l'autre c'est l'autre en nous... Irréductibilité de notre narcissisme qui nous fonde simplement à nous demander : qui est qui ? (question qui ouvre à la diversité humaine).

L'autre personne n'est cependant pas une hallucination et la relation interpersonnelle un dialogue entre deux monades narcissiques. Freud, en 1906, à la Société Psychanalytique de Vienne, lorsqu'il annonce la parution des textes sur " La psychologie de la vie amoureuse ", parlant des conditions de l'élection de l'objet d'amour, dit que celle-ci trouve sa plus belle expression dans le Werther de Goethe : lorsque le jeune Werther entre dans la pièce, il tombe immédiatement amoureux de la jeune fille ; il la voit faire des tartines et cela lui rappelle sa mère. Si le jeune Werther peut assurément dire : "je t'aime parce que c'est moi", il lui est sans doute beaucoup plus difficile d'affirmer : "je t'aime parce que c'est toi". Ce caractère fragmentaire trouve sa confirmation dans le deuil : ne pleurons-nous pas que sur nous-même ?

Car la psychanalyse ramène à soi. L'ipsocentrisme de la psychanalyse ne fait pas la part belle à l'autre personne et c'est là une vexation considérable pour le psychanalyste ! (Le deuxième texte de « La psychologie de la vie amoureuse » va dans le même sens

que le premier). C'est en termes de recevabilité ou d'irrecevabilité que nous - comment dire ? - faisons une place... à l'autre personne. Il s'agit de la capacité qu'a notre mémoire d'entrer en vibrations, de faire résonner l'infantile. Toute perception ne saurait être revue et corrigée qu'au travers de l'écho mémorial qu'elle suscite. La place à laquelle est assimilée l'autre personne est vraiment bien réduite : densification de l'actuel, opacification ou précipitation de l'actualisable, reste diurne, perceptif ? L'autre, notre semblable différent, apparaîtrait-il dans sa radicale altérité avec l'irreprésentable ou l'inconnaissable de la psyché en nous dans ce qu'en autoriserait simplement notre nudité perceptive débarrassée de toute représentation ? Serait-il insensé celui qui dénoncerait comme leurre, comme inauthentique, ce qui nous permet de vivre habituellement dans la relation, notre irréductible narcissisme et notre ipsocentrisme. L'interpersonnel est nécessairement fragmentaire (chacune des personnes est ramenée à sa propre histoire, à elle-même, à sa propre subjectivité inconnaissable pour l'autre personne). Nous prenons du discours de l'autre, de l'autre ce qui sert nos désirs et leurs objets (d'amour, de plaisir), et nous laissons de côté (nous excluons) ce qui les dérange. L'autre fait de même ; si nous ne savons pas pourquoi nous aimons, nous ne savons pas davantage pourquoi nous sommes aimés. On peut comprendre que l'ipsocentrisme de la psychanalyse soit refusé par certains psychanalystes entretenant dans le pansexualisme la confusion d'une part de l'interpersonnel avec le sexuel et d'autre part du sexuel - non pas avec le vivant (ou plutôt avec ce qui pulse) dont il est l'expression - avec le secourable, une sorte d'humanitaire de base : or le sexuel ne nous garantit en rien d'être secourable ! Notre désintérêt est bien plus grand qu'on ne se l'imagine, et il n'est pas sûr que nous ne pourrions dire nous aussi cette phrase de la gardienne de prison au condamné à mort : comment ça va aujourd'hui ? Et puis qu'est-ce qui incite l'adolescent (qui n'est pas pour rien le parent pauvre de la psychanalyse) à ce moment où « il quittera son père et sa mère pour suivre sa femme, à se tourner vers des semblables différents ? Ni la mue de la mémoire qui s'habille d'objectal, ni l'altérité ne semblent suffisantes à en garantir l'accès. Est-ce le sexuel qui nous permet d'aller *de l'autre à l'autre* ou bien l'au-delà du sexuel ? Quelle force porte les amants l'un vers l'autre dans la passion ? Dans le troisième texte de " La psychologie de la vie amoureuse ", qui s'intitule "Le tabou de la virginité", Freud met l'homme et la femme ensemble devant une hostilité irréductible qui céderait si chacun acceptait en quelque sorte sa castration... Qu'est-ce qui nous donne la capacité d'être ensemble ? La force (celle dont Freud affirme qu'elle précède le droit, dans la *Lettre à Einstein*) précède peut-être l'interpersonnel, dans l'expatriation de notre sauvagerie, qui n'est peut-être ni sexualisable, ni domesticable ni narcissisable, ni éduicable. Dans cette transversalité, celle de l'après-coup, l'autre personne est celle qui n'a pas de nom.

Mais l'inactuel nous emmène, malgré nous, dans une autre direction. Nous sommes nés dans le langage et avec lui, dans notre mémoire individuelle porteuse de ses traces mnésiques et avec cette mémoire. Nous ne sommes pas nés à l'heure de notre conception et nous avons été enfantés par la scène primitive (celle que nous nous sommes donnée) qui dans sa fonction génératrice ordonne l'exigence de nos filiations. Notre vie s'inscrit d'un point initial à un point final. Nous sommes nés dans l'infantile et avec lui. Nous en reconnaissons en nous les désorganisations éventuelles mais dans l'après-coup : l'acharnement sur l'objet fantasmatique semble guider la quête de jouissance, dans l'interchangeabilité des corps et des organes et leur instrumentalisation ; notre mémoire peut être trouée de ses lieux affectifs et affectés ; nos clivages sont des trous, des tombes par où il ne passe rien d'infantile ; enfin le « non à la vie » lorsque nous considérons qu'un pas accompli l'est contre soi, l'inertie du transfert, le négativisme (dont on peut se demander si l'expression mineure - la crainte de déranger - n'est pas l'expression de notre autisme ordinaire), tout cela nous conduit inévitablement à nous demander : comment est-ce possible ?

Est-ce soi ou n'est-ce pas plutôt l'autre extérieur ? Mais avec cette question semble surgir, de l'intérieur, la défaillance même de l'outil de penser... N'est-ce pas plutôt l'autre extérieur et, de l'extérieur, plutôt ce qui nous assujettit contre notre volonté ? "Qu'est-ce que mes parents (l'autre personne) ont fait de moi ?" plutôt que "qu'est-ce que j'en ai fabriqué ?". Cette question est inséparable de la nébuleuse de la transmission, c'est-à-dire « soi dans l'autre ou l'autre en soi » : le sang, la langue, l'espèce, l'Histoire (avec un grand " H ") susceptible d'agir sur l'histoire individuelle. Inséparable aussi du glissement qui s'opère de l'origine vers l'origine de l'origine, c'est-à-dire l'originaire. Car comment penser l'inter psychique en termes d'intrapsychique ? Lorsque nous pensons transmission, « soi dans l'autre ou l'autre en soi » ou encore « originaire » c'est à dire « de l'autre à l'autre, à l'autre... pour les siècles de siècles » nous pensons en termes individuels ce qui ne l'est pas. Le gain narcissique de l'originaire et de la transmission est démesuré car il contient en lui la croyance en l'immortalité de la lignée germinale du psychisme et en notre propre immortalité. Cette manière de penser ferme à la diversité humaine au profit d'un fond commun, l'unité de l'espèce humaine « nous autres » dont nous avons alors la terrible possibilité de dire qui en fait ou non partie... (Je ne partage pas l'espérance illusoire de cette transmission. Je préfère penser transfert de transmission ou transmission de transfert - comme on pourrait dire mélancolie de transfert - dont *l'autre à l'autre* est une modalité).

Le champ de la psychanalyse ne couvre pas l'interpersonnel à moins de la confondre dans un panpsychanalyse grandiose

avec les autres registres de toute relation interhumaine, le cognitif, l'adaptatif, la psychologie. Ce sont ces vexations qu'encourt le psychanalyste confronté à l'extérieur où ce qu'il dit ne saurait être traduit qu'en termes d'interpersonnel. La psychanalyse questionnée aux limites fait penser les limites, les siennes et celles de la psychanalyse.

Victor Segalen écrivait dans son court traité sur l'exotisme : « ne nous flattons pas d'assimiler les mœurs, les races, les nations, les autres ;

mais au contraire réjouissons-nous de ne pouvoir le faire, nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers ». C'est au « Divers » que je vous convie en écoutant les trois exposés de ces Journées, les discussions auxquelles je souhaiterais que se mêlent ceux ou celles que l'on entend plus rarement. Ne craignons pas la polyphonie !

Quand l'homme n'est plus le remède de l'homme que dit la psychanalyse ?

Nathalie Zaltzman

Je vais d'abord vous présenter en quelques phrases le problème psychanalytique que je veux partager avec vous. Puis, avant d'entrer dans le vif du sujet, je dirai quelques mots de mon embarras avec l'intitulé du thème, *De l'autre à l'autre*, et comment mes perplexités m'ont conduite à cette question : quand l'homme n'est pas, n'est plus le remède de l'homme, qu'est-ce que l'analyse peut encore faire apparaître ? Ou encore, qu'est-ce qui pour l'analyste peut ou ne peut pas se porter garant de la légitimité de l'usage de sa méthode et de sa fonction ? Qu'est-ce qui répond de cette méthode au-delà ou à l'intérieur de la pratique ?

J'avancerai dans mon sujet à la lumière de la pensée de deux auteurs : Granoff et Aulagnier, une alliance peut-être inattendue pour vous. Le Granoff convoqué sera le psychanalyste du dernier Ferenczi, l'analyste qui contrairement à Freud et à Lacan a accusé réception du bien fondé de la plainte du patient analyste Ferenczi. Et Piera Aulagnier, qu'on range trop facilement à part en tant que spécialiste des psychoses, une pratique supposée excentrée, sera l'analyste qui, comme Ferenczi, ne s'est pas récusée, n'a pas récusé la méthode ni la doctrine freudiennes rencontrant la pointe extrême de la souffrance, et qui, comme Ferenczi, a poussé la métapsychologie freudienne dans ses derniers retranchements. Comme lui, elle a porté la théorie analytique du désir aux limites de son pouvoir d'action face aux états de désolation dont naissent les solutions psychotiques.

En dernière instance, c'est la position de Freud que j'interrogerai, sa position quant aux fondations de la démarche - individuelle - de la méthode sur la démarche - collective - de l'espèce humaine. Je l'appellerai l'argument de la raison de l'espèce avec toute l'équivoque entre la raison biologique et la raison de l'esprit.

Ferenczi témoignait pour lui et pour ses patients de l'existence d'un choix ultime entre se cliver et mourir. Granoff s'est porté garant du bien fondé de sa plainte contre l'analyse. Oui, la psychanalyse, la théorie, et l'analyste, son praticien sont tenus de la recevoir, même à défaut d'y répondre.

Aulagnier, elle, a exploré une autre alternative de la question cruciale posée à la pratique analytique. Quand délirer est le moyen ultime de rejoindre l'univers du désir, l'univers partagé par d'autres, quelle voie alternative au délire, quelle offre réelle l'analyse peut-elle ouvrir ?

Si l'homme est malade de l'homme, si la nature de la maladie humaine tient à la condition sexuelle du psychique, si comme l'écrit Freud : « *un solide égoïsme préserve de la maladie, mais à la fin on doit se mettre à aimer pour ne pas tomber malade et l'on doit tomber malade lorsqu'on ne peut pas aimer* », si tout un chacun peut être malade de ne pas aimer et risque d'être malade du fait d'aimer, sur quoi repose la prétention de l'analyste à offrir sa méthode comme remède ? Quelles raisons, réelles ou illusives, permettent-elles à un analyste de penser que sa méthode peut ouvrir une alternative à la maladie humaine, à ses avatars les plus désespérés, clivage ou délire, une issue possible et pas seulement de nouvelles formes de cette maladie, des aliénations transférentielles ? Aussi loin que l'analyste puisse, veuille ne s'appuyer que sur la méthode, aussi loin qu'il n'en soit que le servant impersonnel, ne lui faudra-t-il pas un jour ou l'autre se mettre au clair de ce que la méthode ouvre comme perspective à des patients qui ont déjà répondu, sans qu'ils le sachent eux-mêmes, *qu'il n'y a rien à attendre d'autrui, sauf à se cliver, à délirer ou à faire semblant de vivre ?*

1. Ni l'un, ni l'autre.

Le sujet étant donc approximativement situé, quelques mots maintenant de son lien avec l'intitulé : *De l'autre à l'autre*. D'abord, ma méfiance pour l'usage des pronoms, même indéfinis, sur le terrain de la relation analytique. Dans cette expression, ma réticence ne porte pas sur le *das Andere*, l'autre chose qu'est l'ics, l'indéfini du pronom, mais sur *der Andere*, ce pronom qui sournoisement réintroduit l'idée de quelqu'un, d'un autre de l'un, à partir de là l'idée de l'un et de l'autre, et de l'altérité, et de l'identité, et du sujet, et de la personne, de lui et de moi, de l'intra subjectif et de l'interpersonnel, tant de catégories congédiées depuis longtemps et aussi vigoureusement par l'enseignement de Lacan que Jean-Claude Lavie congédiait le *Je* dans *Qui, je?*

Pourquoi cette révolution copernicienne de Freud, critiquée si justement par Laplanche pour son caractère inachevé, pourquoi fait-elle indéfiniment retour vers l'auto centration ? Qu'est-ce qui fait indéfiniment glisser et chuter ce modèle de la vie psychique caractérisé par *l'absence de centre* vers un

retour à la *monadologie* du système psychique freudien ? *L'auto-centration, l'absence de centre, la monadologie du système freudien*, autant de notions clés qu'on doit à Laplanche pour sortir de l'attraction exercée par le modèle d'un appareil psychique fermé et tournant sur lui-même.

L'autre est un de ces mots à la fois innocent et d'usage presque inévitable qui recèle le pouvoir d'aiguiller, mine de rien, des trains de pensée nouveaux vers... un retour à la monadologie justement critiquée... Qu'est-ce qui dans la réflexion analytique opère indéfiniment retour de ce modèle d'un appareil psychique identifié comme un, distinct et séparé des autres psychés? D'où vient la force d'attraction de l'auto-centrement et d'un modèle unitaire ?

"C'est que, comme l'écrit Winnicott, les analystes ont fourni un tel travail pour attirer l'attention sur les facteurs internes dans l'étiologie des névroses". Et pas seulement des névroses... Quitter ce point de vue du primat de l'interne, n'est-ce pas risquer de laisser se dissoudre les objets mêmes que nous nous efforçons de faire apparaître en cours d'analyse, objets résistants à l'influence extérieure : la réalité psychique, le fantasme inconscient, le cours du rêve. Endogène : tout ce qui se produit *dans* un organisme. Quitter l'idée d'une scène psychique animée par le dynamisme propre à ses conflits *internes*, n'est-ce pas risquer de mettre en péril les conditions mêmes d'une intelligibilité analytique ? N'est-ce pas risquer de perdre l'accès à l'essentiel : l'énigmatique ancrage des mots qui disent dans la séance l'histoire du corps érogène dont ils se soutiennent ? La psyché, elle est étendue, n'en sait rien, mais elle n'est pas désincarnée. Elle est enracinée (inscrite) sur un corps, lui limité dans sa durée et son espace. Sortir de l'interne clos que Freud a si soigneusement constitué comme entité organique originale, précise, distincte de ce qui n'est pas elle, c'est risquer de faire sauter l'ancrage pulsionnel et l'ancrage de la pratique dans ce pulsionnel. Tout cela nous le savons par cœur.

Alors quand même, comment faire se tenir ensemble l'absence de centre gagnée par la révolution freudienne et ce retour contraint vers un modèle monadique se représentant sur le modèle de son lieu de naissance, le corps, à partir de quoi l'autre et le un, et la personne et l'interpersonnel feront retour à nouveau ? Et avec eux revient l'obligation de se rappeler à l'ordre, ou plutôt au désordre de l'absence de centre et à l'inadéquation des plans de séparation entre Je et les autres, et des plans de séparation entre l'interne et l'externe de l'autre.

Se rappeler du même coup la présence immédiate de l'altérité, se rappeler comme dit Winnicott que décrire un nourrisson sui generis et *ipso facto* est une absurdité, dès le début. Dès le début d'une histoire vivante (je préfère histoire à individu) sont présents pas seulement *der Andere*, l'autre, mais *das Andere*,

l'inconscient, l'inconscient parental et pas seulement lui, mais l'inconscient dont Freud écrit : "le contenu de l'inconscient est collectif dans tous les cas, propriété générale de l'être humain". Dès le début d'une histoire singulière, l'histoire de l'espèce interprète *l'infans* avant qu'il entame sa propre histoire. Exécution du modèle d'un appareil psychique auto-dynamique, auto-centré, monadique.

Cependant, les deux perspectives, celle d'un endogène séparé de ce qui n'est pas lui et celle d'un endogène poreux sont bel et bien présentes dans la conception freudienne avec toutes leurs incompatibilités.

Pardon de ces rappels ; c'est que l'autre est une notion collante, aussi leurrante que l'un! Donc, il y a un appareil psychique se représentant comme une boule protoplasmique, comme une organisation auto-centrée sur ses conflits endogènes, étanche, Moi-plaisir purifié, organisme autonome éliminant tout ce qui résiste à son régime économique plaisir-déplaisir. Et il y a un appareil psychique qui sauf en état hypnotique, amoureux, en foule, et j'ajoute sauf en situation transférentielle, sauf dans ces états, loin d'être étanche et concentré sur ce qui se passe à l'intérieur, est au contraire sans cesse sur la brèche, occupé à colmater des membranes imaginaires, trouées de part en part, de l'intérieur et de l'extérieur par sa condition humaine désirante.

Sauf en état hypnotique, amoureux, ou en foule, on aura reconnu la référence à " Psychologie des foules et analyse du moi ", à quoi j'ai ajouté : et sauf en situation transférentielle. Puisque c'est sur la scène analytique que se dessine un troisième modèle, ni clos sur son économie pulsionnelle, ni luttant narcissiquement contre ses entames. Ce modèle est celui d'un appareil psychique désirant, c'est-à-dire d'un organisme déhiscent, dont le centre de gravité est tout extérieur, orienté vers et par "l'objet" autre.

Or, sur la scène analytique, la scène de la séance, rien n'est plus contingent que l'identité de l'objet.

Et quand la scène de la séance se rapproche idéalement de la scène du rêve, "le laxisme du moi quant à l'objet atteint une indifférence particulière" comme l'écrit Freud dans le "Moi et le Ça".

Sur cette scène, donc, rien n'est plus contingent que l'objet. À ceci près, qui est essentiel mais tellement évident qu'on en oublie la portée : si contingent que soit l'objet analyste, il n'est pas remplaçable par un portrait, fût-ce celui de Freud, ou par toute autre effigie transférentielle, ni par une machine qui écouterait, ni par une icône, ni par un interlocuteur intérieur. Pour que s'instaure la scène analytique, pour que l'appareil psychique se mette à fonctionner en régime de transfert, il lui faut la présence *in vivo* d'un humain crédité d'un appareil psychique désirant et d'une parole possible à partir d'un corps sexué.

En d'autres termes, la scène de la séance ouvre sur la scène du rêve, sur la mise en circulation des énonciations du rêveur mais ce qui se dit mise sur l'existence d'un coin de "résistance", d'objection à l'hégémonie du principe de plaisir, et à l'hégémonie de l'autosuffisance, qu'elle soit du ça ou du moi. Si contingent que soit l'analyste pour l'analysant, il faut qu'il soit résistant. Il faut en même temps que l'analysant puisse miser sur le fait que l'analyste ne va pas s'en tirer avec des arguments de réalité ni en renvoyant le patient à son passé. Ni s'exclure, ni s'inclure, ni s'identifier, ni se récuser. La scène est toute entière organisée par le postulat d'une dynamique : désirant - désirant.

II. Le clivage

C'est en tout cas notre investissement de base, le capital de confiance, la mise initiale engagée de part et d'autre dans la relation analytique. Nous "croyons" et cette croyance n'est pas une crédulité mais un acte de confiance, c'est-à-dire un acte d'investissement, nous croyons que tout un chacun a accès, relève et dispose de cette référence commune au désir, c'est-à-dire que tout un chacun est initié à la duplicité des désirs, à sa duplicité et à celle des autres, et surtout que sur ce fond de duplicités partagées indépassables, et de trahisons d'amour plus ou moins traversées, quelque chose d'essentiel reste encore et toujours jouable, jouable d'une façon différente.

Nous croyons qu'Éros est un réservoir illimité de solutions possibles, que la plasticité des pulsions sexuelles est toujours disponible et que la libido est le moteur principal de l'évolution humaine, individuelle et de l'espèce, quand bien même la psycho-sexualité infantile serait d'abord et aussi ce réservoir illimité de blessures de cœur et d'esprit.

De sorte que lorsqu'en pratique la mise, l'enjeu d'une relation transférentielle ne se déclarent pas dans les termes de cette dialectique désir - duplicité, lorsque pour l'analysant l'analyste ne fonctionne pas comme cet objet capable et de haine et aussi d'amour, mais qu'à la place il est crédité au mieux de malveillance, au pire d'indifférence et surtout de rien, lorsque la relation s'engage autrement, comme dans le délire ou le clivage, ou bien l'analyste tente de réaménager ce qu'il peut, lui-même, sa technique, ses points de référence, au risque de s'accuser et d'être accusé de thérapeutiser l'analyse, ou bien le patient se fait maltraiter. La théorie et la pratique n'en sortent qu'affaiblies, réaménagées certes, mais sans progrès possible pour la pensée et par conséquent pour le devenir vivant de l'analyse.

Car le malentendu peut être réel entre ce à quoi s'attend l'analyste et ce qui lui est délivré, entre ce que cherche le patient et ce qui lui en revient. "Vous vous adressez à moi dans une langue dont je n'ai pas l'usage", dirait le patient, "quant à ce

qui se passe pour moi je sais que ça n'a aucun sens pour vous. Vous me parlez dans un langage de désir, dans un langage de fantasmes ; ce que j'aurais à vous dire si vous pouviez m'entendre n'est pas de cet ordre".

C'est de cette vraie difficulté de l'analyse que sont nés le célèbre texte "Confusion des langues entre les adultes et l'enfant" et le *Journal Clinique* de Ferenczi. Ferenczi a-t-il inventé cette clinique, cette figure d'enfant à la fois innocent, sans défense et mortellement revenu de toute confiance possible, c'est-à-dire devenu incapable de ressaisir en fantasme le moment où de la libido a volé en éclats ? Ferenczi a-t-il créé cette figure ou l'a-t-il seulement reconnue, en définitive importe peu, bien que la critique s'arrête toujours sur le facteur subjectif de Ferenczi. Demandons-nous à nos patients de nous donner des preuves de ce qu'ils éprouvent ? Que le *Journal* porte témoignage de sa souffrance à lui et qu'il aurait attribuée à ses patients, ou qu'il porte témoignage de leurs souffrances auxquelles il cherchait remède en soumettant l'analyse à une élasticité technique et théorique qu'elle n'a peut-être pas, l'important est que cette réflexion d'analyste se soit formée dans le champ de l'analyse : offre par l'analyste de quelque chose d'inutilisable tel quel par le patient. Et Granoff, dans "Faux problème ou vrai malentendu", c'était en 1958, a été le seul, j'insiste, le seul, à saisir l'enjeu et la portée pour l'analyse de la plainte et du procès portés par Ferenczi à la doctrine, à la pratique de cette doctrine, plainte adressée au Freud qui, tout à sa théorie du Moi, n'avait plus que pédagogie sermonneuse pour répondre aux doléances de Ferenczi. En substance: "*pull yourself together.*" Et aux patients régressés et clivés : "*behave*", canailles. "Mon propre analyste avec sa ferme détermination d'être en bonne santé et son antipathie pour les faiblesses et les anomalies a commencé très tôt avec « l'éducatif », écrit Ferenczi dans son Journal. C'est pourquoi je vous disais que Granoff s'est conduit comme l'analyste de Ferenczi, là où Freud s'est récuse. En tant qu'analyste, il a accusé réception du bien fondé de la plainte et de la critique de Ferenczi adressées à la psychanalyse.

Je dis que Granoff a été le seul analyste à écouter le *wirklich* de Ferenczi, le vrai de sa plainte. Si on relit le *Journal clinique* comme je l'ai fait après avoir lu le dernier Winnicott paru en français, on ne peut manquer d'être saisi du fait que l'essentiel de Winnicott est dans ce dernier Ferenczi. Seulement Ferenczi ne quittait rien du primat du sexuel dans la psyché même s'il le portait du côté de l'adulte, tandis que l'école anglo-saxonne, sauf les kleinien, a royalement rompu le rapport de subordination de la technique à la théorie centrale du psycho-sexuel, moyennant quoi les nouvelles voies de la pratique coexistent auprès d'un corps doctrinal plus ou moins fossilisé. Tout le monde sait que l'école anglaise est de filiation ferenczienne ; mais comme dit Granoff : "sans faire de vagues par rapport à Freud, sans confronter les conséquences de

ces voies nouvelles avec le corps de la théorie". De sorte que sans Granoff, le plus vif de Ferenczi se perd pour l'analyse. "Avec Ferenczi, écrivait Granoff, il est question du fond même des choses de l'analyse" ; et encore : "Si l'on croit possible d'échapper au malentendu, non pas de la découverte ni de la visée freudienne, mais de la pratique de la méthode qu'il a léguée, que l'on ne s'y méprenne pas, il s'agira d'une néopsychanalyse ou d'une analyse méta-freudienne". En clair, suivre la direction tracée par Ferenczi, c'est encore avancer dans la pratique sans oublier ses conséquences sur la théorie.

Lorsque Ferenczi développe sa longue plaidoirie, pour lui, pour ses patients, pour l'enfant dupé en chacun de nous, lorsqu'il s'en prend à ce Freud qui n'aime pas les gens malades (pensez à sa détestation de Dostoïevski), lorsque Ferenczi écrit dans "Confusion des langues": "Nous parlons beaucoup de régression infantile en analyse, mais manifestement nous ne savons pas à quel point nous avons raison. Nous parlons beaucoup de dissociation de la personnalité, il semble que nous n'estimions pas à sa juste mesure la profondeur de cette dissociation", les puristes, les freudiens, Lacan, chacun du point de vue de ce qu'il ne veut pas et ne peut pas se risquer à perdre dans son investissement de l'analyse, chacun lui rétorque: "Behave" !Tenez-vous et rappelez-vous : le *proton pseudos*, l'abandon nécessaire de la scène de séduction réelle, la découverte du fantasme inconscient et de la psycho-sexualité infantile. D'ailleurs la régression sur le divan c'est celle de l'adulte *nachträglich* ; jamais nous n'aurons sur le divan un nourrisson en direct. Mais comme l'écrit Granoff : "Et si Lacan nous dit que jamais un patient ne se met à vagir vraiment sur le divan, d'outre-tombe Ferenczi lui réplique que pour qu'une analyse en soit vraiment une, il faut que le patient se montre ce qu'à ce moment-là il peut devenir. *Er ist wirklich ein Kind*".

Wirklich, est-ce réellement ou vraiment ? Toute l'équivoque du mot *wirklich*, dit Granoff, est en jeu ici... Réalité effective ou réalité pour la psyché selon Laplanche. Vérité matérielle ou vérité historique selon Marie Moscovici.

Alors qu'est-ce que la situation psychique traumatique au sens de Ferenczi dit Granoff, à partir de ce *wirklich* ? Parce que Ferenczi a laissé glisser cette situation psychique qu'il saisissait sur la scène analytique du côté des indices de réalité événementielle, faut-il jeter le bébé avec l'eau de la confusion ; faut-il jeter ce qu'il a saisi avec la confusion dans laquelle il l'a plongé ou suivre Granoff quand il écrit que le "malentendu, ce malentendu, ce vrai malentendu est le cœur même de l'expérience vécue que constitue la pratique analytique?" Alors, qu'est-ce que la situation traumatique psychique ? Pour y répondre écrit Granoff, selon qu'on parte de la notion de complexe ou de celle d'environnement, on aboutit à des réponses fort différentes... "Entre ces deux extrêmes, les

positions intermédiaires seront en fait innombrables. C'est ainsi que toutes les carrières analytiques viennent en un point croiser la trajectoire ferenczienne. La situation traumatique, réellement ou vraiment ? Du dedans ou du dehors ? Sur la scène d'un appareil psychique fermé sur ses conflits internes sous le primat du complexe et du fantasmatique, ou sur une scène psychique décidément marquée de l'extérieur ?

De la situation traumatique psychique telle qu'elle a été construite par Freud, Ferenczi ne garde, dit Granoff que "l'absence d'objet". Absence d'objet, en quel sens ? Absence d'objet au sens où il n'est pas possible, pas pensable que quelqu'un ait voulu, désiré, fantasmé, laissé me faire une chose pareille. "Ça ne peut pas être vrai que cela me soit arrivé, sinon quelqu'un viendrait à mon secours". Soit rien ne m'est arrivé, soit quelqu'un qui aurait dû être là a fait défaut. Et Ferenczi poursuit : "Et le patient préfère douter de la justesse de son jugement (j'ajoute : pas seulement de son jugement, de ce qu'il éprouve pourtant avec violence) plutôt que de croire en la froideur de nos sentiments, notre manque d'intelligence, bref notre stupidité, notre méchanceté". C'est dire que la situation traumatique tient moins à l'évènement effractant qu'à ce qu'il entraîne, l'effondrement du lien à l'autre, l'effondrement d'un lien possible à un objet, à un objet qui soit encore un recours. De l'expérience demeure un choix impossible : ou mettre une croix sur un recours possible et tomber dans un désespoir hors lien où l'analyste est impuissant ; ou renoncer à accorder foi à ce qui a été vécu pour garder foi dans la présence possible de l'analyste. Dans ce cas, écrit Ferenczi, "les sentiments positifs du transfert fournissent en quelque sorte le contre-investissement du trauma". Dans ce cas, le clivage risque d'être définitivement entériné, le vrai motif de l'analyse devient inaccessible. Dans l'un comme dans l'autre "choix" de l'expérience traumatique ne "demeure qu'un appel d'avance désavoué, un appel fait pour rester sans réponse". Et demeure aussi l'amputation d'un jugement et d'un éprouvé. Comme le note Ferenczi dans son *Journal*: "quand une réaction émotionnelle est supprimée, quelque chose du sujet est effectivement anéanti".

C'est à ce clivage critique que Ferenczi somme l'analyse de porter remède. Comment se réaménager, sans cliver, ni mourir ? Quelle voie l'analyse peut-elle ouvrir ?

À mon tour de prendre le risque d'être traitée de naïve, comme Ferenczi l'a été en plaidant la cause de l'enfant. Cette expérience éclatée ne nous est-elle pas la plus familière ? On ouvre le journal, on regarde la télévision, on s'intéresse à ce qui se passe sur la scène politique ; on apprend les choses les plus insensées, les plus ignobles et on ne cesse de se dire : cela ne peut être vrai sinon quelqu'un ferait quelque chose. Notre minimale confiance dans un monde habité par des humains à peu près fiables, n'est-elle pas démentie en

permanence par une réalité effective, une *wirkliche* barbarie ? On se dit : comment est-ce possible ? Et on gomme pour continuer à vivre, On se réaménage en clivant. On n'est plus des enfants.

C'était juste une petite notation de psychopathologie quotidienne pour dire que personne n'est indemne de ce qui occupait la dernière année de Ferenczi et qui n'était pas sans rapport avec la cruauté cynique de la réalité effective. On n'est plus des enfants. Mais l'enfant sur le divan, l'enfant dans l'adulte sur le divan ? Et Granoff dans "Les enjeux et les conséquences", en 1993 écrivait : "Est-ce un enfant qui se plaint? Ou est-ce un adulte qui se plaint? C'est là que l'affaire fait mal. Si c'est un adulte - Freud ou Lacan le diraient - qu'il se fasse " soigner la tête " comme racaille plaintive sur le divan. Mais si c'est un enfant, alors tout bascule, et même la deuxième neurotica est en danger. C'est insoutenable la plainte d'un enfant". En 97 ou 98, Granoff parlant à la SPF reprenait encore la question ferenczienne. J'avais noté : "la magie lente fait surgir l'étranger, l'inconnu, ce dont l'homme ne veut rien savoir, cet irrémédiable de sa condition". S'agit-il de l'irrémédiable et insoutenable plainte portée par Ferenczi à l'analyse ? "Non", dit Granoff, "le nouveau, le progrès qui vient de l'interprétation des faits de l'inconscient et des faits de l'humain, Ferenczi a tenté de le loger dans l'infantile. L'inconnu de Freud, le nouveau qu'il recèle est ailleurs que dans cet infantile".

Oui, Granoff n'a jamais laissé tomber Ferenczi. Et là, en 97, il s'est prononcé sur ce qui avait séparé Ferenczi de Freud et lui de Lacan, je parle du point de vue de l'histoire de la théorie, de l'histoire du mouvement analytique. L'infantile ferenczien ne saurait initier des voies nouvelles dans la théorie de la pratique. À supposer qu'on puisse porter remède à la plainte insoutenable de l'enfant vagissant, il n'en résulterait, là c'est moi qui l'avance, il n'en résulterait qu'une répétition indéfinie. L'enfant qui en appelle à celui qui viendrait si la réalité était vraie - cela ne peut être vrai sinon quelqu'un ferait quelque chose -, c'est encore chacun de nous attendant un messie, un sauveur, un grand homme, un autre qui endosserait la résolution magique de ce clivage entre ce qu'on sait de la réalité et ce qu'on ne veut ou ne peut pas en reconnaître. Et si et quand l'analyste s'engageait, s'engagerait dans cette fonction d'être cet autre, ce sorcier, rien n'en serait gagné. Tôt ou tard et plutôt très vite sa fonction serait disqualifiée, et à juste titre, ou c'est le clivage qui serait renforcé.

III. La désolation

Maintenant, si je tiens à vous parler de Piera Aulagnier et il m'en coûte face à des analystes que je présume peu concernés par les psychoses, c'est parce que comme Ferenczi elle a travaillé l'analyse au corps pour rendre intelligible et analysable cette forme de désespoir qui partage avec l'entité

du trauma psychique de Ferenczi l'obligation d'un désaveu soit de l'expérience vécue soit de la présence possible d'un tiers.

Dans les deux situations critiques quelque chose d'une relation possible, d'une relation attendue par nos conceptions sur le transfert ne marche pas. Lacan a fait surgir la catégorie du *grand Autre* de la découverte par Freud dans sa lettre à Fliess du 6.12.1896 que tout symptôme est mis au compte (destiné à ou issu de) d'une autre personne. Je cite le passage de cette lettre 52 : "Les accès de vertige, de sanglots, tout est mis au compte d'une autre personne, *an den Anderen*, mais surtout au compte de cet autre personnage préhistorique inoubliable, *auf jenem prehistorischen Anderen*, que nul n'arrive plus tard à égaler". Mais ici nous nous tenons dans le champ de la névrose, avec la plainte névrotique adressée à un destinataire que l'analyste certes ne saurait égaler, mais néanmoins un destinataire, cet Autre en majuscule, ce garant des organisations inconscientes, sous le signe d'un référent présumé existant et non-indifférent.

Dans la psychose comme dans la situation traumatique, du fait de la haine subie, la détresse, la plainte n'a plus de destinataire, le transfert ne situe pas l'analyste comme partie prenante "possible" d'un scénario fantasmatique. Or Piera Aulagnier postule l'existence d'un fond représentatif commun à tous les humains, forclos à leur connaissance, qu'elle appelle l'originnaire et où se déroule une première activité représentative qui ne cessera plus jamais, un premier mode de présentation à la psyché, de délégation psychique des éprouvés corporels-affectifs, un mode de représentation auto-engendré empruntant son matériau représentatif à la sensorialité au plus près du fonctionnement organique avaler-plaisir, rejeter-déplaisir. Dans ce registre originnaire l'affect de la représentation coïncide avec la représentation de l'affect et coïncide avec l'auto-représentation de la psyché s'engendrant et engendrant ses éprouvés de plaisir et de douleur. Cette activité psychique originnaire ne connaît ni extérieur ni intérieur. Dès que, du fait de l'alternance présence-absence, s'introduit la perception de l'existence d'un autre corps-psyché, à l'originnaire s'ajoute un mode d'interprétation c'est-à-dire de représentation des éprouvés de plaisir et de déplaisir en termes d'effets de désir de l'autre. À partir de là, quels que soient les éprouvés de la préhistoire de *l'infans*, ils doivent nécessairement être convertis, transformés, rendus homogènes au fonctionnement des processus primaires conformes à la métapsychologie freudienne. Le mode de représentation fantasmatique doit réussir à faire du déplaisir, dont l'expérience est inévitable, ce qui viendrait prouver la réalisation de désir de l'autre. Le déplaisir peut alors rester investi puisque l'éprouvant s'assure d'être conforme à ce que l'autre désire ; il s'assure d'exister pour un autre. Si la représentation fantasmatique, la causalité de désir, (ce que j'éprouve fait quelque chose à quelqu'un)

échoue à figurer psychiquement dans ces termes un événement effractant douloureux, du fait que les composantes somatiques de tout affect restent indéfiniment participantes, ce qui se figurera à la place du fantasme ne sera plus la métaphore fantasmatisque d'un éprouvé somato-psychique, mais se figurera en termes d'images de chose corporelle, sans sujet ni destinataire. Ce sera alors un événement psychique a-sensé et terrifiant. Comme l'écrit Aulagnier, le fantasme ne nie pas l'existence d'un hors-soi ; il nie l'existence d'un hors-désir ; le fonctionnement de l'originaire, lui, ignore l'existence d'un hors-soi, et l'écho de son mode de représentation est désormais une expérience insensée. Passé l'auto-engendrement toute représentation ne peut être investie par chaque psyché que si elle peut être conjointement présumée existante pour une autre psyché.

C'est la possibilité de ce présumé qui s'effondre quand s'effondre une représentation possible par le fantasme. Pour donner quelque concrétude à cette évocation lapidaire du point de vue d'Aulagnier : l'enfant fait l'expérience répétée d'accidents somatiques douloureux. Quand l'entourage est incapable de nommer et de porter remède à l'expérience douloureuse et l'ignore ou la nie, vraisemblablement pour méconnaître des vœux de mort ou pour d'autres raisons interdites à penser, jusqu'à un certain point la psyché peut réussir à interpréter ce qui la fait souffrir comme voulu et justifié par l'autre, son idéologie éducative par exemple (je pense bien sûr au père du Président Schreber). À partir de certaines conditions précises mises en évidence par Piera Aulagnier, cette interprétation fantasmatisque échoue. Le vécu psychique corporel est renvoyé au mode de figuration de l'auto-engendrement où l'éprouvé et l'éprouvant coïncident (pas de destinataire existant). Le seul recours se figure alors en termes d'arrachement, de mutilation, d'autoanéantissement, de l'éprouvé et du sujet dans un même mouvement. Pour Piera tout investissement ne triomphe d'un désinvestissement toujours actif qu'à certaines conditions. Ce sont celles qui préservent la possibilité de l'activité fantasmatisque.

En somme tout le système métapsychologique de Piera Aulagnier suit à la trace les conditions du maintien ou de l'échec d'un univers de désir. De ce maintien dépend la possibilité pour la psyché de continuer à s'investir vivante, changeante et désirante. Ce qui est étonnant et remarquable dans la plongée qu'opère Piera Aulagnier dans cet univers psychotique, c'est que s'aménageant, elle-même en tant qu'analyste, aménageant la scène intérieure qu'elle met à la disposition, à l'écoute du discours psychotique, aménageant et modifiant ses repères théoriques pour se rendre intelligible les circonstances qui conduisent un sujet à une solution psychotique, elle demeure la plus freudienne des freudiens. L'orthodoxie analytique ne pourra lui faire grief, comme elle le fit pour Ferenczi, de quitter le sol le plus freudien. Au contraire,

le témoignage de sa pratique analytique avec des patients psychotiques confirme le roc indépassable du point de vue freudien, à savoir que l'effondrement psychotique surgit quand la vie psychique ne peut plus s'inscrire dans les paramètres des causalités de désir. La psychose, quand elle s'organise, est bien comme l'avait déjà dit Freud, une tentative de guérison. Mais Piera dit davantage. Elle dit que la première fonction d'auto guérison de la maladie est de rétablir une possibilité de réinvestissement relationnel. Elle dit que l'idée délirante primaire à partir de laquelle se développe une schizophrénie ou une paranoïa est un mode de réintégration dans un système interprétatif obéissant de nouveau à des causalités de désir. Seulement ce sont des rapports de cause à effet qui demeurent inintelligibles pour tout autre que le sujet. Et là se révèle la seconde contrainte relationnelle à laquelle la vie psychique est soumise. Il ne suffit pas qu'un sujet ré-intègre des causalités de désir ; il faut aussi que sa construction soit partageable, investissable, intelligible dans le discours de l'ensemble. Deuxième condition devant laquelle la solution psychotique échoue ; deuxième raté de la mise en place d'un référent hors-soi pour qui le délire pourrait faire sens ; deuxième destitution de la place pré-établie pour l'analyste par le transfert névrotique.

Au risque d'avoir été peu claire j'ai tenu à montrer qu'une théorie de la pratique peut être possible et rester freudienne même lorsque la pratique est confrontée à une forme de désespoir où il n'y a plus de référent hors-soi dont il serait encore possible d'attendre qu'il puisse répondre de ce qui est arrivé au sujet. Cette question, posée déjà par Ferenczi et reconnue par Granoff comme l'aporie de la rencontre entre théorie et pratique, Aulagnier lui a donné une suite. Que l'analyste puisse se porter à répondre de ce qui s'est passé pour un sujet, n'est-ce pas la définition même de la "visée interprétative de l'analyse" ? Qu'il ne puisse y répondre en personne, à titre personnel pourrait-on dire, voilà qui n'est pas à démontrer. Ferenczi a poussé cette question jusqu'au bout, jusqu'à l'analyse mutuelle. Le mouvement américain de l'analyse inter-subjective donne la caricature de cette tentation de répondre en personne.

L'analyste peut-il engager non pas lui mais sa méthode et sa théorie à répondre de ces clivages, de ces pannes identificatoires, de ces états de désolation psychotiques? Comment avoir accès à la psychogenèse de ces situations où la référence à l'autre a disjoncté ? Pour Aulagnier la démarche repose sur l'analysable des ratés des organisations désirantes, sur l'accès par l'analyse aux facteurs qui ont fait échouer du fantasme.

J'aborde maintenant la dernière partie de mon interrogation qu'est-ce qui permet et ne permet pas à la pratique analytique de soutenir que l'homme peut porter remède à l'homme? Car le propre de la relation analytique n'est-ce pas de proposer ce

remède une fois clairement dit que cette relation n'est pas de personne à personne, ni de l'un avec un autre. Le prêtre offre Dieu et la prière et des rites. Le médecin prescrit des anxiolytiques, des antidépresseurs, des neuroleptiques. À la maladie psychique l'analyste offre la méthode et la relation, et cette offre est particulièrement problématique dans les situations psychiques où le transfert est un contre-investissement camouflant un désinvestissement accompli auquel il faut réussir à accéder.

Ce que montre l'œuvre de Piera Aulagnier, et en cela elle est très proche du Freud de "L'au-delà du principe de plaisir", c'est que la fonction première de la psyché est de convertir un fonctionnement originaire où le recours à la destruction par suppression des excitations dérangeantes domine, de convertir cette dominance de la destruction en dominance "possible" d'Éros. Il n'y aurait qu'une faible durée de la vie organique et presque pas d'histoire psychique si l'activité de représentation ne se mettait pas à transformer le vécu de l'expérience organique, et particulièrement le vécu douloureux en "signifiant d'existence pour le désir d'un autre".

Cependant, une dimension de l'œuvre freudienne n'a pas mobilisé l'intérêt de Piera : le point de vue phylogénétique, l'histoire de l'évolution psychique de l'ensemble humain, bien qu'elle se réfère au poids du discours de l'ensemble, mais pas du point de vue de l'histoire de ce discours. Cela tient sans doute à sa conception de l'originaire, au privilège qu'elle donne à ce fond représentatif commun, forclus à la connaissance mais qui reste toujours actif, "partie prenante de la composante somatique qui accompagne toute émotion", sur le modèle des deux tendances fondamentales de la substance vivante : assimiler-détruire.

Cette place faite par Aulagnier au discours de l'ensemble, en tant que référence ultime capable de transcender l'arbitraire possible dans chaque histoire singulière est la référence collective à laquelle doit pouvoir s'accorder toute solution psychique pour demeurer investissable par l'ensemble. Cette place n'est pas sans rapport avec la référence si complexe de Freud à la *Kulturarbeit* s'accomplissant à travers l'évolution humaine et dans la vie psychique de l'individu.

Ce point d'appui, ce garant transcendant de l'expérience analytique individuelle, cette référence tierce qui porte l'assurance d'une cohésion et d'une cohérence psychiques par le verbe et la raison et qui cimente les individus chacun pour lui-même et ensemble dans une histoire commune, ce sont dans l'œuvre freudienne la transmission phylogénétique et sa transformation par la *Kulturarbeit*. Mais ce socle n'est-il pas en même temps un socle d'argile ? Ce point d'appui n'est-il pas aussi le talon d'Achille de la pratique au sens où ce qui n'est pas accompli par l'ensemble, comment la pratique individuelle suffirait-elle à le soutenir ?

IV. La raison de l'espèce

Je voudrais donc examiner maintenant comment Freud prend appui sur ce que j'ai appelé la "raison de l'espèce", sa visée conservatrice, cette tâche psychique attribuée par S. Freud à la *Kulturarbeit* qui est de réussir à transformer les pulsions destructrices pour les mettre au service d'Eros.

Lorsque dans les dernières lignes du *Malaise dans la culture* il écrit : "La question décisive pour le destin de l'espèce humaine me semble être de savoir si et dans quelle mesure son développement culturel réussira à se rendre maître de la perturbation apportée à la vie en commun par l'humaine pulsion d'agression et d'autoanéantissement...il leur est facile de s'exterminer les uns les autres jusqu'au dernier", Freud ne se pose-t-il pas au niveau de l'ensemble humain la question même posée par Ferenczi dans la cure individuelle : "se réaménager ou mourir ?" Sauront-ils, les humains, changer, se réaménager ou sont-ils condamnés à s'exterminer ? Sauront-ils changer, pas par morale, mais par nécessité, par obligation inévitable de se conformer aux lois mêmes de leur fonctionnement psychique. Sauront-ils préserver les conditions spécifiques au fonctionnement psychique propre à l'espèce, tributaire de l'existence pour chacun d'un ensemble de hors-soi désirants-désirables ? Ou encore, demeureront-ils indéfiniment dans le clivage entre un discours manifeste civilisateur et des actes crus de destruction au quotidien de la vie sociale et individuelle ?

Le mouvement inconscient de la *Kultur* peut-il tenir ce que son discours manifeste promet : un pacte d'alliance capable d'endiguer, voire de transformer les pulsions destructrices inhérentes à l'humain ?

Il est à la fois facile et compliqué de montrer comment la pratique de l'analyse ne peut pas ne pas miser sur l'existence d'un tel pacte général. Même le plus persécuté de nos patients est en partie obligé de postuler que son interlocuteur saura mettre entre ses tendances meurtrières et son engagement dans l'analyse une épaisseur de transformations héritées de l'histoire humaine dans son ensemble. Je veux dire qu'un patient qui vit à tâtons dans un monde d'hostilité, pour rencontrer un analyste doit miser sur un garant qui dépasse la personne de l'analyste. Et pourtant, les réalités individuelles et plus visiblement encore les réalités collectives ne cessent de mettre en scène les ratages de l'œuvre de civilisation. C'est pourquoi je dis que le point d'appui de Freud sur la *Kulturarbeit* est à la fois un point d'appui et le talon d'Achille de la pratique analytique.

Mais je laisse de côté le *malaise dans la culture*, le malaise "au sein même de la culture" pour examiner comment cette question de la transformation des pulsions de mort est traitée par Freud dans "L'au-delà du principe de plaisir". Je me servirai de la partie la plus spéculative, la plus biologisante de ce grand texte sur la genèse du vivant dont la mort est la propriété

originaires la plus assurée et la vie un détour plus ou moins durable vers un retour à l'inanimé.

Comment la substance vivante initiale "qui a la mort facile", comment est-elle amenée à faire des détours pour s'éloigner de cette mort facile ? "Ces détours étant ce qui nous apparaît aujourd'hui comme phénomènes vitaux". Toute la construction est condensée dans un court paragraphe. Aussi je le cite textuellement: "On admet généralement que l'union de nombreuses cellules en une association vitale - le caractère pluricellulaire des organismes - est devenue un moyen d'allonger la durée de leur vie. Une cellule aide à conserver la vie des autres et la communauté cellulaire peut continuer à vivre même si des cellules isolées doivent périr. Ainsi pourrait-on tenter de transférer à la relation réciproque des cellules la théorie de la libido ... et se représenter les choses ainsi : ce sont les pulsions de vie ou pulsions sexuelles actives dans chaque cellule qui prennent pour objet les autres cellules dont elles neutralisent en partie les pulsions de mort - ou plutôt les processus provoqués par celles-ci - les maintenant ainsi en vie". Dans la première traduction, la métaphore était encore plus éloquent : "chaque cellule sert à entretenir la vie des autres et l'État cellulaire peut continuer à vivre malgré la mort de telles ou telles cellules".

Il est en effet difficile de résister à la tentation d'appliquer cette dynamique de la communauté cellulaire à l'organisme pluricellulaire, à l'être psychique collectif (Jacques André) qu'est l'ensemble humain. Cette alliance pluricellulaire que constituerait l'ensemble humain et par laquelle se trouveraient partiellement neutralisées les pulsions destructrices, à quel degré de transformation a-t-elle abouti jusqu'à présent ? Cette alliance, comment reste-t-elle elle-même porteuse de ce clivage fondamental : se réaménager, ou périr ?

Dans une conférence récente sous le titre : "Et quand c'est la personne même de l'analyste qui est l'obstacle" ; François Villa a remarquablement prolongé les spéculations freudiennes de l'Au-delà... jusqu'au modèle de la chimère endosymbiotique. Dans cette démarche, il opère un renversement tout à fait original par rapport à la fonction identifiante, unifiante de la figure humaine, par rapport à la référence à l'espèce humaine.

Il dit quelque chose comme : la prégnance de la forme humaine dans la psyché de l'analyste ne risque-t-elle pas d'être à l'origine d'une résistance de l'analyste au processus analytique ? Renversement audacieux de la fonction unifiante de l'humain universel exorcisant, déniait ce que l'espèce transmet aussi de haine et de destruction. Là où cette référence unifiante est de plus en plus mise à contribution comme salvatrice, l'auteur opère un renversement ; et si cette référence servait les résistances de l'analyste et de l'analyse ?

Comme l'écrit Serge Moscovici dans *La machine à fabriquer des dieux*: "La prise de conscience du problème de l'espèce transparaît, à travers l'affirmation nouvelle des droits inaliénables de l'homme... On devine qu'elle est due pour une bonne part au sursaut provoqué par les grandes rages, les accumulations sans limite d'énergie massacreuse". Ce sursaut de protection de la figure humaine, de la représentation de l'espèce, devenant à ses propres yeux une espèce historique à protéger, ce sursaut constituerait-il une voie nouvelle au *Malaise dans la culture*? André Beetschen dans un colloque récent sur les états-limite disait que la référence à l'humain, au plus humain comme primat de la fonction psychanalytique est un contre-investissement à la déliaison.

Sûrement oui ; cette référence à l'espèce humaine, à ce qu'elle maintient et transmet de la figure humaine, est une formation libidinale narcissique à fonction identifiante qui, avec Eros, lutte contre le désinvestissement, la déliaison, la destruction. Mais, sur le versant pessimiste, ne participe-t-elle pas d'un contre-investissement ou d'un surinvestissement de même fonction dénégatrice que le transfert particulier des patientes de Ferenczi, qui sauvegarde le lien en rendant inaccessible l'accès à l'expérience vécue de destruction.

Faute d'affronter le clivage accompli entre un désespoir sans témoins possibles où la référence possible à l'autre a disparu et le maintien d'un témoin sur fond de désaveu de la situation psychique désolée, la psyché individuelle-collective tente d'ériger l'idole d'une espèce unie sous le signe d'un culte de la figure humaine sacralisée, idéalisée, ignorante de sa haine.

Encore un effort, analystes, encore un effort du côté de la reconnaissance de la haine d'Éros.

L'usage de l'exil

Jean-Michel Hirt

"Le beau cortège étalé pour tant de règnes implore qui lui rendra sa vertu d'en-allée. Il ne pèse plus : il attend. Qu'il se déploie !"

Victor Segalen, "Ordre de marche", *Stèles*.

Comment dire l'autre, le *dit-semblable* ? Ce n'est pas rien à dire, de ce dire à propos duquel Lacan, avec esprit, déclarait dans le Séminaire *Encore* que : "Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et, prévoyait-il, aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. (1)" A ce propos, et comme pour me le concilier, je souhaite évoquer en préambule à la fois ce point de perspective et cette pierre d'angle que constitue, pour la religion monothéiste, le divin tout autre, celui des Saintes Écritures, avec ce passage du Livre des Rois où Elie, le prophète, guette la manifestation du Très-Haut. Or, ce dernier n'apparaît ni dans l'ouragan ni dans le tremblement de terre ou le feu qui se déchaînent, mais au sein d'une légère brise (2).

Du côté des écritures littéraires, entrevoir l'autre, c'était pour moi, hier, lire Nabokov, ce grand contempteur des psychanalystes, ceux qu'il surnommait "les messieurs de Vienne". Lire notamment son roman, *Invitation au supplice*, qui offre une incomparable méditation sur le malheur d'être considéré comme l'autre pour les uns et les autres. Son héros, Cincinnatus, exilé dans un monde "d'opéra-farce-actualités (3)" est inculpé pour "turpitude gnostique" et condamné à mort. Mais, demain, je pourrai de nouveau m'en référer au Bartleby de Melville et à l'insaisissable altérité de cet original, défiant logique et psychologie avec une simple phrase systématiquement répétée à ses collègues de bureau, quand on lui demande d'accomplir une tâche : "*I would prefer not to*", "Je préférerais ne pas".

Chacun ne manquera pas d'avoir son autre de fiction, et l'on peut supposer sans difficulté que la littérature est le terrain d'élection de l'autre, le lieu privilégié de ses apparitions. Ou encore, le lieu du recueil d'une parole inouïe, mais *qui* livrera-t-elle au psychanalyste, que lui apprendra-t-elle sur l'autre, sur sa consistance, sur une matérialité qui ne se résoudre pas à

n'être que du semblable, une fois reconnue sa corporéité langagière, une matérialité qui excéderait la subjectivité du reflet ?

Rendre compte d'un devenir autre semble effectivement un motif essentiel de l'acte d'écrire de la fiction, et depuis *La Bible* qui atteste de l'existence de l'altérité infinie jusqu'à la naissance du roman en Occident, avec le *Quichotte*, écrire, c'est autant raconter une histoire que donner la parole à l'autre en soi, c'est assister à l'irruption d'un autre à travers son corps de langue. Comment ne pas songer immédiatement à ces aspects étranges ou insensés, ces visages inadmissibles de l'autre que Sade ou Artaud nous ont présentés naguère, mais qui, de fait, surgissent dès les commencements. Déjà, dans *La chanson de Roland*, œuvre inaugurale en langue française, l'autre, ici le Sarrasin, est décrit à la fois comme le même, et la cour de son émir est la réplique de celle de Charlemagne, mais aussi comme cet autre porteur de petites différences qui en font un double monstrueux. Par exemple, ces soies qui lui poussent sur l'échine ou sa taille démesurée. Mais si le lecteur peut prendre connaissance de telles dissemblances, n'aura-t-il pas fallu qu'il se penche dans l'acte de lecture au-dessus d'un gouffre en lui, où il lui serait loisible de distinguer une image de l'autre qui le concerne ?

Se rendre autre, devenir nègre, maori ou baleine, c'est assurément une capacité spontanée de l'enfant dans la souveraineté de son jeu. Mais ce trésor d'images et de signifiants qu'il assemble à sa guise, passée la jubilation initiale, est voué à la désillusion par la réflexion du miroir, et les pensées qu'elle occasionne : "je ne suis que ça", mais qui d'autre aussi et le tour décrou de l'aliénation spéculaire va emporter le sujet en question dans son tourbillon de reflets et de masques. "Ni personne ni personnage" estimait Wladimir Granoff, ce qui pourrait bien susciter un dédoublement de la question "qui d'autre aussi ?" en : "où es-tu ?" ; et cependant cette dernière serait plus originaire puisqu'elle exprimerait la présence de l'autre dans la constitution du sujet. "Où es-tu c'est-à-dire où est ce qui ne se retrouve pas dans le reflet que je prends de moi ?"

Souvenons-nous, au passage, qu'il s'agit précisément de la question par laquelle, au matin de la chute, Yahvé appelle l'homme.

Pourtant, si devenir autres que ce qu'ils sont anime l'écriture de romanciers aussi variés que Genet, Segalen ou Melville, ne serait-ce pas en liaison avec un danger que seul le recours à la fiction permet de penser? Qu'est-ce qui les menace et qui n'est peut-être pas sans rapport avec le refus de Roland de sonner de l'olifant pour appeler son oncle Charlemagne à la rescousse, tant est grand son souci de tomber glorieusement sous les coups de l'autre, de ne pas être le vainqueur de son étrangeté? Devenir l'autre, serait-ce pour beaucoup d'auteurs le seul moyen d'échapper à ce qui est le plus inévitable : la clôture du moi et son corollaire, la destruction ou l'anéantissement de l'autre, car dès que l'un saisit l'autre, il tente de le réduire au même, d'en retrancher la singularité, plutôt que d'en devenir l'hôte.

Sans doute n'est-il pas inutile de revenir une fois de plus sur un aspect du mythe de Narcisse : la captation par son image et l'insupportable association avec elle le conduit à se laisser déperir au bord de l'onde, comme si la formule "je m'aime" se dégradait inévitablement en sa variation mortifère : "je même". Et à la différence de Moïse, Narcisse n'est sauvé du miroitement de l'eau par aucune étrangère. Avec la déclinaison orphique de ce mythe fondateur, c'est l'autre sexe, en la personne d'Eurydice, qui est perdu, mais, déjà, c'était la nymphe Echo ou, dans la version de Pausanias, sa sœur jumelle que Narcisse perdait de vue. Orphée, lui, malgré la parole des dieux, ne parvient pas longtemps à soutenir l'écart visuel qui le sépare de l'image de la bien-aimée. Or, se retourner sur elle pour la faire sienne comme image, c'est la faire disparaître tout entière. Ici comme là, l'avidité narcissique mène à l'abolition de l'otage du regard, mais, pour Orphée, un dépaysement, cette descente aux enfers, s'imposait afin de se joindre à l'autre de nouveau. Partir pour se rejoindre.

Il y aurait donc quelques précautions à prendre avec l'autre qui déjoueraient l'assentiment donné à sa mortalité et qui en garantiraient la vie. Si sa reconnaissance implique bien une conquête, il s'agirait d'une conquête sur soi et d'une défaite de l'ipsocentrisme, à l'instar de ce que les Arabes appellent le grand *djihad*, la guerre sainte contre l'idolâtrie du moi. Dans l'alternative orientale du mythe d'Orphée, celui de l'amour impossible de Majnoun et Layla, l'amant, Majnoun, choisit de vivre au désert et de ne plus se trouver sur le chemin de l'aimée, car l'image dont il s'emparerait à cet instant-là viendrait gâter la vision de Layla qu'il abrite en lui.

Loin de s'inscrire dans cet "arraisonnement" occidental de l'autre qui culminera sur la scène du monde avec l'entreprise coloniale, dont un voyageur et un exilé comme Conrad décrira le secret dessein : cette haine de quelque chose en soi venue d'un autre que soi - traduction possible de cette haine de l'éros

que Nathalie Zaltzman interroge -; bien loin d'y souscrire, un certain nombre de ces écrivains chercheurs d'autres accepteront de nouer leur destin et leur écriture à une vie en situation d'exil. L'enjeu de l'exil, et tout exil peut se ramener à une odyssée d'un jour chez soi à Dublin, consisterait à se déprendre de ce qui attache et retient au maternel, tout à la fois terre, langue et corps, pour s'ouvrir à ce que Guy Rosolato nomme "les relations d'inconnu", ainsi qu'aux aléas de la différence et du divers.

Échapper à l'ethnocentrisme, cette négation de l'autre dans l'architecture du même, c'est une préoccupation singulière qui fait écho, depuis le chapitre des Essais de Montaigne consacré aux "Cannibales" jusqu'aux écrits de Georges Devereux sur les Indiens Mohaves, à une interrogation lancinante : qu'est-ce que l'Occident fait subir et payer aux autres? Ou pour le dire autrement, quelle horreur et quelle fascination seraient conjurées par l'extermination civilisée? Dans *Une saison en enfer*, Rimbaud s'exclame : "Les blancs débarquent. Le canon! Il faut se soumettre au baptême, s'habiller, travailler. (4)" Le héros de Conrad, Kurtz, au début du roman *Au cœur des ténèbres*, rédige un mémoire remarqué sur la colonisation à la demande de la "Société internationale pour la suppression des coutumes sauvages". Et le destin d'emmuré vivant de ce personnage, au fond du continent noir, n'est pas sans rappeler le sort du poète.

Rimbaud, figure emblématique, dont l'exil recherché semble la poursuite en acte de sa laconique déclaration à Paul Demeny : "Car JE est un autre". Mais c'est le même Rimbaud qui par son renoncement à la poésie, les petits trafics, les pertes d'argent devient tellement pareil aux contemporains abhorrés de ce siècle à besognes. Et c'est aussi celui qui, en explorateur "impassible", aura méticuleusement vérifié dans sa chair les craintes de son prédécesseur visionnaire, Baudelaire, lui-même si maltraité par son époque. Dans leur refus de ce qui se préparait pour l'homme en Occident, ils auront tous deux marché, tel Dante accompagné de Virgile, jusqu'à ces parages reculés qui bordaient une disparition annoncée, tant la mort semblait le capitaine du voyage. Ils auront poussé leur reconnaissance jusqu'à ces sentines où l'altérité humaine va défaillir : ces culs-de-sac qui ont des noms de lieux haïssables sur les cartes de géographie du XXème siècle. Penser en poète serait-il le plus sûr moyen d'avoir des prémonitions de l'entropie spatiale?

Reste que la force et l'ingéniosité de la brève affirmation rimbaldienne tient au positionnement de cet autre, un autre à une certaine place, et ceci entraîne une double conséquence : "je" n'est pas l'autre, mais il n'y a pas d'être du "je" sinon son autre. L'altérité est repérée comme l'orientation du "je" et sa destination, pour un lieu inconnu vers lequel il s'en faut aller. L'autre cesse d'être perçu comme un objet séparé, hors de soi et substantifié comme idole ou déchet, mais il cesse aussi

d'être reçu comme un autre moi au sein duquel s'anéantir. Ni différenciation ni indifférenciation ne conviennent à l'égard de la *dualité* du je-autre, cette bi-unité. Si "je" est un autre, le réduire au même ou me réduire à lui-même ne font plus sens, et le passage s'effectue de la symétrie à l'indivision, de la dualité à la dualité. De plus, cet autre qui dit "je" paraît résoudre l'aporie de l'amour de soi, puisque c'est dans la mesure où son autre l'aime que ce "je" devient capable d'amour pour soi : "je" s'aime dans l'amour d'un autre pour soi. Alors se trouve résolue cette équation freudienne de l'amour du prochain énoncée dans *Malaise dans la culture* : "Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants *il me ressemble* à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même (5)".

Mais comment caractériser cette ressemblance qui ne serait pas une similitude ? Dans le cas de Rimbaud, elle réclame *l'exode du je*, mais elle l'évide au point de le faire ressembler à personne. La subjectivité qu'il a mise en crise bascule dans l'anonymat le plus plat, et le détachement de soi, à l'issue de l'aventure africaine, ne débouche que sur le pourrissement du corps. L'autre semble impitoyablement l'amener à se renier. Son "je catastrophé", selon l'ex-pression de Ferenczi, aurait-il confondu, dans un crépuscule de souffrances, sa "sœur de charité", la "Mort mystérieuse", avec le "corps" retrouvé du "génie" de la dernière de ses *Illuminations* ? "L'en-Allée" vers l'autre ne correspondrait-elle qu'à l'acceptation d'en mourir ?

Un nouveau pas, dans une filiation avouée avec Rimbaud, sera effectué, et gagné, par Victor Segalen, ce médecin de marine, archéologue et poète, en recherche du lieu de son autre, à l'écoute des signes et du silence des noms disparus. Les conditions qui président à son exil méritent d'être relevées dans la mesure où elles correspondent en partie avec celles de son devancier, "l'homme aux semelles de vent".

D'abord, une présence envahissante de sa mère à laquelle il va se confronter sans ménagements dans la langue. Patiemment, il va froter, heurter et féconder sa langue maternelle par des emprunts aux langues étrangères, le maori comme le chinois, pour lui en faire dire un peu plus que ce qu'elle croyait énoncer. Rimbaud comme Segalen, ces fils si hantés par leur mère, ont repéré et attaqué la puissance coalisante du maternel dans la langue. C'est au sujet du maternel dans la langue, cet obstacle à toute poésie en tant que fondation singulière, qu'au seuil des *Fleurs du mal*, Baudelaire, dans le poème "Bénédiction", évoque la mère du poète - l'immuable Vitalie Cuif en chacun - "épouvantée et pleine de blasphèmes", que la haine de son rejeton voue aux "crimes maternels"; et sur son lit de mort, revenu de sa fuite en Orient, de son *hégire*, Rimbaud, d'après sa sœur, ne s'adressait plus à Dieu qu'en arabe. Ne serait-ce pas dans une semblable disposition psychique que Freud "enlève" l'homme Moïse à son peuple, le coupe de toute filiation

maternelle juive et l'érige à jamais comme l'hôte étranger du peuple juif ?

Ensuite, pour l'un et l'autre, le thème de l'homosexualité, comme fantasme et comme réalité, insiste dans leur histoire. Tout porterait à croire que la poursuite de soi-même comme autre impliquerait pour chacun la reprise d'une interrogation sur l'identité sexuelle, à la faveur de la différence culturelle. En effet, pour nombre de ces arpenteurs de terres étrangères, la découverte du compagnonnage sexuel masculin et de la stricte séparation des sexes dans les pays orientaux va modifier leurs attitudes devant la différence sexuelle. Si la reconnaissance non feinte de l'altérité est le terme du voyage, elle irait jusqu'à exiler le sujet du rapport sexuel et elle l'obligerait à s'affranchir de toutes limites en se portant aux confins de l'indétermination. Ce ne serait qu'à partir de ce préalable et de ses suites : surmonter l'effroi de sa propre féminité, admettre la position passive dans sa sexualité, que serait dégagée la voie livrant accès à un éventuel au-delà de la référence phallique.

Enfin, chez tous les deux, l'exercice d'un "dérèglement de tous les sens", en l'occurrence une satisfaction hallucinatoire liée à l'oralité qui passe pour Segalen par une longue expérience de l'opium. Mais le parallèle s'interrompt dès qu'ils s'embarquent outre-mer, car Segalen va au-devant d'une saison au paradis des corps, aussi bien sensuelle qu'intellectuelle.

À vingt-quatre ans, sous la menace d'une grave fièvre typhoïde, il échappe de peu à la mort ; lors de sa convalescence à San Francisco, il découvre le quartier chinois, son théâtre avant tout, où les rôles féminins sont tenus par des hommes ; et il noue aussi une liaison avec une jeune infirmière de l'hôpital qu'il décrit comme une "petite juive de 18 ans, métissée de mexicain avec une pointe d'origine allemande. Le résultat de ces croisements invraisemblables est purement exquis (6)". Double révélation à un moment décisif de son existence de ce qui aura une telle importance dans son œuvre : la scène chinoise et la femme étrangère.

Parti au début de 1903 pour porter secours aux sinistrés du cyclone qui s'était abattu sur la Polynésie, il est en route vers des rivages à propos desquels il affirmera : "Pendant deux ans en Polynésie, j'ai mal dormi de joie. J'ai eu des réveils à pleurer d'ivresse du jour qui montait... J'ai senti de l'allégresse couler dans mes muscles (7)". Malgré les ravages du cataclysme, malgré, dit-il, "la pénible expérience civilisatrice qu'ont subie ces nobles et clairs pays (8)", Segalen y recueille l'héritage matériel et spirituel de Gauguin, le peintre en qui il verra, empruntant une formule maorie, un "maître- du-jour". Ce dernier s'éteint aux Marquises cette année-là et Segalen, son admirateur à une époque où ils se comptaient sur les doigts d'une main, se charge d'éviter la dispersion des biens de celui qu'il désigne, dans son "Hommage à Gauguin", comme un de ces hommes exceptionnels, "destiné à décevoir ses parents

plus qu'à les prolonger (9)". À l'exemple du peintre, pendant deux ans, Segalen va s'initier à la culture maorie ; il voit et vit ce pays avec les croquis de Gauguin et celle qu'il appelle son "épouse polynésienne", Maraéa.

En 1906, il rédige *Les Immémoriaux* dont le sujet pourrait sèchement se ramener à l'opposition féroce entre deux cultures et leur religion respective. Mais ce livre n'est pas seulement un essai ethnologique, c'est aussi un roman sur la beauté et l'intolérance dans une langue qui entremêle le maori au français. Précisément, sa construction permet à Segalen de se faire maori, puisqu'il prend le parti de laisser parler un autre, un tahitien, Térui, dont il déploie la conception du monde, à travers ses noms et ses rites ; attaquée par les missionnaires chrétiens, étrangement abandonnée par les Polynésiens eux-mêmes, leur cosmologie sacrée va sombrer dans l'oubli quand leurs mots n'auront plus l'énergie de la susciter.

Cette année-là, 1906, Matisse, qui, lui, ne s'est pas encore rendu en Polynésie, expose *La Joie de vivre*, et il est facile de trouver dans la conjonction de cette peinture et de cette écriture une commune exaltation de l'image d'un âge d'or. Il s'agit moins, à l'intérieur de ces oeuvres, de représenter que de contempler le lieu où des corps éprouvent le libre jeu d'Éros, c'est-à-dire de faire revenir l'image d'une "vie joyeuse et nue" dans le présent du regard. Si cette "vie antérieure" nourrit la nostalgie de Segalen, l'image du lieu où elle pourrait se déployer se prête à bien des figurations. Pour Matisse, comme pour Gauguin avant lui peignant ses grandes figures féminines de l'Océanie, l'image privilégiée de ce lieu s'accomplit avec celle du corps féminin, la succession de ses odalisques en porte témoignage. Chez Segalen aussi, "les divines Ornées-pour-plaire, aux belles cuisses", au port splendide, sont les compagnes des douze membres de la plus haute classe sacerdotale tahitienne, les Maitres-du-Jour. Ensemble, écrit-il, "ils promenaient à travers les îles leur troupe fêteuse et magnifiaient les dieux de vie en parant leurs vies mêmes de tous les jeux du corps, de toutes les splendeurs, de toutes les voluptés (10)". En un tel lieu, le spirituel n'est pas séparé du sensible et il n'y a aucune rupture entre l'éros humain et l'amour divin.

Que la culture maorie et son lumineux art de vivre soient oubliés au profit des pôles compensations du puritanisme, voici ce qui intrigue d'autant plus Segalen que, parti comme Rimbaud en quête de son autre, il en découvre les traces dans le désir et l'étreinte de la femme maorie. En fait ces traces lui suffisent à reconstruire une image immémoriale de son lieu. Mais il lui reste à prendre la mesure de la ruine qui, dans la réalité, s'est abattue sur ce lieu. Interrogation qui n'est pas étrangère à ce que Freud, dans le même temps, sur un autre plan, avançait, en *Trois essais*, au sujet de l'impact de la pulsion sexuelle sur la vie de l'esprit.

De l'effondrement d'une culture au profit d'une autre, et de la

place qu'y occupe la femme, le psychanalyste n'est peut-être pas plus démuni que le romancier pour en évaluer la portée. D'autant que Freud est lui aussi parti d'une incompréhension de toute langue sacrée, comme il l'avoue dans sa préface à l'édition hébraïque de *Totem et Tabou*, et particulièrement d'une incompréhension de ce mot polynésien "tabou" qui coïnciderait le plus souvent avec "terreur sacrée", mais dont il juge que "nous ne possédons plus la notion qu'il désigne (11)". Il ne croyait pas si bien dire, puisque aujourd'hui, à Tahiti même, une pancarte "tabou" plantée en terre signifie "propriété privée". Or, ce mot forgé par ceux qu'il nomme les "sauvages", ce mot sur lequel les travaux de Wundt et de Reinach l'ont alerté parce que, comme il n'hésite pas à le dire, "le tabou, au fond, se perpétue encore parmi nous (12)", ce mot, ainsi que "le système auquel il renvoie", exprime "une part de vie psychique" que, pense-t-il, "nous ne sommes vraiment pas prêt de comprendre (13)". D'ailleurs, Freud se garde bien d'adopter le mot qui pourrait approximativement traduire "tabou" en latin, en grec ou en hébreu, même s'il en relève l'occurrence.

Consulter "tabou" dans l'index des matières de son ouvrage apprend que la femme ne s'y trouve concernée que sous l'angle de la menstruation et du veuvage. Il faut effectivement attendre la publication en 1918 de l'article sur "Le tabou de la virginité" pour lire de la main de Freud ceci : "On pourrait presque dire que la femme *dans son entier est tabou (14)*". On semble donc ici passer du tabou de la virginité au tabou de la féminité. Freud s'en explique dans la suite du texte en poursuivant ainsi : "La femme n'est pas seulement taboue dans les situations particulières qui découlent de sa vie sexuelle : menstruation, grossesse, délivrance et couches ; même en dehors de cela, les rapports avec la femme sont soumis à des restrictions si sérieuses et si nombreuses que nous avons toutes les raisons de mettre en doute la prétendue liberté sexuelle des sauvages." A ce propos, un détour s'imposerait par le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot. Le philosophe, rendant compte du récit de l'explorateur de l'archipel océanien, met moins l'accent sur la perte de liberté liée à l'arrivée de "la morale sexuelle civilisée" que sur la diminution de la jouissance entraînée par la rigidité des buts sexuels issus de la religiosité des nouveaux venus.

Pour étayer le tabou posé sur la femme, Freud dresse ensuite le tableau des situations où le sauvage se maintient à l'écart de celle-ci et il en conclut que toutes les "prescriptions d'évitement trahissent une crainte essentielle" à son égard. Il ajoute alors : "Peut-être ce qui fonde cette crainte c'est le fait que la femme est autre que l'homme, qu'elle apparaît incompréhensible, pleine de secret, étrangère et pour cela ennemie (15)".

À lire Freud, l'autre féminin entre dans une sexualité "sauvage" à deux régimes : dans certains cas sans aucune inhibition, mais la plupart du temps "enserrée dans des interdits plus forts que

ceux des stades plus civilisés". Une correspondance est donc instaurée entre l'étendue de la jouissance et la ritualisation de ses occasions, dans un dispositif sexuel qui repose sur la place assignée à la femme, non sur son essence, et ce que cette place implique pour l'homme.

De son côté, Segalen, lorsqu'il interroge le déclin de la culture maorie, émet deux hypothèses : d'une part, l'oubli des mots ou la perte de leur "mana", de la force magique liée au tabou des noms, quand le langage, rongé de l'intérieur par un poison, dégénère en outil social et que la parole ne s'élève plus pour réciter, dit-il, "les séries prodigieuses d'ancêtres d'où sortaient les chefs, les Arii, divins par la race et par la stature (16)"; d'autre part, l'oubli du tabou lié à l'appropriation d'une femme par un homme, quand celle-ci se livre ou est livrée à un commerce sexuel qui vise à obtenir des biens et qui, en retour, l'instrumentalise. "Souillée par ces ébats non permis, constate Segalen, (la femme) ne pouvait plus porter les sorts (17)". À vrai dire, le tabou portant sur le sexe de la femme, on est enclin à se représenter cette femme primitive, à la manière du fantasme d'une de mes patientes, comme un sexe avec une femme autour, plutôt que comme une femme porteuse d'un sexe.

Pour les noms comme pour les femmes, le tabou bascule en son contraire, et ce que relève Freud, dans une longue citation de l'anthropologue Northcote W. Thomas, c'est que "Le contraire de tabou se dit en Polynésie "noa", ce qui signifie "ordinaire" ou "commun". (18)" Ainsi le nom, qui "d'après la conception des primitifs, écrit Freud, compte parmi les parties constitutives essentielles d'une personnalité (19)" - conception que vient confirmer sa clinique -, le nom échappe au "principe personnel", qui lui se dit "inoa" ; mais la femme connaît le même destin et tous deux deviennent des objets privés de "mana", dès que le tabou pesant sur eux est ignoré. Pourtant le tabou, loin de disparaître, ne concernera plus seulement le sexe de la femme, mais toute la femme, comme Freud sera amené à le constater.

Or, ce que Segalen vient confirmer, c'est que, initialement, la femme a été rendue taboue en raison de ce que son sexe constituait pour l'homme maori, et ceci jette une autre lueur sur la crainte qu'elle lui inspirait. Supposons en effet que la possession du sexe féminin par l'homme conférait dès lors à la femme un pouvoir sur lui, dans la mesure où elle détenait une part de lui-même, de son "principe personnel", qui devait rester secrète. Ce sexe féminin que l'homme s'arrogeait dans le coït, dans la liaison avec le sien, pouvait l'effrayer en tant que tel, à l'enseigne de l'angoisse qu'il a pu susciter dans d'autres cultures. Mais ne devient-il pas encore plus tabou si, non content de sidérer le regard, il abrite une dimension vulnérable de la virilité ? Part dissimulée de l'homme à l'intérieur du corps

féminin, qui ne se révèle que dans l'union avec la femme, seule à même de rendre à l'homme la puissance et l'éclat de son "principe personnel". Le tabou sur le sexe de la femme protégerait donc bien ce que Freud évoque comme "un morceau de patrimoine psychique (20)", patrimoine dont il serait impossible à l'homme de jouir par lui-même et dont la femme deviendrait la dépositaire. Ailleurs, en terre d'islam, le voile de la femme peut être interprété comme ce qui la rend invisible aux regards des autres hommes que le sien, mais aussi ce qui préserve en la cachant cette part intime du "principe personnel" de son homme.

Par conséquent, *cette réserve* que la femme porte en elle et qui la rend taboue, car Freud le rappelle "la notion d'une réserve est attachée au tabou (21)", fait de celle-ci la figure décisive de l'économie sexuelle primitive. Économie à entendre dans son acception grecque, comme l'organisation fonctionnelle d'un ordre en vue d'un bénéfice.

Pire que l'ambivalence envers le tabou, sa transgression progressive généralisée va précipiter la faillite d'une culture où la femme non seulement, comme le dit Freud, est tenue pour "autre que l'homme" mais est de plus, comme le dit Segalen, "l'autre réel, la nécessaire qu'il faut joindre à soi coûte que coûte (22)", la gardienne de cette partie "aliénable" - c'est-à-dire qui appartient à quelqu'un d'autre - de la virilité. Qu'elle dispose individuellement de son corps et cette dimension réservée est pulvérisée. "L'inactualité" de ceci, comme Marie Moscovici nous a invités à la penser, *dans le présent*, ne cesse, bien sûr, d'avoir des échos dans la culture arabo-musulmane, et la violence qui affecte sa confrontation avec la modernité occidentale n'est point sans rapport avec la place qu'occupe la femme pour l'homme, depuis qu'elle ne se tient plus dans la réserve du gynécée. Harem est le même mot que *haram* qui traduit "tabou" en arabe.

En ce cas, la "crainte essentielle" de l'homme primitif à l'égard de la femme, ce serait en plus des effets redoutés du rapport sexuel, l'angoisse de perdre ce qui n'est sien que d'être lové en l'autre. Avec le déclin du tabou sur le sexe féminin, tombe l'accord "sauvage" entre une jouissance sans entraves et une reproduction nécessaire, ce double résultat étant dû à la conjonction de l'absence d'inhibition et de la ritualisation pointilleuse de la sexualité. Ce que le tabou prévenait, l'affaiblissement de l'homme, la contamination par la féminité surviennent lorsque le Maori cède ses femmes à l'envahisseur. Mieux, l'indigène troque ce qu'il n'a pas, ce qu'il a mis en réserve dans le tabou qui le protège, contre ce qu'il n'a pas non plus, contre des clous littéralement, ces tiges d'un métal inconnu de lui mais que les marins européens ont en abondance. Certes, du point de vue des mœurs, la morale sera sauvée, puisque les nouvelles restrictions civilisées que le Maori

adoptera dans sa vie sexuelle viendront partiellement libérer la femme, à la fois d'une sous-estimation de sa personne et d'une sacralisation contraignante de son sexe. Rien n'assure que cette dernière échappera pour autant au tabou, puisqu'elle deviendra *dans* son *entier*, pendant des siècles, un objet de vénération en tant qu'épouse et mère, comme si les interdictions qui la frappaient s'étaient déplacées de la partie vers le tout. Certes, à devenir tendanciellement l'égale de l'homme, elle cessera d'être détentrice de cette altérité que l'homme a pu imaginer intimement liée à l'organe sexuel féminin, à son intégrité comme à sa propriété. Mais que devient ce qui dans la femme était jugé tabou ? Comment cette autre "de la même chair que l'homme" va-t-elle demeurer ou non "l'autre réel" ?

C'est ici qu'il faut en revenir à Segalen, puisqu'il s'attache dans *Les Immémoriaux* à relater la dégradation d'une culture en liaison avec l'oubli de ce sur quoi portait le tabou, à savoir sur ce que les noms des filiations rapportaient des origines et sur ce que le sexe de la femme recelait de la souveraineté masculine. Segalen, en se faisant le porte-parole des Maoris, se met en position de répondre de cette absence au lieu supposé de sa présence, c'est-à-dire le corps féminin à l'intérieur d'une organisation culturelle privilégiant la jouissance sexuelle et la magie du langage. Devenu "Térii au grand-Parler", Segalen se reconnaît en ce prêtre de dieux païens, veilleur de mots protégé par les tabous, dont les missionnaires vont dompter le corps et ses "passions pulsionnelles" jusqu'à en faire un homme sans mémoire.

La force de l'exil, l'énergie de passeurs comme Rimbaud et Gauguin insufflent à Segalen le pouvoir de réhabiliter l'homme sauvage et son autre féminin. Mais là où Gauguin meurt en façonnant un dieu maori sans avenir, là où Rimbaud s'enfonce dans le silence de son désaveu de la poésie, tous deux achoppant de leur vivant sur la putréfaction de leur corps, en révélant le néant, tout espoir perdu d'un remède dans l'œuvre, Segalen, lui, s'insurge contre le spectre d'un autre décharné qui reconduirait à l'uniformité du cadavre, au retour d'un même exsangue. Il s'agit pour lui de restaurer attentivement, par l'écriture de son identification maorie, une société polynésienne engloutie et de constater que l'expansion de la culture occidentale émousse les différences, fait vaciller la dualité je-autre au point que l'autre, ou pour mieux le dire le réel de l'autre, fait défaut au "je" depuis qu'il n'est plus assignable au sexe féminin. À partir de cette découverte, Segalen se met en route vers l'inaccessible d'un réel dont la femme constitue l'ultime témoin, et il devient *porteur du défaut de l'autre*, son *homme de bât*, cherchant à en figurer le poids dans ses stèles d'écriture qu'il dresse sur les chemins de son exil.

Toute la méditation de Segalen sur l'homme de bât dans son journal de route, *Equipée*, tourne autour de cette

illumination : le portage. "Le portage, écrit-il non sans ironie, est une science, une tradition, un sport, une profession, une ascèse. Tout homme peut devenir un grand fonctionnaire de l'Empire, mais le porteur naïf porteur et ne s'improvise point par un titre (23). C'est en Chine où le siège de l'âme est supporté par les caractères du nom que Segalen en prend conscience : affaire de souffle que d'être "un bon porteur" de ce défaut de l'autre et de ne pas songer à s'en débarrasser précipitamment, ni dans la rencontre imaginaire de son double, comme au chapitre "Moi-même et l'Autre" *d'Equipée*, même sous l'apparence hallucinée d'un adolescent rimbaldien, ni par le biais de l'amitié homosexuelle dont son roman *René Leys* exposera l'impasse. Le sexe de la femme n'est plus le lieu de l'autre, n'en délimite plus le réel, mais la femme charnelle se tient au seuil du réel de l'autre. Son approche passe par sa rencontre.

Avec le poème-testament "Thibet", poème interrompu par sa mort, Segalen parvient à *re-nommer* ce qui était en jeu pour l'homme dans le tabou de la femme, soit :

"L'Autre Être toute de mon sang,
la même en sa métamorphose" (24).

On a pu dire de ce long poème itinérant qu'il consistait en une "ascension spirituelle". On n'a sûrement pas eu tort, à condition de retenir la vigueur corporelle à l'œuvre dans une telle ascension et de se fier à l'humour de l'auteur qui, dans une lettre de 1918 où il évoque la rédaction du poème, écrit ceci : "Pour moi, fatigué toujours, mais seulement des choses grossières, un peu diminué en muscles, (...), je dois renoncer pour un temps à ces joies de donner des coups dans la matière... je me venge de ma chair moins robuste en en faisant ce poème lyrique d'escalade et d'effort (25)". La marche et l'escalade, Segalen n'en a jamais éclipsé le côté sexuel jusqu'à mourir *en marchant*, "Hamlet" en poche, d'une hémorragie consécutive à une blessure au talon dans la forêt bretonne de Huelgoat, au lieu-dit "le Gouffre". Bien au contraire, tout un chapitre *d'Equipée*, ce récit d'un grand périple à travers la Chine où le voyageur affronte les entrelacs de l'imaginaire et du réel, est intitulé "La femme, au lit du réel" et il est dévolu à une longue tresse de visages féminins croisés au bord de la route. Segalen y dénonce l'erreur commune qui voudrait que le voyage soit "l'antidote des chagrins amoureux, et le sport jaloux de sa force qui ne permet aucune autre dépense (26)". C'est aussi dans ce chapitre qu'il conjoint la femme et le Tibet : "C'est à elle que l'on parvient, ayant traversé de bout en bout toute la Chine. (...) Son attrait est fait de ses montagnes ; de son inaccessible, et de tout l'air de toutes les cimes qui l'ont rougie et durcie (27)". "Là, dirais-je à Pierre Fédida, c'est l'étrangère qui devient le site, et le tabou le cède au "Thibet"".

Ce "Thibet", qu'il qualifie tour à tour de "donjon asiatique" et de "château de l'âme exaltée" peut être rapproché des

enceintes spirituelles de Thérèse d'Avila, mais expressément sous l'angle qu'a élu Lacan, lorsqu'il s'est risqué à parler d'une "jouissance qui (serait) au-delà" dans le séminaire *Encore*. Jouissance qui, à suivre ce dernier, serait dans le plus étroit rapport avec le féminin, et précisément ce qui du féminin se déploie dans la spiritualité mystique. Lacan y précise que cette jouissance ne se règle pas sur l'anatomie et concerne "des gens doués". Or l'expérience de cette jouissance autre, Segalen l'aborde comme un territoire. À lui, comme à Freud perçu comme *écrivain*, semblent spécialement s'appliquer ces réflexions de Granoff : "le territoire qui hier s'offrait à la mystique est celui de la science de demain. Ce que nul n'a affirmé et argumenté avec autant de précision et de pertinence clinique que cet écrivain-là, Sigmund Freud (28)". Le territoire de sa jouissance, Segalen l'expose dans *Equipée* en le scandant avec tous les termes qui balisent et métaphorisent son espace et son temps intérieurs : fleuves, montagnes, cimes, moments, ainsi que le procédé récurrent chez lui, passionné de synesthésies, du passage du paysage au visage, correspondance "sur-naturelle" qui ponctue et transfigure les sinuosités du chemin, ce qu'il désigne comme "Cet autre monde, éclatant et contenu, du paysage d'une face de fille humaine...(29)".

Voici ce qu'il rapporte : "C'est au moment même qu'ayant traversé le fleuve qui en vient (du Tibet), pour, de là, drainer toute la Chine ; c'est là, qu'émerveillé, étonné, et repu de tant de paysages minéraux, seul depuis de longs jours avec moi, et sans *miroir*, n'ayant sous les yeux que les fronts chevalins de mes mules ou le paysage connu des yeux plats de mes gens habituels, je me suis trouvé tout d'un coup en présence de quelque chose, qui, lié au plus magnifique paysage dans la grande montagne, en était si distant et si homogène que tous les autres se reculaient et se faisaient souvenirs concrets. *Ma* vue habituée aux masses énormes *s'est tout d'un coup violemment éprise* de cela qu'elle voyait à portée d'elle, et qui la regardait aussi, car cela avait deux yeux dans un visage brun doré, et une frondaison chevelue, noire et sauvage autour du front. Et c'était toute la face d'une fille aborigène, enfantée là, plantée là sur ses jambes fortes, et qui, stupéfaite moins que moi, regardait passer *l'animal étrange que j'étais*, et qui, par pitié pour l'inattendue beauté du spectacle, n'osa point se détourner pour la revoir encore. Car la seconde épreuve eût peut-être été déplorable. Il n'est pas donné de voir naïvement et innocemment deux fois dans une étape, un voyage ou la vie, ni de reproduire à volonté le miracle de deux yeux organisés depuis des jours pour ne saisir que la grande montagne, versants et cimes, et qui se trouvent tout d'un coup aux prises avec *l'étonnant spectacle de deux autres yeux répondants* (30)".

Si l'extase amoureuse repose sur la surprise et la rupture que provoque une épiphanie du féminin, ç'en est une. À noter aussi, l'absence de miroir et la reprise de l'animalité qu'elle permet.

Enfin, le toucher des yeux ou la saisie visuelle de l'autre, comme condition de l'expérience visionnaire. Mais surtout, au cœur de l'expérience, la *filles aborigène* de ce pays originaire dont Segalen devient l'hôte et à propos duquel résonne si justement son constat : "On fit, comme toujours, un voyage au loin de ce qui n'était qu'un voyage au fond de soi (31)".

Permettez-moi de faire un dernier pas de plus. Avec une hardiesse de pensée qui prend pour nous toute son importance du fait de la proximité d'une guerre qui ne s'annonçait pas encore, dans ses "Contributions à la psychologie de la vie amoureuse", et plus spécialement dans l'article de 1912 consacré au "plus général des rabaissements de la vie amoureuse", Freud propose une "thèse" qui "fait de l'impuissance psychique quelque chose de beaucoup plus répandu qu'on ne le croit, un certain degré de celle-ci caractérisant en fait la vie amoureuse de l'homme civilisé (32)". L'impuissance psychique n'est plus seulement envisagée par lui sous un angle quantitatif et limité, à savoir "la défaillance de l'acte du coït" pour l'homme, elle caractériserait surtout un acte qui "s'accomplit sans défaillance mais sans gain de plaisir particulier", situation qu'il compare, par analogie, à celle de la frigidité. Il va même jusqu'à estimer que "le comportement amoureux de l'homme dans notre civilisation porte, dans son ensemble, le caractère de l'impuissance psychique (33)". En d'autres termes, ce qui serait en jeu dans la sexualité *civilisée*, ce qui tournerait mal, ce serait la fusion du "courant tendre" et du "courant sensuel" qui, selon Freud, ne s'effectuerait que "chez un très petit nombre des êtres civilisés". *A contrario*, cette opposition entre une tendresse sans corps et une sensualité sans amour trouvera une pseudo-résolution dans le formidable déchaînement pulsionnel qu'autorisera la Grande Guerre.

Il y aurait donc, en temps ordinaire, pour le plus grand nombre une difficulté d'accès à "une pleine jouissance sexuelle", en raison notamment de l'accumulation des tabous pesant sur la femme, la mère et la sœur : la "surestimation sexuelle" du féminin serait l'expression civilisée du tabou, les conséquences variant selon le sexe de chacun. C'est ainsi, précise Freud, que "la condition de l'interdiction dans la vie amoureuse de la femme est assimilable au besoin, chez l'homme, de rabaisser l'objet sexuel (34)". Mais, nous en étions déjà avertis, serait-elle possible, la liberté sexuelle illimitée ne garantirait en rien la jouissance. Comme Freud le souligne sans ambages : "il faut un obstacle pour faire monter la libido (35)".

C'est dans cette perspective que pourrait être perçu, dans la culture maorie et sous l'influence des Européens, le passage de tabous limités concernant la femme au tabou général qui l'atteint, sur le modèle qu'évoque Freud du passage de l'amour sans contraintes du paganisme à l'amour discipliné du christianisme. Mais c'est ici dire plusieurs choses à la fois :

d'une part, plus encore que la satisfaction sexuelle, les hommes cherchent à jouir de l'amour ; pour cela, d'autre part, ils sont prêts à s'infliger d'innombrables contraintes. Leur jouissance se trouverait donc en même temps contrariée et exaltée par la répression culturelle qu'ils subissent, ainsi que, ajoutera Freud, par "l'incapacité de la pulsion sexuelle à procurer la satisfaction complète (36)".

En somme, l'homme civilisé est voué à la transgression du "tabou général de la femme (37)", au mieux par l'irrespect envers elle et la représentation de l'inceste, mais il ne connaît plus l'alternance sauvage, quoique rigoureuse, des interdits et de leur levée ritualisée, et il ne parvient pas spontanément à cette "jouissance au-delà" "qu'on éprouve et dont on ne sait rien (38)", telle que la repère Lacan dans les écrits des mystiques.

Évidemment, il y a fort à parier que l'épuisement de la "fable mystique" en Occident n'a pas mis fin à la jouissance dont parle Lacan. Le non savoir à son endroit couplé avec son affinité pour le langage permettent d'y pressentir l'alliance nécessaire de la sexualité, de l'altérité et du dire. Reprenant cette question de l'amour et de la pulsion là où Freud l'a laissée, Lacan lui imprime un nouveau cours en avançant sa distinction de la jouissance phallique et de la jouissance féminine ou jouissance d'un autre qui n'est pas un semblable. En regard d'une jouissance de l'organe "dit phallique" s'affirme une jouissance qui ne serait pas strictement ordonnée par la castration, une jouissance en référence à un corps qui, d'après Lacan, "ne se promet que de l'infinitude (39)" de la chaîne signifiante. Ce repérage du champ de la jouissance inclinerait à penser qu'à la fusion attendue des courants tendre et sensuel se mêlerait un courant qui dérouterait le sujet vers un éprouvé intense mais sans objet, *par défaut d'objet*. La fusion obtenue inclurait décisivement un courant *spirituel, geistig*, qui relèverait de l'intrication du langage avec le désir. Jouissance à la fois désirable et redoutable par le détachement, le dénuement qu'elle implique pour l'homme et que le tabou de la femme conjure. En français, cette hypothèse est illustrée par la langue qui distingue les deux constructions *jouir de* et *jouir*, la première renvoyant à la possession de quelqu'un quand la seconde exprime la réception d'un extrême plaisir. Segalen se montre très sensible à cette distinction lorsqu'il raconte, dans le chapitre 9 d'*Equipée*, l'épisode du franchissement des rapides du Sin-fan, où seul pilote à bord, accueillant l'ivresse et la diversité des sensations imprimées par les courants, il sauve sa vie des rochers affleurant, non par la maîtrise de son savoir sur le fleuve, mais par l'abandon *malgré lui* de la barre aux frémissements de l'eau qui lui ouvre un passage invisible.

Alors l'insatisfaction liée à la fonction sexuelle ne saurait être perçue comme une quelconque fatalité psychique, plutôt comme le climat environnant le champ de bataille des forces en présence. L'impossibilité que l'expression freudienne convoque

n'est pas séparable de la possibilité des ressources que libère la parole, ce puissant dictame. Si toute jouissance est *faillée* dès qu'elle fait place au défaut de l'autre dont chacun se retrouve porteur, il serait dommage de se priver des conséquences du relief de cette métaphore. Les géologues en expriment au mieux les effets lorsqu'ils suggèrent de définir une faille comme une fracture de l'écorce terrestre suivie du glissement d'une des deux lèvres le long de l'autre. Transformations, déplacements et remaniements des plans du terrain en résultent. L'analogie de ces mots avec ceux de la psychanalyse amplifient la portée de cette *bienheureuse* insatisfaction qui, constate Freud dans *Malaise*, pousse "sur d'autres voies" ; c'est elle qui jette sur les routes, en *exode*, Segalen, tout comme elle l'engage dans un chevauchement d'écritures.

Homme de bat de l'autre, il est mû par le désir de soutenir au plus haut niveau ce défaut qui l'étreint : "Même là-haut, même ici-haut, je cherche éperdu l'Autre (40)". Ainsi commence la séquence XIX de "Thibet" qui décline l'érotique de cette autre, "l'aborigène au pelage doux sur la peau", soit l'incarnation de l'autre femme, celle que Freud enjoignait de se représenter, celle qui, pour Segalen, saurait "vivre et jouir, sa sœur dans la fête incestueuse". Il est bien de ceux qui "entrevoient, éprouvent, déclare Lacan, l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà (41)", de ceux qui lèvent l'ancre pour gagner, à travers une mer d'encre, le "Thibet", celui que le poète voit comme un "Océan durci dans l'air (42)". Jouissance qui n'abolit pas l'inaccessible de l'altérité et ne comble pas la fente qui sépare de l'autre comme elle sépare de soi-même. "Cette fente-là, conclut Granoff dans *La pensée et le féminin*, est fente aussi dans l'activité de pensée. Car elle en est pour finir la condition même (43)". D'ailleurs, dans le roman *René Leys*, pénétrer dans la Cité interdite située au cœur de Pékin ne peut se réaliser que par le détour de l'écriture et de la lecture. La Cité interdite, ce haut-lieu de l'autre, l'ancre de l'impératrice manchoue convoitée par le narrateur, ne renferme aucun secret et n'a de valeur qu'en tant que signe de l'étrangère, signe apte à révéler la "chinoiserie" du désir et la promesse d'une jouissance autre. Ce désir que provoque le défaut de l'autre, Segalen s'en fait hardiment le porteur et habilement l'homme de bat. Prenant corps sous cette charge, il accède au territoire d'une jouissance livrée à sa conquête. La femme ne fait plus là-bas figure d'otage, mais elle se tient au seuil de cette étendue psychique dont l'homme a le choix de se rendre l'hôte.

Inhérente à la vie psychique, l'altérité se gagne à marches forcées. Les travaux si divers de Segalen, aux horizons insoupçonnés avant lui, rendent hommage à ce paradoxe freudien. Traduit en mandarin, son nom breton "épi de seigle" signifie "orchidée du Pavillon des Vierges". Ce changement d'état opéré par le jeu des signifiants et décrit dans *René Leys*, expose, en un raccourci verbal, l'itinéraire du voyageur qui se porte aux extrémités de soi-même pour mieux se retourner sur

l'espace du dedans, ce qu'il appelait sa "Chambre aux porcelaines". Tel Freud, "par un chaud après-midi d'été, dans les rues inconnues et désertes d'une petite ville italienne (44)", le chemin n'a cessé de ramener Segalen au réel de l'autre, à ce "Noir-féminin, masse de nuit", jusqu'à la reconnaissance si troublante de "(sa) concubine dans l'esprit et (sa) complice dans la chose (45)".

La rencontre de l'autre s'invente-t-elle à partir de son défaut et s'inscrit-elle dans "l'espacement de soi", cette belle appellation de l'exil due à François Cheng ? Peut-être, si à la faveur de cet écart, l'autre se révèle être l'encre sympathique dont sont tracés les pictogrammes du "je".

NOTES

1. J. Lacan, *Le Séminaire*, "Encore", Livre XX, Paris, Seuil, 1975, p. 44.
2. *La Bible*, 1, Rois, 19, 11-14.
3. V. Nabokov, "Invitation au supplice", in *Oeuvres romanesques complètes*, La Pléiade, t. 1, Paris, Gallimard, 1999 p. 1396.
4. A. Rimbaud, "Une saison en enfer", in *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1972, p. 98.
5. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. par Ch. & J. Odier, P.U.E., Paris, 1976, p. 62, je souligne.
6. V. Segalen, "Chronologie", in *Oeuvres complètes*, t. 1, "Bouquins", Paris, Laffont, 1995, p. LIV.
7. V. Segalen, "Introduction" in *O. C.*, op. cit., p. 104.
8. *Ibid.*, p. 105.
9. *Ibid.*, "Hommage à Gauguin", in *O. C.*, p. 349.
10. *ibid.*, "Les Immémoriaux", in *O. C.*, p. 159.
11. S. Freud, *Totem et tabou*, trad. par M. Weber, Paris, Gallimard, 1993, p. 101.
12. *Ibid.*, p. 64.
13. *Ibid.*, p. 108.
14. S. Freud, "Le tabou de la virginité", in *La vie sexuelle*, trad. par D. Berger, J. Laplanche & coll., Paris, P.U.F., 1973, p. 71, je souligne.
15. *Ibid.*, p. 71.
16. V. Segalen, op. cit., p. 109.
17. *Ibid.*, p. 114.
18. S. Freud, *Totem et tabou*, op. cit., p. 103.
19. *Ibid.*, p. 198.
20. *Ibid.*, p. 121. Pour le développement de cette question dans la culture arabo-musulmane, lire : Karima Hirt, "Il a créé pour vous des épouses...", in *Cahiers Intersignes*, n° 2, printemps 91, pp. 49-60.
21. *Ibid.*, p. 102.
22. V Segalen, "Hommage...", op. cit., p. 361.
23. V. Segalen, *Equipée*, "L'imaginaire", Paris, Gallimard, 1983, p. 77.
24. V. Segalen, *Thibet*, "Poésie", Paris, Gallimard, 1985, p. 55.
25. V. Segalen, *Oeuvres Complètes*, t. 2,, "Bouquins", Paris, Laffont, 1995, p. 606.
26. V. Segalen, *Equipée*, op. cit., p. 85.
27. *Ibid.*, p. 91.
28. W. Granoff, "S'écrire, se lire", in *L'Écrit du temps*, n°1, Paris, Minuit, printemps 1982, p. 63.
29. V. Segalen, "Feuilles de route", in *O. C.*, t. 1, op. cit., p. 1198.
30. V Segalen, *Equipée*, op. cit., p. 106, je souligne.
31. V. Segalen, "Introduction", in *O. C.*, t. 2, p. 19.
32. S. Freud, "Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse", in *La vie sexuelle*, op. cit., p. 60.
33. *Ibid.*, p. 61.
34. *Ibid.*, p. 62.
35. *Ibid.*, p. 63.
36. *Ibid.*, p. 65.
37. *Ibid.*, p. 72.
38. J. Lacan, op. cit., p. 71.
39. *Ibid.*, p. 13.
40. V. Segalen, *Thibet*, op. cit., p. 59.
41. J. Lacan, op. cit., p. 70.
42. V. Segalen, *Thibet*, op. cit., p. 84.
43. W. Granoff, *La pensée et le féminin*, Paris, Minuit, 1978, p. 456.
44. S. Freud, "L'inquiétante étrangeté", in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. par B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, p. 239.
45. V. Segalen, *Thibet*, op. cit., p. 55.

*Introduction aux entretiens du 16-17 juin 2001 :
« Y a-t-il encore une sexualité infantile »*

Jean-Yves Tamet

Dans le titre, "La sexualité infantile, encore", mon attention s'est portée immédiatement sur le "encore" ; c'est lui qui, intrigant, a le mérite de centrer d'emblée la question de la sexualité infantile sur une temporalité décalée :

- S'agit-il de remettre la sexualité en travail parce qu'elle serait oubliée, comme reléguée par une sorte de conformisme ou d'assoupissement théorique ?

- Cet "encore" signale-t-il une manifestation de rage, de désespoir même, devant sa présence : la sexualité infantile est encore là, comme une gêneuse qui entrave la bonne marche de la cure ou de la connaissance ?

- S'agit-il enfin d'une invitation tranquille à ne pas détourner les yeux et à composer avec ses étranges manifestations, si souvent énigmatiques, qui échappent à l'entendement immédiat ?

Autant par la référence temporelle et la répétition qu'il désigne, autant par l'écho quantitatif qu'il souligne, cet "encore" doit vraisemblablement être gardé présent en mémoire au décours de nos échanges.

Curieusement l'"encore" est aussi en écho direct avec le nombre exceptionnel de préfaces des *Trois essais*, quatre sans toutefois atteindre celui de *L'interprétation des rêves* qui en comporte huit. Dans la dernière, celle de 1920, Freud déplorait que l'abandon du facteur sexuel ait détourné certaines personnes de la psychanalyse et il invitait les hommes à observer les enfants. Curieusement toujours, ce qui réunit les deux ouvrages est bien l'intérêt soutenu pour les choses sexuelles de l'enfance : "Plus on analyse les rêves, plus on découvre des traces d'événements d'enfance qui ont joué dans le contenu latent le rôle de source de rêves" ; écrite en 1899, cette phrase est suivie d'exemples de situations sexuelles où sont présents des enfants.

Suivons le conseil et observons donc, mais d'abord remarquons que nous, adultes, savons bien peu de chose de la sexualité infantile, de ses lieux, de son plaisir et de son destin, elle demeure toujours entourée de secret. Le piège immédiat est de la mesurer à l'aune de la sexualité adulte. Entre la situation de soumission de l'enfant et la séduction par un adulte, l'écart s'ouvre et permet que s'engouffre la perversion.

"Lewis lisait sans les comprendre les *Trois essais* sur la sexualité de Freud qui recule terriblement les bornes de l'innocence". En

sens, la phrase d'un des personnages de Paul Morand, dans le roman *Lewis et Irène*, évoque bien le trouble et, déjà à cette époque, le roman est paru en 1922, on n'avait pas hésité à comprendre Freud de ce côté-là. Aujourd'hui, on peut parfois croire qu'il existerait bien peu de résistances pour considérer comme sexuelles les manifestations exubérantes ou joyeuses du très jeune enfant, encore faut-il que l'observateur soit suffisamment éclairé ou à l'abri, pour en supporter ou les excès ou l'inquiétant. Mais il nous faut quitter, comme à regret, les rives de ces évocations iconoclastes car pouvons-nous réduire la sexualité infantile à cette seule dimension joyeuse ?

L'époque est révolue, un gel interrompt la floraison et le passage du temps instaure un décalage. Il existe en effet un autre aspect, impur celui-là, et lié à l'intromission de la sexualité parentale chez l'enfant, touché et même pénétré par cette sexualité-là : les conséquences sont graves, *l'infans* est blessé, désarmé, subissant les effets de la détresse. Nous pouvons convoquer "le jeu de la bobine" pour illustrer cet état, en partie seulement, pour peu qu'on n'oublie pas que ce jeu, provoqué par le départ de la mère, a donc une composante tragique à son origine. Si une observation doit être poursuivie, comme le suggérait Freud, c'est en suivant cette piste que nous pouvons avancer. L'analyste soumis à cette rencontre entre une mère et son enfant est souvent étonné des effets produits par la gestualité et les mots, de l'un comme de l'autre : il y a là une sorte d'échange dont le fonctionnement demeure bizarre, où un geste, une posture de l'enfant surgissent comme en réponse à une préoccupation émanant de la psyché maternelle. Si le "encore" convie à un plus de travail, il trouverait là une direction pour se satisfaire : comment explorer, comment penser cette résistance spécifique de l'adulte-parent à accepter son enfant comme porteur d'un refoulé de sa propre psyché ? Mais si nous pensons à Hans, et donc à la clinique des phobies enfantines, nous savons bien qu'elles mettent de l'immortalité en l'enfant : elles sont dépôt, elles sont compromis, elles sont aussi difficilement oubliables. Nous mesurons la forte résistance de l'adulte à se penser comme acteur dans le trouble sexuel de l'enfant, ce qui lui demanderait d'apprécier le simple fait de l'attirance séductrice qu'il suscite.

1. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, PUF, p. 17

Pris entre des investissements contraires, le trop comme le pas assez, l'adulte défaille et renonce, l'enfant porte alors le symptôme. Pensons, par exemple, aux oscillations du discours quand il s'aventure du côté des pères, le "trop de père" rencontre les rives suspectes de la pédophilie et le "pas assez" celles, tout autant empreintes de dénonciation, de l'absence. Le père comme "promoteur de la névrose" est un support de résistance : c'est lui que découvre Freud quand, dans une lettre à Fliess (2), il parle avec sincérité d'un de ses rêves et des sentiments "hyper-tendres" qu'il contenait à l'égard de sa fille Mathilde. Freud trouve là, dans cette troublante composante érotique, la confirmation du désir sexuel du père : à partir de ce moment-là, la révision de la *Neurotica* n'est plus très loin. Cet exemple vient, en contrepoint, nous rappeler que les soins maternels ne sont pas les seuls fantasmes sexuels que doit supporter l'enfant.

Nous voyons ainsi apparaître, peu à peu, au sein même de la sexualité, deux plans : l'un met le corps érogène en jeu au sens large et l'autre serait déjà plus tourné vers le langage, vers une figuration possible.

Cependant, si la sexualité infantile, usée par le refoulement, doit psychiquement disparaître, elle rencontre "l'interdit de penser" dans son devenir théorique.

Freud, en reliant le départ de la mère et le jeu de la bobine du petit garçon, a saisi, à la fois dans un regard qui rapproche et dans un geste théorique, deux éléments qui ne devaient pas *a priori* se rencontrer facilement. Nous sommes véritablement convoqués à la genèse d'un acte interprétatif, producteur secondairement d'un acte théorique. N'est-ce pas celui que réalise aussi *l'infans* quand, se saisissant de fragments du monde visuel, sensoriel ou langagier, il les réunit et fabrique de la théorie, ses théories, des théories forcément imprégnées du sexuel dans lequel il baigne.

Ainsi, au sein même de la sexualité infantile, entre l'enfant joyeux et iconoclaste et *l'infans* désemparé et anxieux, on retrouve deux temps, deux lieux, qui laissent dans cet espace place au travail de l'interprétation.

Mais c'est par l'enfant blessé du "jeu de la bobine" que l'accès à l'interprétation peut se faire car l'autre, le joyeux, demeure pris peut-être dans ses manifestations auto-érotiques qui forment une clôture. Interpréter, c'est aller vers cette hantise, celle que réalise, par peuplement, le narcissisme parental que la psyché enfantine abrite par devers elle.

Il nous faut, pour cela, revenir sur le passage qui existe entre la sexualité infantile et celle qui deviendra l'adulte ; en se développant, apparaît la question du renoncement et avec lui, celle des restes, des *fueros*. Le rêve est un de ces lieux qui peut accueillir de tels restes, fonctionnant comme des enclaves où se gardent, à l'abri, des fragments d'une époque révolue qui, du coup, deviennent précieux. C'est par l'analyse, quand elle est

possible, que l'on rencontrera à rebours le scénario originel, mais combien sont nombreuses les pertes !

Avec l'interdit oedipien et l'angoisse de castration, vole en éclats la surestimation de soi et s'éteint la phase active de la sexualité infantile. La sexualité toute entière devient étrangère à l'enfant alors que, jusque-là, elle lui était familière, elle l'entourait : en somme, la latence devient un drôle d'état, comme on dit la "drôle de guerre", un état où les frontières sont floues, le règne d'une sorte de *no man's land*. La sexualité infantile disparaissant, ses traces se retrouvent par un travail de sublimation dans d'autres activités psychiques. Cette question demeure ouverte car Freud, dans une lettre à Ferenczi (4), reconnaît que si le terme de disparition ne convient pas complètement, il est en revanche formel sur la démolition de l'Œdipe et sur sa transformation en surmoi, par identification et formation. Il reconnaît également l'émotion présente dans l'écriture de ce texte, "La disparition du complexe d'Œdipe" : j'y vois pour ma part les effets du moment qu'il décrit, chargé psychiquement de ce tragique que révèle le destin des déplacements, d'une part vers le narcissisme érigé en refuge et d'autre part vers l'enfant qui devient la prime de renoncement de la petite fille. Dans ces trajectoires, il est question de survivre.

Quand le refoulement opère, le temps se lie à la sexualité : que deviennent dès lors les empreintes inscrites dans le plaisir corporel, souvent visibles mais si peu objet de parole, que devient ce que le narcissisme garde en soi de l'autre et qui parfois peut être colonisé par la parole ? Le "encore" du titre s'inscrit-il alors comme une invitation à se demander si la sexualité infantile reste actuellement, pour les psychanalystes, un outil théorique central ?

Tapie en chacun par l'œuvre du refoulement, la sexualité infantile surgit là où elle n'est pas attendue, échappant au contrôle, faisant entendre sa révolte comme son désespoir rageur et l'écoute tente d'en faire reculer les "bornes de l'innocence".

J'en termine par l'évocation persistante d'un bruit régulier de martèlement : c'est celui qu'entend Jim une nuit, dans sa chambre de l'auberge *l'Admiral Benbow*, c'est celui qu'entend vraiment le lecteur. Robert Louis Stevenson disait qu'il trouvait son inspiration en dormant car il était visité par des démons, des *trolls*, des *brownies* qui lui déposaient, la nuit, un texte qu'il n'avait plus qu'à écrire, le jour.

Je laisse aux conférenciers de ces entretiens le soin de nous confier ce que les *brownies* ont déposé en eux durant leur sommeil, sur le thème de nos Journées.

2. Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse*, lettre du 31.05.97.

3. « *La disparition du complexe Œdipe* » (1923) in *La vie sexuelle*.

4. 26 mars 1924.

L'envie du pénis revisitée

Danielle Margueritat

Avant-propos : Hormis la suppression obligatoire du cas clinique, et quelques rectifications mineures, j'ai voulu donner à *Documents & Débats* le texte de la conférence telle qu'elle a été prononcée. J'apporterai ailleurs les précisions, voire les modifications engendrées par les effets de la discussion. Je souhaite tout de même ajouter ceci : je me suis fixée dans ce texte le but de suivre le destin des effets de la constatation de l'absence de pénis chez la fille dans la dérive métonymique du pénis, tel que la fille me semble l'appréhender. La métaphore phallique se dirait autrement. Il reste que l'être humain n'est pas une équation mathématique, et que métonymie et métaphore s'entrecroisent nécessairement.

Après m'être longuement attardée sur la question de l'être, dans le sens *très étroit* d'identification aux investissements narcissiques de l'autre, ce que j'ai appelé identification au phallus de l'autre dans le but d'en être, non pas l'objet sexuel ou le rival, mais le *prolongement*, je voudrais maintenant travailler la question de l'avoir, ici encore dans le domaine très étroit de l'envie du pénis. "Avoir" signifie posséder pour faire, et non pour "être". Pour donner un exemple, c'est toute la différence entre un roi, et son éminence grise : l'un est, l'autre fait. À l'un le prestige, à l'autre le pouvoir,

Entre "l'être" ainsi défini, et l'envie du pénis, partie constituante du complexe de castration de la fille, il y a des différences considérables. J'en soulignerai trois :

- L'identification au pénis de la mère pour la combler, puis au phallus du père pour l'honorer ou le décevoir, sont deux identifications radicalement *inconscientes*. Même si elles peuvent être retrouvées par l'analyse, leur genèse, leur origine n'ont jamais été formulées, car au moment de leur émergence, les mots étaient absents.
- Cette identification se joue dans un rapport *duel et imaginaire*. C'est justement l'intervention du tiers, père ou analyste, qui permet de passer à l'étape suivante.
- Enfin, cette position est *asexuée*, ce qui ne veut pas dire non sexuelle.

Chez les hommes, l'investissement narcissique du phallus représente à la fois le métonyme et la métaphore de l'investissement narcissique du pénis. Mais *l'identification* à cet investissement - charpente de la structure hystérique - qui se fait dans un rapport *duel pour l'autre*, concerne les hommes comme les femmes ; elle est investissement au phallus et non au pénis, qui lui, dans cette conjoncture, est même souvent tenu pour dérisoire.

La structure du complexe de castration s'oppose point par point à la précédente. Du côté des filles, que l'envie du pénis soit soumise au refoulement, à l'oubli, voire même au déni, elle commence par être *consciente* ou *préconsciente*. La signification du pénis, issue de l'énigme de la scène primitive, lui confère une référence d'emblée *tierce*. Enfin, c'est une organisation cette fois *sexuée*.

Encore faut-il qu'elle advienne.

C'est donc de ma place d'analyste d'adulte que je vais parler, encore que la parole des enfants, en si totale concordance avec les découvertes freudiennes, nous apporte souvent un éclairage précieux.

"D'emblée elle a jugé et décidé. Elle a vu cela, sait qu'elle ne l'a pas, et veut l'avoir" Tout le monde connaît le fameux énoncé de 1925.

À chacun des termes de cette triade correspond l'émergence de théories sexuelles infantiles, avec la névrose comme issue possible. Je les reprendrai donc chacun séparément, certes un peu artificiellement, pour m'aider à mettre en forme ce qui me semble être des issues différentes de la constatation de l'absence de pénis. Il est à peine besoin d'insister sur leurs interférences et leur possible coexistence en particulier selon les différentes phases du transfert et de la régression.

1. D. Margueritat, "Le phallus a-t-il un sexe?", *Le fait de l'analyse*, M. 2, *Moi*, Autrement, 1997.

2. S. Freud, "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes", (1925), *La vie sexuelle*, PUF, 1982, p. 127.

Elle le voit

C'est donc quelque chose qui est dehors. Que tout le monde peut voir. Donc, les autres comme elle-même peuvent aussi voir *sur elle* qu'elle ne l'a pas. Désespoir des petites filles quand les petits garçons demandent à voir. Mais il n'y a rien à voir et elles montrent parfois leurs fesses à défaut d'autre chose. Lui, il a quelque chose à montrer, elle, elle n'a rien. Rien n'y fera rien, il y aura toujours du rien. Et c'est la honte.

Les destins de cette constatation et de l'affect qui lui est lié sont multiples. L'un d'entre eux est de ne pas évoluer, de maintenir les choses en l'état, prêtes à resurgir à la moindre occasion. Ainsi en est-il de certaines femmes chez qui la honte envahit la vie psychique dès qu'une occurrence quelconque susceptible de métaphoriser leur propre corps - lieux de vie, vêtements, formes corporelles - convoque la vue de l'autre. Ce regard est immédiatement taxé d'un jugement dépréciatif issu de l'impossibilité dans laquelle elles pensent se trouver de pouvoir montrer quelque chose de narcissiquement satisfaisant sur elles-mêmes. À l'écoute de cette honte deux écueils, deux mouvements transférentiels à côté des enjeux en cause, guettent alors l'analyste, surtout peut-être si l'analyste est une femme. L'un, interpréter exclusivement en termes de culpabilité : "Cette femme se sent coupable à la fois de désirer un pénis et de ne pas l'avoir". Pourtant le vécu n'est pas ici celui d'une faute, l'affect prédominant n'est pas la culpabilité. Il s'agit de honte, de narcissisme et non de comptes à rendre. L'autre, interpréter dans le registre du complexe de castration : "on" ne sait pas la mettre en valeur, elle ne demanderait pourtant que cela.

Or ces femmes ne sont habitées, me semble-t-il, ni par les reproches de castration, ni par l'envie du pénis, pénis auquel elles avaient depuis longtemps renoncé, mais, et cela me paraît important de faire ici la distinction, par *l'oubli qu'elles en étaient dépourvues*. Et soudain arrive dans leur vie une levée d'amnésie, non de la représentation, mais des affects qui lui sont liés ; la question est "que surtout cela ne se voit pas". Tant que personne ne le sait, et en particulier pas elles-mêmes, elle peuvent faire semblant. Elle peuvent faire comme quand elles ne savaient pas qu'il y avait une différence des sexes. L'angoisse ici est celle du *dévoilement* de l'absence, pour elles-mêmes et pour les autres, dont leur analyste, et ce, quelle que soit la place que l'analyste occupe à ce moment-là de la cure.

L'angoisse du dévoilement du rien, la honte devant le dévoilement de l'absence, devant l'exposition aux yeux de tous et d'elles-mêmes de ce rien, il n'y a rien à voir, me semble valoir la peine d'être distinguée.

Freud met en avant dans le complexe de castration des femmes le fait qu'elles ne sont pas soumises à l'angoisse de castration comme les garçons - c'est bien du pénis dont il parle,

il parle de l'organe - et que ce qui remplace cette angoisse est celle de la perte d'amour des parents. Je peux comprendre cette thèse en fonction de l'investissement parental du pénis, dont l'absence rendrait les filles moins attractives. Il reste que la perte d'amour de la part des parents, pour des raisons certes différentes, menace *également* filles et garçons. Alors que l'angoisse devant la révélation, devant le dévoilement de l'absence, est bien l'apanage des filles, comme celle de la castration est celle des garçons, en tout cas tant que le pénis est pris pour tel. Il ne s'agit pas de protéger un objet existant, mais de dissimuler son absence.

C'est par ce biais que je m'explique un sentiment qui m'a toujours étonné : la honte de certaines femmes après la disparition de leur mari, honte venant recouvrir douleur et chagrin. Cette très ancienne interrogation est même une des sources de ce travail. J'ai fini par penser que pour ces femmes, les hommes - ceux-ci venant vraiment ici comme appendice du pénis - pour ces femmes donc, les hommes ne viennent pas comme ultime étape des substituts, mais comme *camouflage*, comme masque de l'absence, et leur mort expose ces femmes à son dévoilement.

Parler ici de sentiment d'infériorité ne serait pas entièrement faux, à ceci près que ce sentiment s'accompagne, du côté des affects, du regret plus que de la honte. Lorsque les patientes disent "j'ai un complexe d'infériorité", c'est pour exprimer le secret espoir qu'elles se trompent, qu'il s'agit justement d'un sentiment et non d'une réalité, qu'en fait elles sont mieux que l'appréhension qu'elles ont d'elles-mêmes, que peut-être avec l'analyse, elles se découvriront différentes, et on sait que c'est bien le phallus, j'emploie ici exprès ce terme, qu'elles viennent chercher sur le divan. Autrement dit, tout espoir n'est pas perdu. Alors que dans le sentiment de honte, lié au *renoncement*, l'irréversible est de la partie, il n'y a plus d'espoir.

Peut-on parler ici d'envie de pénis ? pour qu'il n'y ait pas rien, pour qu'il y ait quelque chose à montrer, pour ne pas voir dans le regard de l'autre la surprise devant le rien ? L'envie du pénis est en effet complètement *assujettie* au regard de l'autre. Mais chez ces femmes, dont le langage - toutes les variantes du "ce n'est pas beau..., on n'y peut rien..." - vient illustrer une figure que je cherche à dégager, il n'y a même pas d'envie. La structure sous jacente est celle du renoncement. C'est comme ça, on n'y peut rien. La honte vient là signer *l'infantile* du revécu. Ces femmes nous la donnent à voir en la disant. En l'éprouvant en séance vis-à-vis de nous, elles nous donnent à voir qu'il n'y a rien à voir.

Le renoncement *ou* l'envie du pénis n'ont ni le même ressort, ni les mêmes conséquences. L'un empêche de vivre, l'autre, c'est ma thèse, fait vivre.

J'ajouterai que les femmes qui revendiquent cette absence comme un titre de gloire me semblent faites du même moule,

l'angoisse devant le dévoilement étant remplacée par l'exhibition. Le mouvement féministe en représente le point ultime. Il s'agit du même processus avec le signe inverse. C'est au fond, dans les deux cas, la même absence non pas seulement du pénis, mais de l'envie.

Elle ne l'a pas.

C'est sans aucun doute avec ce deuxième terme de la triade que s'épanouissent le plus les théories sexuelles infantiles. Outre le fait que ce qu'elle n'a pas, elle ne sait pas ce que c'est, étant donnée toute la question de la signification sur laquelle je reviendrai, rien ne dit qu'elle ne l'ait pas.

Pour Sophie, petite fille de quatre ans - j'avais avec ses parents des relations amicales - il n'y a en effet aucun doute. Un jour, comme je m'extasiais bêtement devant elle - copie conforme de sa mère au point d'en être la miniature - sur sa ressemblance précisément avec sa mère, elle répliqua vertement qu'elle ressemblait aussi beaucoup à son père. Toujours aussi bêtement, j'ai comme excuse d'avoir eu alors vingt-cinq ans, je la questionne sur cette ressemblance affirmée. Et là, je la vois mettre délibérément la main sur son pubis, et dire d'un air triomphant : "ça" ! L'assistance est restée médusée. J'ai ensuite quitté Sophie de vue. À vingt ans, elle s'est trouvée enceinte d'un homme qu'elle n'aimait pas. Elle se fit avorter, et quelques jours plus tard, elle se suicida. Je ne peux m'empêcher de mettre en relation ces deux événements, comme si, c'est mon interprétation, une vraie castration avait eu lieu.

Si, à quatre ans, je l'avais fait parler de cette main sur son pubis, peut-être m'aurait-elle dit qu'elle aussi avait un zizi, voire même une bite ? Qui sait ? Mais si, en dehors d'une situation analytique, nous avons rencontré Sophie à vingt ans et qu'alors nous lui ayons rappelé que, petite fille, elle pensait être pourvue des mêmes organes sexuels que son père, elle aurait peut-être ri, en tout cas, elle ne s'en serait certainement pas souvenue. Une amnésie totale serait venue recouvrir non pas cette envie justement, mais ce fantasme.

Là encore amnésie, non pas de l'absence mais au contraire du *fantasme de présence*, avec un cruel rappel lorsque les différents substituts viennent à manquer, mettant le sujet face à une castration accomplie.

Dans les analyses d'adultes, cette figure se rencontre éminemment chez les femmes de structure obsessionnelle. Elles sont repérables dans leur discours par toute une série de formes. Elles diront, non pas qu'elles sont frigides au sens de l'anesthésie, mais qu'elles ont un nœud entre les jambes, ou bien qu'elles sont bouchées. Aux questions de leurs enfants sur leur absence de pénis elles diront qu'il est caché, non pas qu'elles y croient consciemment, mais c'est l'expression de leur fantasme. Leur désir, leur libido sont tout entiers centrés autour de la nécessité de faire partager cette conviction.

Pour ces femmes tout savoir est essentiel. Elles ne posent pas de question, disent "je sais" à toute information, et si nécessaire s'informent auprès des uns pour pouvoir dire aux autres qu'elles savent. Elles représentent chez les femmes le point ultime où savoir se confond avec avoir. Elles ne reconnaissent qu'un seul sexe, le masculin, et leur identification masculine est saisissante à les écouter. Avec les hommes elles sont dans un rapport d'égalité revendiquée. Elles ont toutefois un besoin irrésistible des femmes pour s'assurer de leur propre domination.

La théorie sexuelle infantile est ici celle du *déni*. Contrairement au cas précédent, il y a déni de l'absence, déni de la castration. Elles sont les seules, à mon avis, à être sujettes à une angoisse de castration de même style que celle des garçons, mais c'est bien là leur problématique essentielle.

Il me semble important pour nous, analystes, de ne pas confondre cette structure avec ce qui, chez *toutes* les femmes, occupe la place de l'investissement phallique de la vie. C'est la raison pour laquelle j'ai choisi, pour illustrer cette figure, l'histoire d'une petite fille. Car c'est bien du pénis, en tant que tel, qu'elle parlait.

La résignation honteuse du renoncement, ou le déni dans l'identification masculine, représentent deux issues possibles de la constatation de l'absence de pénis. Elles sont toutes deux à l'abri de l'envie du pénis. Et puis il y a l'autre issue, celle des autres filles, celle de la majorité des filles, *l'envie* du pénis.

Elle le veut.

Je ne donnerai pas de cette envie de vignette clinique. Toutes les analyses de femmes ne faisant pas partie des deux modèles précédents pourraient l'illustrer, à condition toutefois, que l'analyste n'ait pas peur des mots, et surtout et encore moins de la chose. Car bien des analystes - parmi lesquels figure le plus illustre d'entre eux, je veux parler de Ferenczi - témoignent de leur doute quant à l'existence de l'envie du pénis. Et de fait, on se demande bien pourquoi les fillettes pourraient avoir envie de cet appendice qui pendouille sur le corps des garçons. Que peut-il avoir d'enviable ?

En 1933, Freud éprouve le besoin d'ajouter une précision : " Le complexe de castration de la petite fille est aussi inauguré par la vue des organes génitaux de l'autre sexe et *aussi - il faut le reconnaître - ce qu'elle signifie*". Autrement dit ce que le pénis signifie. Le phallus comme signifiant primordial vient-il de là ? Je ne saurais le dire. Toujours est-il qu'à travers cette signification prend naissance, à la fois l'envie du pénis en tant que tel, j'insiste, et à la fois ce qui pourra plus tard se métaphoriser et se théoriser comme phallus.

3 S. Freud, "La féminité", (1933), *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Gallimard, 1984, p. 167. (mes italiques)

Dès le départ, dans cet "elle le veut" du fait de sa signification, s'origine la métaphore phallique à partir du pénis. C'est dire que parler du phallus en dehors de son ancrage corporel, me semble rester dans une dimension où le clivage a sa place, avec le risque d'entraîner dans son sillage une pensée décorporisée, avec pour corollaire chez les analystes, une pratique où les mots ne rencontrent plus les choses.

Il est donc important pour moi de prendre le *penisneid* au pied de la lettre, au ras du mot, c'est-à-dire du corps.

En tant qu'analystes d'adultes nous sommes souvent dans une grande difficulté quand il s'agit de nommer les contenus de la sexualité infantile. Ramener les choses abstraites au corps paraît parfois violent, voire saugrenu. Pourquoi ? Cela vient-il de notre méfiance envers nos fantasmes, du refoulement de notre propre sexualité infantile, ou encore de la difficulté à pousser nos analyses aussi loin que Freud ? Car il faut reconnaître que cette découverte de l'envie de pénis par un analyste d'adultes est quand même assez fabuleuse ! Ou encore cela vient-il de notre doute ? On dit : l'envie de pénis, c'est une façon de dire identification masculine, elles n'ont pas vraiment envie d'avoir un pénis, c'est un fantasme, ou une métaphore, voire même, c'est le fantasme de Freud. De même d'ailleurs que chez les garçons, pour l'angoisse de castration. Qu'en est-il vraiment ? De notre place d'analyste d'adultes, nos fantasmes pourraient entrer en résonance avec notre écoute, mais qu'ont à dire les analystes d'enfants sur la question ? Je me souviens du temps où, tout à fait inconsidérément et pour gagner de quoi payer mon analyse, j'ai fait ce qu'on faisait alors, je me suis occupée d'un dispensaire d'enfants. Un petit garçon de quatre à cinq ans me parlait de son sexe - il disait bite, je reprenais zizi, participant sans le savoir à la négation de la sexualité infantile, depuis j'ai changé - et cet enfant me disait d'un air tout à fait terrorisé : "pas couper, pas couper". Je vous assure que, s'il s'agissait bien d'un fantasme, il n'était pas inconscient, et que l'angoisse de castration n'était pas métaphorique !

Pour en revenir aux filles, pourquoi le pénis est-il enviable, et quelle est sa signification ? Du point de vue de la fillette, et dans une approche immédiate, elle se situe déjà du côté de ce que peuvent faire les garçons et qu'elle ne peut pas faire : entre autres, faire pipi debout, avoir quelque chose à montrer dans les jeux d'enfants, et surtout, surtout, pouvoir jouer avec son sexe. Je m'excuse d'être ainsi un peu triviale, mais c'est un fait. Il n'y a aucune commune mesure entre ce qu'elle peut éprouver en se masturbant, si tant est qu'elle le fasse, et ce qu'elle peut *imaginer* de la jouissance des petits garçons jouant avec leur sexe. Donc dès le départ, ils *peuvent* là où elle ne peut pas, et cette envie est marquée du sceau du "pouvoir faire".

La signification du pénis déborde bien sûr cette première approche, sans pour autant que l'objet ne s'efface. L'investissement parental, quelles que soient ses voies d'abord - regard, langage explicite ou implicite transmettant tout ce dont les parents sont porteurs comme sexualité adulte consciente et inconsciente, la référence à la scène primitive, la métaphore phallique - tout cela rend cet objet aussi enviable qu'énigmatique. Car cet objet est aussi et d'emblée marqué du sceau de l'énigme. À quoi cela peut-il bien servir, dans l'ignorance où elle se trouve des cavités qui l'habitent elle-même ? Cet irréprésentable de la sexualité adulte, père et mère confondus, vient se poser là, rendant le pénis porteur des investissements les plus forts, d'autant plus puissants qu'ils restent totalement inappréhendables. Il y a là un outil en or, mais à quoi peut-il bien servir, et pourquoi est-il en or ?

Je ne veux pas aller plus loin dans l'authentification de l'envie du pénis, ce n'est pas mon propos ce jour, Freud l'a suffisamment fait, et bien d'autres après lui. Sophie témoigne assez du fait qu'il ne s'agit pas d'un fantasme freudien, mais de celui des filles. Il me semblait en revanche important de dégager trois figures ou positions possibles des filles face à la découverte de la présence d'un pénis chez les garçons, pénis qu'elles n'ont pas, chacune avec l'angoisse qui lui est propre :

1. La reconnaissance de l'absence mais dénuée de toute envie, portée par la honte, et dont la menace du dévoilement accable certaines femmes. La structure étant ici celle du *renoncement*.
2. Le *déni* de l'absence accompagné cette fois d'une angoisse de castration, seule figure où existerait cette angoisse chez les filles, et seule figure où, à mon avis, parler d'identification masculine fait sens, dans ce contexte.
3. Enfin, la reconnaissance de l'absence portée cette fois par l'envie du pénis, envie dont le pire serait, à mon sens, qu'elle ne s'éteigne, qu'elle ne disparaisse.

Se pose ici la pertinence du terme freudien de "castration" pour nommer cette absence. À partir du moment où l'on peut dégager ces trois directions, issues chacune de théories sexuelles infantiles différentes, on est en droit de se demander si cette nomination ne devrait pas être réservée à ce qui fonctionne comme déni. Après bien des hésitations, je ne le cacherai pas, j'ai fini par opter pour ce terme dans *toutes* les circonstances, et ce pour la raison suivante : la constatation de l'absence de pénis n'est pas autistique. Elle a aussi ses propres théories infantiles. Le terme de "castration" ne se réfère pas en effet à "Que vais-je faire de cette absence ?"

Il répond à deux autres questions ; l'une : "d'où vient-elle ?", et on sait que le plus souvent elle est rapportée à la mère et l'autre : "pourquoi ?", inscrivant d'emblée l'absence dans la culpabilité originelle. D'autre part, la dérive phallique qui, elle,

concerne hommes et femmes, entraîne obligatoirement dans son sillage la possibilité de la castration. Mais là on est déjà dans un autre registre qui n'est pas le mien aujourd'hui.

Une chose est sûre : c'est la vue des organes génitaux mâles, père, frère, ou équivalents (4) qui fait prendre conscience à la fille, comme du reste au garçon, ce que signifie vraiment la différence des sexes. Être une fille devient autre chose qu'une désignation. Ça ne vient plus uniquement des autres, il y a une appréhension personnelle de la chose, qu'elle va alors essayer de mettre en concordance avec la désignation. La différence des sexes prend corps. Tout ce qui précède la vue du pénis ne serait qu'anecdotes, si celles-ci ne constituaient la trame, le point d'ancrage de ce qui colorera cette vue de la honte, du déni, ou de l'envie.

Tout ceci pour dire, et c'est là le deuxième axe de mon propos, que si l'envie du pénis, que j'oppose donc au déni et au renoncement, est bien la caractéristique des femmes - les hommes *n'ont pas d'envie de pénis* (5) - la meilleure des choses qui puisse advenir dans les analyses de femmes, est bien qu'elle arrive à se dire. Lorsque cela arrive, loin d'en être désolé, de se dire qu'on n'en sortira jamais, de se dire que tant qu'il n'y a pas de renoncement persistera la névrose, il y a lieu au contraire de *l'accueillir*, et cela comme *l'advenue de ce qui peut se passer de mieux*. Que cela arrive à se dire, c'est-à-dire à advenir, à se vivre et à se reconnaître, cela témoigne de ce que ces femmes ont enfin renoncé au fantasme de l'avoir, et à la honte de ne pas l'avoir. Cela témoigne aussi d'une régression de bon aloi, prouvant que la sexualité infantile, dans sa permanence chez l'adulte, a pu être atteinte, reconnue et donc utilisable.

Il y a dans l'envie du pénis deux composantes :

- L'une est de représentation, et la longue ligne de substituts aboutissant en fin de course dans le désir d'enfant et le désir pour l'homme n'a pas besoin d'être ici commentée.
- Mais l'autre est énergétique. C'est une poussée libidinale vers l'avant, le désir de pouvoir *pénétrer*, oui pénétrer, elle aussi, dans le monde. C'est un désir de "pouvoir faire" ajouté ou associé à celui d'être et de recevoir. Et je ne crois pas que cette poussée vers l'avant ne soit que le retournement en son contraire de la pulsion passive de recevoir. Elle a son origine propre, et sa source pourrait être précisément représentée par l'envie du pénis. Il y a dans l'envie une dynamique par opposition à la statique du déni, qui lui, est d'autant plus difficile à mobiliser que le désir est comblé dans ses racines infantiles.

La distinction que fait Laurence Kahn (6) dans son très remarquable rapport entre qualité et quantité de l'affect me paraît tout à fait convenir ici à ce que j'essaie de dire. Au départ, l'affect "envie" est qualifié. Mais, je cite : "sur le versant de la

quantité, ces mêmes signes (perceptifs) ne conservent de la perception primaire que l'énergie engagée dans son investissement... De sorte qu'ils cessent d'être des signes : ils deviennent les marqueurs d'une intensité énergétique qui s'est détachée de son ancrage perceptif et qui, en tant que quantité indifférente, opère les transferts et les déplacements de charge dans l'expression".

Il n'y a donc à *abandonner*, ni la représentation, ni et encore moins, l'énergie qui la porte. Il y a, à *ne pas se mettre en travers* des nouvelles voies qu'elles peuvent prendre, lorsqu'elles surviennent. C'est-à-dire une fois levé le refoulement. Tout en sachant qu'il n'y a jamais de levée totale du refoulement. C'est par le biais du transfert que déni ou renoncement pourront se transformer en envie, et que cette envie pourra prendre un autre essor que celui d'envie envieuse, destructrice, ou castratrice du pénis de l'autre. Le transfert modifie la relation aux choses, bien plus peut-être que les choses.

Il y a, me semble-t-il, une confusion trop fréquente entre "identification masculine" et envie du pénis. L'advenue de l'envie s'oppose au contraire à cette identification masculine, qui, elle, procéderait du déni. Pour la fille, désirer un pénis ce n'est ni se prendre pour un homme ou pour un garçon, puisqu'au contraire c'est reconnaître qu'elle n'en est pas un, *ni non plus vouloir être* un homme ou un garçon. C'est vouloir posséder ou s'adjoindre ses outils, ce qui n'est pas pareil.

Ce que je voudrais soutenir ici devant vous est que l'envie du pénis *n'est pas* le refus du féminin. C'est au contraire la reconnaissance et l'assomption non pas du féminin, mais de la condition féminine. Le féminin, lui, n'est pas de ce côté-là. Il est dans les creux, les antres, et dans tous les fantasmes qui sont en relation avec eux. Les femmes peuvent être à *la fois* sujettes à l'envie du pénis, et au refus ou à l'assomption du féminin en elles. Il n'y a pas de rapport intrinsèque entre ces deux estampilles. Vouloir en faire table rase me paraît aussi incongru que de vouloir éliminer les sexualités orales ou anales au lieu de les intégrer dans la sexualité adulte.

4. Chaque occurrence entraînant ses propres directions et ses propres difficultés.

5. Ils peuvent en avoir le désir, ce qui n'est pas la même chose !

6. L. Kahn, "L'action de la forme", conférence prononcée au 61^{ème} Congrès des Psychanalystes de Langue Française, mai 2001. Voir aussi le texte pré publié dans le *Bulletin de la Société Psychanalytique de Paris*, janvier 2001, La figurabilité.

Tout cela nous ramène inévitablement au dernier chapitre "d'Analyse avec fin et sans fin" (7), consacré au refus du féminin dans les deux sexes, refus qui se nomme, pour les femmes, l'envie du pénis.

Ces deux pages sont pour moi parmi les plus difficiles de l'œuvre.

Et pour commencer : où sont donc passées les cavités ? Pourquoi le féminin est-il ici exclusivement défini par l'absence de pénis ? Car les seuls orifices en cause, vous l'aurez remarqué, sont ceux des hommes. Il m'a fallu du temps pour saisir l'opération assez fantastique à laquelle Freud se livre et nous convie : comme c'est par voie régrédiente qu'est retrouvée l'envie du pénis, qu'il s'agit là du point ultime de la régression en ce qui concerne la différence des sexes, c'est tout le féminin, avec toutes ses composantes, qui se transcende (Freud dit : se moule) en ce moment si spécifique qu'est la découverte du pénis. Il y a comme une transmutation de tous les avatars de la féminité en ce qui l'a, au départ, signifiée, l'absence de pénis. On s'est, écrit-il : "...frayé un passage à travers toute la stratification psychologique, jusqu'au roc d'origine". Voilà donc la question des cavités résolue, et de la plus belle manière.

Il reste toutefois deux points que j'aimerais mettre ici en tension :

Le premier est celui-ci : cette envie du pénis, Freud continue de l'appeler "aspiration à la virilité", ce qui induit inévitablement quelque chose de l'ordre de l'identification masculine, notion d'ailleurs contenue dans "refus de la féminité". Reconnaissons que Freud lui-même n'est pas très à l'aise avec cette question. Non seulement il affirme, dans ce texte : "l'envie du pénis est caractéristique des femmes", mais, plus intéressant encore, est ce qui lui arrive en écrivant les *Nouvelles Conférences* dont je rappelle la date d'écriture : 1933. Il y a dans ce dernier texte comme une pensée en marche, avec les transformations que cela implique chez l'auteur au regard des intentions premières. Ainsi, après un long développement sur l'envie du pénis considérée toujours comme désir *masculin*, arrive cette phrase assez surprenante, on dirait une concession faite on ne sait pas très bien à qui sinon à lui-même, je cite : "C'est ainsi que l'ancien désir masculin de possession du pénis transparait encore à travers la féminité accomplie. *Mais peut-être devrions-nous plutôt reconnaître ce «désir du pénis» comme un désir féminin par excellence*".(8) Alors, fait-il ou ne fait-il pas la distinction entre identification masculine et envie du pénis, entre refus de la féminité et envie du pénis ? Oui et non tout à la fois.

Le deuxième point découle de ce qui précède :

L'acceptation de la féminité passerait-elle par l'élimination de ce qui constitue la caractéristique des femmes ? Le désir de Freud, dont il dit qu'il est utopique mais qu'il devrait rester à

l'horizon de toute analyse réussie, est pourtant bien de vouloir éliminer cette envie du pénis. "À aucun moment du travail analytique" écrit-il, "on ne souffre davantage de sentir de manière oppressante la vanité d'efforts répétés, de soupçonner que "l'on prêche aux poissons", que lorsqu'on veut inciter les femmes à abandonner leur désir de pénis comme irréalisable". Ce qu'il appellera le roc d'origine indépassable.

Freud examine ici les conditions *d'échec* de l'analyse, car, dit-il au début du texte, les conditions de réussite nous les connaissons déjà, il n'y a pas à revenir dessus. Et c'est dans ce cadre-là, dans le cadre de l'échec, qu'arrive le désir du pénis comme point ultime et indépassable empêchant la réussite totale de l'analyse. L'échec est en effet le seul lien, apparent du moins, on verra que ce n'est pas le seul, qui puisse justifier l'arrivée de ce huitième et dernier chapitre.

Pourquoi Freud tient-il tellement à faire abandonner par les femmes ce que dans les *Nouvelles Conférences* il a appelé "le désir féminin par excellence" ? C'est entre autres ce désir qui, par le biais des substituts, constituera une des composantes qui fera d'une fille une femme, et en même temps, il y a là un roc indépassable source d'échec de l'analyse. Le moins que l'on puisse dire c'est qu'il y a là un malaise, qui n'est pas supprimé, me semble-t-il, en résolvant le problème par une plus ou moins grande quantité de refoulement.

Ce à quoi Freud se heurterait, et qui justifierait la dénomination, plusieurs fois répétée dans le texte, d'aspiration à la virilité, ne serait-ce *pas*, *plutôt* que l'envie, le déni de la castration, ou le renoncement ? D'autre part, on ne peut pas faire comme si, dans les analyses des femmes, l'envie de pénis arrivait en terrain vierge. L'infantile retrouvé n'est pas indemne de l'évolution ultérieure, nous n'avons plus affaire à une petite fille mais à une femme. Que cette envie puisse se retrouver et s'exprimer est déjà un succès. Il reste qu'elle est non seulement marquée mais modifiée par un destin dont l'accession à la connaissance des cavités est le pivot. Si le transfert agit, c'est sur les avatars de l'envie, et non sur l'envie du pénis elle-même.

Par ailleurs...

Dans le corps de ce très court dernier chapitre, et à l'appui de ses dires, Freud introduit une citation de Ferenczi datant de 1927: "Il faut... que toutes les malades féminines, pour que leur névrose passe pour pleinement liquidée, en aient fini avec leur

7. S. Freud, "L'analyse avec fin et l'analyse sans fin", (1937), *Résultats, idées, problèmes II*, PUF, 1985, p.266/268.

8. S. Freud, *op. cit.* p 172, (mes italiques). Le terme de "désir" est ici un choix du traducteur.

complexe de virilité, et qu'elles s'adonnent sans rancœur aux possibilités de penser propres au rôle féminin". Freud ajoute qu'il trouve là Ferenczi particulièrement ambitieux. Mais, en même temps, on pourrait dire : Freud-Ferenczi, copie conforme.

Pourtant...

Tout le monde sait maintenant qu' "Analyse avec fin et sans fin" est une réponse aux reproches de Ferenczi quant à son transfert négatif non analysé. Il s'agit en fait de bien plus que de cela. Les lettres de Ferenczi à Freud sont toutes très longues, qu'elles soient théoriques, personnelles ou administratives. En mai 1932, c'est-à-dire aussi un an avant la publication des *Nouvelles Conférences* - premier texte dans lequel Freud s'attarde si longtemps sur l'envie du pénis, qualifiée "d'indéniable" - Ferenczi écrit à Freud peut-être la plus courte lettre jamais envoyée, et qui restera une des dernières lettres de la correspondance. Je vous la lis :

"Cher Monsieur le Professeur,

Cela vous intéressera de savoir que de vifs débats ont lieu dans notre groupe sur le complexe féminin de castration et d'envie du pénis. *J'ai dû admettre que ceux-ci ne jouaient pas, dans ma pratique, le rôle important qu'on aurait pu, théoriquement, présumer.* Quelles sont vos expériences ?

Votre Ferenczi (9)

Voilà, en 1932, Ferenczi ne croyait plus en l'envie du pénis !

Il y a quelque chose d'assez bouleversant dans cette opposition entre l'acharnement de Freud à insister sur le rôle prépondérant du *penisneid* et le peu de crédit et d'importance que lui accorde Ferenczi en 1932.

Freud lui répond donc deux choses : non seulement l'envie de pénis est envahissante, mais de plus c'est un roc originaire et indépassable. Ce faisant, il fait lui-même marche arrière, me semble-t-il, devant ce à quoi il était arrivé, j'ai envie de dire comme malgré lui, dans les *Nouvelles Conférences*.

Le roc, dans ce qu'il a d'indépassable, est-il celui de l'analyse des femmes, ou bien ne serait-il pas un *schibboleth* opposé à Ferenczi ? C'est un des socles de la sexualité infantile, telle que la conçoit Freud, que Ferenczi met là en déroute. Le problème est que nous, nous vivons avec une phrase devenue totémique alors qu'elle n'est peut-être prise, dans sa pugnacité, que dans une réplique, une riposte, une réfutation faites à Ferenczi, c'est-à-dire soutenue par des affects aussi contradictoires que ceux contenus dans le corps même du texte.

Que deux éminents analystes, ayant tellement travaillé ensemble, se trouvent, sur un point crucial, en aussi total désaccord, laisse en tout cas la question ouverte. Cela permet à chacun d'entre nous de pouvoir continuer à penser.

Je terminerai sur cette dernière citation "d'Analyse avec fin et analyse sans fin" :

"Proviennent de cette source (l'envie de pénis) des accès de dépression grave née de la certitude intérieure que la cure analytique ne servira de rien et qu'aucune aide ne peut être apportée à la malade. On ne lui donnera pas tort si l'on sait que l'espoir d'acquiescer malgré tout l'organe masculin, dont le manque est douloureusement ressenti, fut le motif le plus fort qui l'ait poussée à la cure."

Ce qui manque à ces femmes désespérées, et dans cette étroite conjoncture, est-ce vraiment le pénis, ou n'est-ce pas plutôt l'envie du pénis ?

Je dirai donc pour conclure, à l'envie du pénis : Bienvenue !

9. Sigmund Freud, Sandor Ferenczi, *Correspondance* 1926/1933, Calmann-Lévy, 2000, p.496.

Douleur et plaisir d'être soi *Les processus associatifs en séance*

Manuela Utrilla Robles

Peut-on encore dire quelque chose sur la sexualité infantile alors qu'on est convaincu qu'elle est la clef de voûte de toute expérience psychanalytique, séance après séance ?

Néanmoins et pour essayer de ne pas rester sur cette affirmation, il me semble qu'actuellement beaucoup de questions se posent sur l'utilisation de cette théorie dans la pratique psychanalytique (et même d'autres théories en général).

Le film de Louis Malle *La blessure* est un exemple de sexualité infantile frappant : Jeremy Irons, un ministre sérieux, finit en clochard par une passion amoureuse où tous les sujets traités dans les *Trois essais* circulent : tel un enfant qui, comme dirait Michel Gribinski " fait un usage sexuel de tout, et rien n'empêche d'appeler *amour* cet usage "(1).

Amour qui se dégage aussi de la lecture des *Trois essais*, quoique tous les lecteurs ne s'y prennent pas de la même façon : chacun y met un grain de sable de sa propre expérience, comme un courant d'eau qui va dès la source de ses souvenirs jusqu'au delta de la séance, faisant d'innommables détours associatifs, pour pouvoir tisser une parole couverte de mots qui s'amuse comme des enfants qui jouent. Des jeux souvent trompeurs (pour que le partenaire ne comprenne rien), mais pleins de vie et de substance qui dans un temps d'une infinie lenteur, se dévoilent sous d'autres formes.

Si Freud, au lieu de nous dire que " Les *Trois essais sur la théorie sexuelle* ne peuvent rien contenir d'autre que ce que la psychanalyse oblige à admettre ou permet de constater"(2), nous avait parlé des douloureux développements des "processus associatifs" qui l'ont amené à " la polémique, l'heuristique et la genèse " (selon Jean Laplanche)(3), il nous aurait approché d'une énigme qui, pour moi, reste comme un monde à découvrir, et qui est celui de "l'investissement pulsionnel " : rencontre, saisissement, représentation, corps, objet, rapprochement ; même occupation, appropriation, somme d'excitation, valeur affective.

" Investissement pulsionnel ", première forme d'amour dans toute l'étendue de ses possibilités : attaches, liens, force, représentations corporelles, désirs d'intrusion, pénétration,

excitation, etc...

Les *Trois essais* me semblent tourner autour de ce lien incommensurable que nous appelons investissement et après " amour ", pour désigner tellement de choses que l'univers semblerait petit s'il nous était donnée la possibilité de les comparer.

Pour écrire

Les méthodes que nous employons pour écrire m'ont toujours interrogée : souvent nous procédons par développement d'une idée prédéterminée en utilisant un ordre établi par une communauté scientifique, d'autres fois par des associations libres que l'on prétend ordonner aussi pour les rendre intelligibles.

Lorsque j'étais enfant, je m'amusais à prendre des mots dans un dictionnaire au hasard et à en faire un récit après. C'est bien sûr une aventure, mais j'ai choisi, pour parler de la sexualité infantile, de faire une chose semblable. J'ai pensé en association libre à des mots qui ressemblent plutôt à des îlots épars perdus dans un archipel : amour, absence, plaisir et douleur d'être soi. Des grands mots, bien entendu, mais qui ont suscité en moi un lien immédiat et c'est celui " du travail associatif ", travail qui peut produire un jeu psychique où s'étaye la sexualité infantile et dont nous ne pouvons pas prévoir ce qu'il adviendra à l'avance. Donc, le résultat serait toujours une découverte.

À côté de cette idée, il m'en est apparue une autre : de la sexualité infantile, nous ne savons pas au juste ce qu'il en est et qu'elle pourrait être à la source de ce hiatus dont parle Christian David, entre penser-dire et faire.

Dans toutes nos rencontres psychanalytiques, il est frappant de constater qu'en essayant de mettre en mots nos pensées, elles se trahissent dans l'instant fragile de leur énonciation et qu'heureusement, elles ne désignent que notre façon de pouvoir jouer (ou de ne pas pouvoir). Le mot juste n'existe donc pas.

1. Michel Gribinski, préface. *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Sigmund Freud, Gallimard, Paris 1987, p. 10.

2. Op. cit. Préface à la troisième édition (1915), p.28, C'est moi qui souligne.

3. Op.cit. p.13.

Alors, avec tout cela, comment pouvons-nous écouter ce que les patients nous disent, comment pouvons-nous jouer avec les mots (tellement chargés de sexualité) et comment pouvons-nous parler à la fois avec nous-mêmes, avec ces fameuses théories qui nous hantent et avec nos patients ?

L'absence

Parler d'un concept qui a été tellement abusé n'est pas simple, d'autant plus qu'il est considéré comme l'envers du présent, tout en lui ajoutant des mots figuratifs : mère, psychanalyste, bébé, pénis, etc... ; ou d'autres plus abstraits comme : temps, réel, fantasme, etc... Et cela très souvent mêlé à d'autres concepts : souffrance, déplaisir, angoisse, détresse, catastrophe, inquiétude, etc...

Ici, les questions que posent les sens (vue, ouïe, tact, goût, odorat) me semblent cruciales. L'expérience sensorielle, telle que l'a décrite Annie Anzieu, repose toute la question de la théorie pulsionnelle, de l'excitabilité et de la représentation. Questions qui ont été mille fois reprises, mais dont il faudrait bien se demander si elles obéissent aux nécessités de pénétrer le plus profondément possible la pensée d'autrui (sexualité dite primitive ?), ou si elles représentent le jeu psychique (sexualité évoluée ?).

Les *Trois essais* me semblent susciter d'autres réflexions : " Par pulsion, nous ne pouvons, de prime abord, rien désigner d'autre que la représentation psychique d'une source endosomatique de stimulation (*Reiz*), produite par des excitations sporadiques et externes "(4). Dans une note en bas de page, le traducteur nous dit que le terme *Reiz* peut désigner l'excitant, ce qui produit de l'extérieur, l'excitation ; alors que *Erregungen* est traduit par excitation " le changement d'état produit ". Cela voudrait-il dire déjà qu'une excitation produit un changement d'état ?

Ces conceptions me semblent être à la base de beaucoup des malentendus, traduisant excitant-excitation par mère ou objet en général. Alors que dans de nombreux autres travaux que je ne citerai pas pour ne pas alourdir l'exposé, il semble très clair que l'activité pulsionnelle crée l'objet. "L'objet est une création par projection " nous disait souvent Serge Lebovici (5). Nous devons ainsi déduire que les activités comme les excitations - stimulations, que nous pouvons d'emblée situer dans le psychisme, demandent un travail à la vie psychique, " travail qui produira des transformations successives " (traces mnésiques, représentations, hallucinations, fantasmes, rêves, et ceci par le jeu du plaisir-déplaisir).

Ceci pourrait sembler un jeu de pure théorie, alors que pour moi, il pose la question essentielle de " l'écoute psychanalytique ". Écoute " où se créent " toutes ces activités psychiques et leur " complexité associative ". Écoute dont Daniel Widlöcher a fait une métapsychologie si profonde.

Les organes comme l'œil et l'ouïe ne sont donc pas de simples récepteurs, mais des créateurs. Écouter n'est pas alors synonyme de recevoir, mais tout au contraire, il s'agit d'offrir, de donner " forme ", de faire surgir ce qui, dès le changement d'état, devient mouvement vers l'avenir.

Il ne s'agit pas non plus de créer dans le vide, ou à partir de rien. La création exige une absence issue d'une présence préalable. L'absence n'est qu'illusion.

Que devient alors le concept d'absence lorsque nous parlons de quelque chose qui ne se voit pas (n'existe pas pour autant), intouchable ou insaisissable ?

S'agit-il de l'absence d'excitation, de stimulus, d'hallucination ou de sensations tout court? et même absence de perception ? Mais dans l'écoute psychanalytique, qui déciderait que chez l'autre ces absences existent ? d'autant plus que la vue n'est pas à l'œuvre !

Peut-on compliquer la question et se dire qu'il est possible qu'elles existent chez l'analyste, parce que privé de la vue il ne peut pas écouter? Et encore, si cela était ainsi, nous pourrions nous demander si son inconscient, lui, est bien là. Devrions-nous accepter d'avoir un inconscient ?

Cette phrase citée par Michel Fain a toujours suscité en moi des réflexions : " la réalité est la perception de l'absence de l'objet de la pulsion "(6) traduite si souvent par l'absence de la mère. Ne pouvons-nous pas dire : absence des excitations-stimulus provenant de l'objet (défaut d'investissement) ? Ou même " absence de processus associatifs " ?

Tout de même, sauf si le patient est complètement en silence et l'analyste aussi, dès qu'il y a des paroles, il y a des processus associatifs.

La question est donc " de pouvoir travailler avec eux ".

Cette question me semble très importante : parfois nous interrompons des processus associatifs en séance, porteurs de changements d'état, en imposant une pensée sortie des représentations visuelles ; d'autres fois nous tuons même le déroulement de ces processus pour qu'ils n'apparaissent plus.

Combien de fois lorsque nous présentons " des cas " projetons-nous chez le patient nos absences d'écoute ? le patient devient alors un psychotique, un *borderline*, un incapable d'écouter nos interprétations, etc...etc...

4. Op. cit., p. 83.

5. En ce qui me concerne, l'objet est, comme les autres composants des pulsions, un élément constitutif de celles-ci.

6. Michel Fain, *Le désir de l'interprète*, Aubier Montaigne, 1982, p. 148.

Si nous répondons que chacun théorise à sa façon (selon sa propre sexualité infantile), cela ne nous permet pas d'aller un peu plus loin et de nous demander comment on peut penser le jeu psychique.

D. W. Winnicott a parlé de " susciter " lorsqu'il a développé sa théorie du jeu. Cette notion est si attractive qu'elle me laisse à peine réfléchir davantage.

Si nous acceptons que " susciter " peut avoir un lien avec exciter, pourquoi changer de terme ?

Ou, est-ce parce que " susciter " est moins chargé de sexualité ? (cela voudrait dire - je ne t'excite pas, mais je te suggère - ou je te permets d'être excité).

Peut-être nous faudrait-il trouver une nuance - transitionnelle - pour comprendre la différence entre exciter et incident perceptif (7) ? Comme si susciter et incident perceptif étaient tous les deux naïfs et innocents. Pourtant, selon Michel Fain, l'incident perceptif réveille l'aspiration pulsionnelle.

Quoi qu'il en soit, pour jouer, il me semble qu'il faut se dessaisir (deuil) d'un théorème qui parcourt nos discours psychanalytiques : les mots des patients sont porteurs des réalités vécues.

La mémoire devient alors une accumulation d'images, au lieu d'être un *ensemble de systèmes associatifs*.

De toute façon, si nous pensons que les associations sont synonymes de discours et que parler est déjà un jeu, nous mettons de côté toute la richesse polysémique enfermée dans les mots et chargée de tant de sexualité. Là, c'est la sexualité qui est mise - en absence - si l'on me permet cette expression. Absence qui elle provoquera par la suite une re-sexualisation parfois insupportable. Car l'absence est excitante en soi ! C'est dire l'importance que je voudrais donner aux "processus associatifs comme vecteurs de la sexualité infantile".

Plaisir et douleur d'être soi

Un jour, lorsque mes parents étaient absents, j'ai demandé à ma sœur aînée : " Mercedines, qu'est ce qu'être malheureuse ? " (j'avais environ trois ans). D'un ton très sûr et montrant sa supériorité elle me dit : " voyons ! de toute évidence c'est marcher sur des morceaux de vitres cassées, " " Comment ? " demandais-je. Un peu exaspérée, elle m'expliqua : "Tu vois ces escaliers ? Si des vitres se cassaient, pour descendre, il te faudrait marcher sur les cristaux et cela est un grand malheur ". Son explication me parut désormais très claire et ma vie durant j'ai associé aux malheurs, les vitres cassées, c'est-à-dire des catastrophes. Et puisque des catastrophes il y en avait souvent

j'avais déduit que vivre était synonyme d'être malheureux,

Aujourd'hui cet épisode me semble moins catastrophique, Est-ce que l'absence de mes parents pouvait déclencher chez moi un sentiment de malheur, alors que je ne connaissais pas le lien entre le sentiment et son mot ? Et ma sœur aînée, représentante de ma mère, pouvait-elle le faire ? Lecture tout à fait facile et qui plairait à bien d'analystes !

En parlant avec ma sœur après des nombreuses années, elle ne s'en rappela point et en riant me dit : " Comment ai-je pu te dire des choses pareilles ? ". Alors un souvenir me traversa l'esprit : ma mère nous disait que selon les croyances populaires, casser un miroir portait malheur.

Malheur en espagnol, *infeliz* (ne pas être heureux), est aussi polysémique : on dit de quelqu'un qu'il est *infeliz* pour dire qu'il est un peu bête (marcher sur des vitres cassées peut paraître bête !) Mais malheur a un autre mot : *desgracia* (celui qui n'a pas de grâce est *desgraciado*).

Pour moi, qui ne savais pas à l'époque ce qu'était un malheur, les récits des catastrophes après la guerre, semblaient être pleins d'énigmes.

Un groupe de femmes progressistes du village où nous étions (Par la suite, j'ai su que Bunuel était né à Calanda où se situe l'événement) se réunissaient pour raconter, tout en faisant des broderies, des crimes commis par les fascistes. (*Los crímenes de Calanda*). Ces récits, j'en garde un souvenir (j'ai presque honte à le dire) très excitant, tout le contraire du mot douleur.

Pour moi, la douleur était physique (éraflures, blessures, etc...) et comme ces dames parlaient souvent des douleurs des victimes et des malheurs (*desgracias*), de la souffrance, tout en mettant la main sur le cœur, le mot-douleur condensait pour moi le mal physique, les crimes et les douleurs au cœur.

Très tôt j'ai appris que les mots qui désignent des sensations étaient confus, d'autant plus que le mot " malheur " était associé à curiosité, chaleur des voies, présences, mises en scène et plaisir. Bref, longtemps après je me suis dit que parler était mettre en scène des sentiments que nous n'éprouvons pas (absents), comme si nous étions des acteurs de la comédie de la vie. D'autant plus que lorsque j'essayais de raconter des histoires pareilles à mes copains de jeux, je n'éprouvais rien au cœur, malgré les gestes que j'imitais.

7. Ne voulant pas éluder la complexité entre exciter et excité, externe et interne, j'aimerais à nouveau me situer dans la perspective psychanalytique qui, d'un point de vue heuristique, ne s'intéresse qu'aux effets produits par l'interaction.

Un jour il se produisit un vrai malheur pour moi : ma sœur et moi allions acheter du lait chez la laitière. Comme d'habitude, ma sœur me laissait assise sur le trottoir pendant qu'elle allait jouer. Je ne me rappelle pas comment le pot de lait s'est renversé ! et lorsqu'elle est revenue, nous nous sommes mises à pleurer, voyant ce lait couler sur le sol. Pourquoi ?

Avions-nous peur de la réaction de notre mère ? Étions-nous coupables de laisser sans lait nos parents ? Même lorsque nous sommes arrivées à la maison, inondées de larmes, même alors, je ne me sentais pas malheureuse, car j'avais comme conscience que je jouais la comédie. Et le plus étrange est que j'avais une sensation agréable. Lait qui coulait (sexualité ?), culpabilité, vengeance, jalousie, rage d'être seule sur le trottoir ? Le tout mélangé ne traduisait pas les mots que ma mère prononçait : malheur, malheur!

Déduction : depuis toute petite je me méfie des mots, surtout ceux qui désignent des sentiments.

Amour

A la lumière de ce souvenir d'enfance où les mots exprimés prennent le sens d'un rêve (8), nous pouvons nous demander quel sens prennent les mots transmis dans la séance psychanalytique.

Dans un travail pour le 56ème *Congrès des Langues Françaises*, j'ai utilisé trois modèles pour penser la séance : le rêve (pour les récits), l'hystérie (pour l'écoute) et le travail de mélancolie (pour l'interprétation). Même si à l'époque les deux premiers modèles n'ont pas eu un écho chez mes collègues (probablement dû à leur simplicité), le thème de la mélancolie a été très souvent repris après.

S'il m'était permis de recommencer ce travail, aujourd'hui je lui donnerais une autre forme en prenant " les processus associatifs " comme vecteur de toute recherche.

Les processus associatifs dans les rives, tels que Freud les a si magistralement décrits et dont nous oublions si souvent l'importance. Les processus associatifs dans la relation analytique, qui resexualisent les acteurs de la scène et qui transforment les récits en véritables champs de bataille où toutes les confusions sont permises ; champ de la parole, perverse polymorphe, érotique et érotisante, criminelle ou séductrice, véritable sorcière. Névrose de transfert.

Lorsque André Green nous parla de la position phobique centrale, je me suis dit qu'il ressuscitait les processus associatifs. Étaient-ils morts ? Et si oui, pourquoi ?

L'idée que nous nous défendons tous de cette sexualité infantile, l'infantile dirait Florence Guignard, qui produit des taches aveugles (9), nous montre que notre inconscient est

aussi à l'œuvre dans cette rencontre particulière et que nous travaillons avec lui.

" Avec ", comme dirait D. W. Winnicott, et non " dans ".

Mais ici toutes les complications s'annoncent : qu'entendre par processus associatifs puisque parler met en jeu une série de pensées en association ? Un collègue me disait : " parler, c'est déjà associer."

Bien sûr, Freud parlait de chaînes associatives, de systèmes associatifs, d'associations tout court et de processus associatifs, ainsi que de la libre association. Toutes ces nuances reviendraient-elles au même ?

Je ne le crois pas et pour essayer d'avancer dans la recherche d'une distinction-différentiation, nous pouvons puiser dans cet univers des *Trois essais*.

Mises à part les perversions sexuelles, nous trouvons dans ces *Trois essais* les phases de développement, phases qui nous précipitent en plein dans l'amour, ou plutôt, des amours fous par leur puissance et leur intensité.

Pouvons-nous aujourd'hui les penser comme des étapes chronologiques ou comme des " systèmes de pensées complexes " des sortes d'"empires" qui exercent cette attraction dont parle Michel Tournier : " une poignée de limaille de fer s'ordonne sous l'influence d'un champ magnétique" (10)?

Des systèmes complexes, qui ont un dénominateur commun lié à la zone érogène, et dont les mots qui pourraient les désigner sont soumis à la recherche du plaisir d'organe et non dans un but d'échange, prémices de toute communication.

Ces systèmes de pensées complexes qui ont un dénominateur commun, dénominateur inconscient, alors que les mots qui désignent ces pensées sont conscients, peuvent ressembler aux îlots d'un archipel. Mais si brusquement nous trouvons des îles sans dénominateur commun qui les relie, pourrions-nous pour autant déduire qu'elles n'ont pas quelque chose de commun ?

En ce qui concerne les îles associatives, essayons de penser que ce qui les relie c'est l'amour, qui en même temps lie, détruit et tue leurs liens conscients et, par une pensée latente, donne son sens à l'inconscient. Crime et châtiment, mort et résurrection !

8. Ici il faudrait préciser un peu plus ce que j'entends par rêve : il ne s'agit pas d'une suite d'images, mais d'un jeu psychique très complexe, d'autant plus que le rêve n'est qu'un récit que nous faisons à l'analyste.

9. Florence Guignard, *Au vif de l'infantile*, Delachaud et Niestlé, 1996.

10. Michel Tournier, *Éleazar ou La source et le buisson* Gallimard, 1996.

Alors, l'amour serait le véritable responsable de tous ces crimes des processus associatifs qui eux s'organisent pour détourner, telle Emma, les mots des sensations. Il ne s'agit pas seulement de " mécanismes " de défenses, mais de " processus " associatifs qui dans la relation analytique pourront être recréés grâce à un jeu de mots, de leur polysémie et de leurs investissements.

Pierre me parle constamment de ses étonnements dus aux réactions des autres qu'il ne comprend pas, alors que lui, qui a eu un sens très fort de la communauté, qui donne tout aux autres, s'efforce de plaire. Il dit être d'une bonté sans limites. Lorsque je lui dis : " como unidad " (en espagnol communauté est *comunidad* que d'une façon condensée on peut prononcer *como unidad*), il est très contrarié. " *Unidad* ", dit-il, " veut dire un. Cela veut dire égoïsme ? ".

C'est tout le contraire de ce qui lui arrive. Ce sont les autres, les égoïstes qui veulent l'avalier (*comerselo*). Il éprouve, par mon intervention, une grande colère " *tourmenta*" dit-il (orage) et c'est alors, à ce moment-là, qu'il reconnaît *estar atormentado* (être tourmenté).

En prononçant l'expression : *comerselo*, il change de ton, et j'écoute : *corner-solo* (manger seul). Je le lui dis." Cela je ne puis pas l'avalier (*esto, no me lo trago*)", dit-il.

Les efforts pour que je le comprenne complètement, qu'il n'y ait pas de différences entre sa pensée et la mienne, pour que je parle seulement pour le valoriser (*valorar*), lui donner de bonnes notes (nous disons aussi *valorar* pour donner des notes), nous conduit à son nom : Pierre, impossible à manger - avaler - digérer (nous disons qu'une nourriture nous tombe comme une pierre lorsque nous ne digérons pas bien).

Les associations qui s'enchaînent avec des mots qui surgissent hors du contexte (*trago* pour dire un coup de vin) et *corner--mata* (au lieu de *comermela* - manger, mauvaise - au lieu de vous manger), me font penser à une peur que je fasse avec lui ce qu'il a envie de me faire (me manger pour m'avoir dans son ventre et ne plus se séparer de moi), garantie d'une relation sans pertes, sans absence, éternelle. Mais aussi réalisation du désir d'être enceinte.

L'oralité comme une " voie courte " (11) d'intégration de l'analyste, comme scénario d'une mise en scène d'un jeu (névrose de transfert) de miroir, qui cache les différences et efface l'angoisse de l'inceste. Jeu de miroir si chargé pour moi de significations !

Mais ceci n'est qu'une trame apparente d'un tissage où la sexualité infantile peut demeurer sans aucun changement, dans toute sa puissance et son plaisir qui, en dehors des contenus, surtout manifestes, prennent un sens tout à fait différent de celui qu'il veut me montrer.

Un jeu de cache-cache. Et dans toute cette complexité, " les processus associatifs, qui eux, se déploient sans gêne ni contrainte puisque le conscient ne peut pas les saisir ".

Ces processus associatifs échappent au contrôle de la conscience et c'est pourquoi ils deviennent ce qu'il y a de plus vrai en nous. La vérité de l'archipel, du commun dénominateur, du fil qui relie les désirs plus profonds et qui permet une constante mobilité, comme la migration.

Dans le chapitre sur " La capacité de migrer ", J.-B. Pontalis (12) dit que le ressort de l'analyse est le changement d'état, qu'il illustre par l'expression de migration " migration d'une représentation à une autre, d'un sujet vers un autre, d'un monde interne dans un autre ".

Ne s'agit-il pas " des processus associatifs migrateurs " ?

Mais pour migrer, il semble nécessaire de pouvoir s'en éloigner, prendre la distance d'une écoute que l'on voudrait proche, presque cannibalique, porteuse de cette promesse d'éternité. Prendre de la distance, s'absenter, aller et revenir, aimer, mourir !

Et pour décoller ainsi du champ analytique, de l'écoute de soi-même, de l'attraction de ces plaisirs contenus dans les phases libidinales, il faudrait éprouver cette souffrance d'être soi, qui dans le miroir des identifications hystériques, nous renvoie à une sorte de mélancolie qui regarde son ombilic, investissement narcissique, et qui dans le comble du masochisme, dépasse le seuil de la tolérance et détourne le chemin vers l'autre, aussi amoureux de soi, prêt à se confondre, à s'aimer grâce à l'altérité, à l'étranger qui est en nous. Jeu du miroir.

"Une analyse à mes yeux n'est opérante que si l'analyste consent à se défaire de soi "(13).

Se défaire de soi, douleur d'être soi.

La mort

Dans une lettre que Luis Vives adressa à Erasme de Rotterdam il dit que dans certaines circonstances, parler ou être en silence est toujours dangereux. Bien sûr, il se réfère à l'Inquisition qui désole notre pays et qui s'acharne contre tout indice de sexualité. À la moindre suspicion, il faut mourir sur le bûcher. Même ceux, qui comme San Juan de la Cruz, écrivent des poèmes adressés à Dieu, sont condamnés d'hérésie et incarcérés. Est-ce la réalité ? L'horreur exercée sur d'autres en s'identifiant à un Dieu punisseur et devenir son bras inflexible ?

11. Expression utilisée par Janine Chasseguet-Smirgel.

12. J.-B. Pontalis, *La force d'attraction*, Seuil 1990.

13. J.-B. Pontalis, *Op. cit.*

Non être comme lui, mais être lui. Laisser être quelqu'un d'autre ? Être Freud, Klein, Bion, Kohut ?

Et si la réalité était douleur ressentie dans son corps, provoquée par l'absence d'un mot caressant, d'une phrase tendre que l'on voudrait profonde et apaisante et ceci parce que nous ne pouvons pas l'écouter ?

Parler, se taire peuvent devenir dangereux par l'émergence des passions violentes qui voudraient transformer la barrière du pare-excitation, prendre un chemin (le plus court possible) qui irait de la perception visuelle à la conscience sans passer par le long chemin de l'élaboration qu'exigent des transformations douloureuses.

Et en psychanalyse, parler ou se taire pourrait aussi devenir dangereux lorsque les passions exprimées menacent le conformisme d'une écoute où l'expression " neutre " veut dire, " ne pas s'engager ", au lieu de tout écouter avec le même respect.

Ne pas s'engager à mi-chemin entre la prudence et la distance, entre la peur d'être absorbé et le désir de s'approprier l'autre, entre la crainte de changer et perdre tous les avantages - toute puissance - et l'hypocrisie de l'humilité.

Les morts-vivants

En psychanalyse la mort et la vie sont partout comme des vagues dessinant l'océan des jeux passionnels pourvu que celui qui écoute soit prêt à mourir de soi en passant par la douleur d'être et le plaisir de pouvoir se rencontrer.

Les processus associatifs peuvent, donc, devenir libres quand l'étau du conformisme se transforme en cri de révolution par l'éclair d'une révélation.

Relampago (éclair)

Une patiente en fin d'analyse dit qu'elle aimerait entendre quelque chose qui lui révèle un mystère...un sort d'éclair (*relampago*). Je lui dis : "Comme un ange annonciateur ? ". Elle aurait pu dire *rayo* (rayon), mais *relampago* se dessine avec des triangles. " Non, je n'aimerais pas recevoir un rayon qui lui est vertical" dit-elle.

Elle se rappelle en cet instant que lorsqu'elle était petite, elle avait peur de l'orage. Elle pensait alors à la Vierge et les mystères du Rosaire (*Rosario*). Elle croit qu'il y a trois mystères : les douloureux, les (gozosos), plaisants... " Il y en a un quelque chose qui lui révèle un mystère... un sort d'éclair (*relampago*). Je lui dis : " comme un ange annonciateur ? ". Elle aurait pu dire *rayo* (rayon), mais *relampago* se dessine avec des triangles." Non, je n'aimerais pas recevoir un rayon, qui lui est vertical " dit-elle. Elle se rappelle en cet instant que lorsqu'elle était petite, elle avait peur de l'orage. Elle pensait alors à la Vierge et les mystères du Rosaire (*Rosario*). Elle croit qu'il y a trois mystères : les douloureux, les (gozosos), plaisants... " Il y en a un troisième, mais je ne m'en rappelle pas. C'est lui, donc, le secret " dit-elle." Je sais qu'il a un rapport avec quelque chose en moi d'énigmatique, et même si vous et moi, nous sommes différentes, nous avons aussi des choses en commun... quoiqu'il y ait une chose unique en moi... ce qui serait plus le mien (*lo mas mio*), je pourrais dire : soy ésa (je suis celle)... Tiens, c'est le titre d'un film. Ah, voilà que m'est revenu le titre des autres mystères : *los gloriosos* (glorieux). *Los gozosos*, parlent de la naissance, dont l'Annonciation est le premier ; *los dolorosos*, parlent de la mort ; et *los gloriosos*, de la Résurrection".

Je lui dis : " avec ces mots, fait-elle une nouvelle Rosario? " (son prénom). " J'ai peur, car des fois je me sens changer, d'autres pas...mais, au fond, c'est la première fois que vous prononcez mon nom. Peut-être c'est cela que j'attendais !".

"La représentation de choses ne s'unit pas à la représentation des mots par tous ces éléments constitutifs, mais seulement par son image sonore " (14). Il me semble que le mot *relampago* qui, en espagnol, est d'une force et d'une sonorité tout à fait remarquable et pour cela très poétique, serait ce que nous pouvons saisir par " image sonore ". Même si Freud n'a pas développé davantage cette phrase, qui pour moi contient l'énigme du perceptif, figurant, représentatif, il me semble qu'en parlant des processus associatifs, non seulement théoriquement, mais dans ces cas cliniques, il nous a laissé la porte ouverte à d'autres possibilités de découvrir l'infinitude des jeux psychiques qui nous donnent tant de plaisir à partager les idées.

14. Sigmund Freud dans *L'aphasie*.

L'enfant aux rats : une scène infantile

Edmundo Gomez Mango

Un homme se souvient : la scène se passe dans l'année 1904, à San José, une petite ville de la campagne uruguayenne.

"Je me vois, j'étais encore un tout petit enfant : je suivais une domestique, le matin, dans le fond de la vieille maison familiale, elle portait une bouilloire pleine d'eau frémissante en faisant de grandes gesticulations (...). Lorsqu'elle s'arrêta devant une cage en fil de fer qui enfermait deux rats, l'épouvante serra mon cœur. En nous voyant, ils se débattirent contre les parois de la cage, griffant le métal. Puis ils s'étendirent, les petites fêles collées au sol, haletantes. Leurs petits yeux ouverts ne voulaient pas regarder.

Tout à coup, la femme vociféra : "Déchirez, maintenant!" "Apportez les pestes, maintenant!", et elle éleva la bouilloire. Un jet fumant, un seul, un jet bref, tomba sur les rats, leurs dos fumèrent en se décoiffant, ils se pelotonnèrent en poussant des glapissements étouffés. La maudite cage s'ébranla, se renversa, elle roula, sauta, dégageant un relent de chair recuite. Comme deux petits ours, ils se tenaient sur deux pattes, les infortunés, grattant avec leurs ongles les fils de fer fatidiques. Et ils tombèrent. Et avec des soubresauts épileptiques ils déchiraient leurs museaux en cherchant une sortie. Inexorable, la domestique laissa tomber un nouveau jet ; cette fois-ci prolongé, persécuteur. Sans voix dans l'horreur, je restais immobile, les yeux secs, devenus de verre. Dans la clameur des glapissements, la cage cahotait, craquait sous les petites griffes pressées. Et les petites dents apparaissaient avec les crispations du martyr.

- Déchirez, maintenant ! Apportez les pestes, maintenant !

Jusqu'à ce que l'un d'eux tombe, se rétrécissant brusquement, et s'étirant après, imperceptiblement. Alors, affolé, l'autre voulut protéger sa tête sous le corps inerte. Mais encore une fois atteint par l'eau, d'un saut toucha le toit, il roula aussi, en tremblant, et ne bougea plus".

La domestique rentra sans même regarder l'enfant. L'enfant pria Dieu pour les âmes des deux petites bêtes. Une douce paix s'empara de lui. Il traversa la cour, et rentra dans la chambre où sa mère, dans le lit, attendait l'accouchement imminent d'un deuxième enfant. "Je ne sais pas pourquoi, dit-il, je gardai le secret de la scène que je venais de voir". La mère caressa la joue de l'enfant. Il lui demanda de chanter, comme elle le faisait fréquemment, la chanson du vieil harpiste, qui était très pauvre et

avait de nombreux enfants. Un soir les enfants crièrent : "Donne nous du pain, nous avons faim !" Désespéré, il se mit à jouer de la harpe, les enfants dansaient, dansaient jusqu'à tomber endormis à ses pieds, pour n'ouvrir jamais plus leurs yeux. La mère accéda à sa demande de lui chanter la chanson ; mais l'enfant, en l'écoutant, voyait des rats, une foule de rats qui dansaient et s'épuisaient jusqu'à tomber inanimés,

"Tout à coup, quelque chose de chaud tomba sur ma joue, se souvient-t-il. Ma mère était en train de pleurer. Elle pleurait, pense-t-il maintenant, "à cause de deux enfants, moi et celui qui allait naître, elle craignait que nous puissions nous engouffrer dans un avenir incertain. Une guerre finissait ; mon père, blessé, n'était pas encore rentré. Et dans les foyers de la révolution les braises brûlaient encore..." (1).

C'est un souvenir d'enfance de l'écrivain uruguayen Francisco Espinola (1901-1973). Ce texte, écrit en 1936, a été publié en 1954. L'enfant a trois ans dans la scène évoquée : la date a pu être établie en référence à la naissance de la sœur de l'écrivain et à un épisode historique, la révolte armée à laquelle le père avait participé (2).

Le caractère hallucinatoire de la scène infantile est indiqué d'emblée : "Je me vois" ; la forme pronominale implique une première circularité narrative entre le spectateur et le spectacle, entre le "je" l'adulte, qui voit le souvenir et écrit, et l'enfant vu, protagoniste de la scène ; "je me vois" implique une vision, un "se voir" comme celui du rêve ou celui de la rêverie ; c'est un insight, une vision du dedans ; comme dans le rêve, la puissance visuelle, visionnaire provient de la scène elle-même, c'est elle qui attire le regard de l'adulte, c'est elle qui fixe ses yeux et qui se reflète en eux.

1 F. Espinola, *Las ratas*, Cuentos, p. 187 (ma traduction), Publicaciones de la Universidad, Montevideo, 1961.

2 Je suis redevable dans les développements qui suivent à l'excellent travail consacré à ce texte par mon ami Daniel Gil, psychanalyste uruguayen. D Gil, *Las ratas. Un recuerdo infantil de Paco Espfnola*. (Prólogo de E. Gómez Mango), éd. Imprex, Montevideo, 1986.

Le "je me vois" initial déclenche et met en mouvement l'incessant flux visuel qui traverse la scène : il pénètre et il sort par les yeux des protagonistes. Les yeux des rats voient ceux de la domestique et ceux de l'enfant : "en nous voyant", les rats pressentent la menace, puis, "... ne veulent pas regarder". L'enfant avec "ses yeux secs, transformés en verre" reste immobile. Le "je me vois", auto-visuel, introduit un "voir - ne pas voir" qui tisse le récit ; dès le début du fragment, l'enfant et les rats sont identifiés et confondus dans un danger commun : une mutuelle cécité, la perte des yeux, les yeux des rats qui ne voient plus, les yeux de l'enfant qui se pétrifient, se vitrifient. La lucidité onirique du récit met en évidence l'invisible qui supporte toute activité hallucinatoire : au plus vif du flux visuel, l'angoisse aux yeux" (3) ; au plus intense de la visibilité hallucinatoire la fixation, la fascination, le point aveugle, la castration et la mort.

Des significations multiples parcourent le récit, tracent des itinéraires, des frayages, qui établissent des ressemblances, des identifications, des correspondances. Il y a là composition en miroir, asymétrique, qui confronte les attitudes des rats engagés et de l'enfant spectateur, les rats avec leurs cris perçants et ces glapissements étouffés, l'enfant "sans voix dans l'horreur", les rats et l'enfant sur deux pattes, les premiers dans une agitation désespérée, le deuxième paralysé dans un effroi immobile. Il y a le "deux", la paire des rats, les deux enfants, les deux femmes, les deux jets d'eau brûlante, les deux scènes, l'une à l'extérieur, l'autre à l'intérieur de la chambre, comme si le "deux" était une représentation sensible du couple d'opposés constitutif de la vie de sentiment humaine. Il y a le jet d'eau prolongé, persécuteur, qui brûle les animaux, et les larmes chaudes de la mère qui tombent sur la joue de l'enfant. Il y a l'emboîtement des deux scènes agencées par le secret dans lequel l'enfant garde l'horreur des rats quand il est avec sa mère. Il y a les rats engagés qui souffrent le supplice cruel, l'extermination, et les enfants-rats de la chanson de la mère, auxquels s'identifie l'enfant, et qui, entraînés par la musique séduisante et folle, meurent d'épuisement. Il y a bien d'autres "il y a", c'est à dire des échos, des résonances entre des détails du texte. Une réversibilité généralisée anime tout le passage et établit une communication interne, par le revers, invisible, qui donne au fragment son intensité onirique.

Cette réversibilité est une des qualités essentielles de l'activité fantasmagorique qui soutient la scène : la passivité se renverse en activité, le sujet devient son prédicat, ce qui fascine horrifie, le plaisir devient douleur ; c'est dans le mouvement qui va de l'un à l'autre terme de la paire d'opposés, dans leur articulation et leur renversement, que nous saisissons - et que nous sommes saisis - par l'"inquiétante étrangeté" de la scène ; en elle s'incarne, en elle redevient vivant le trouble du sexuel infantile qui s'était emparé de Paco, le petit garçon de trois ans, le petit voyeur devenu, par l'écriture, un voyant de soi-même.

L'imminence de la naissance du deuxième enfant laisse supposer chez Paco l'accroissement de la curiosité et de la pulsion de savoir - dont on sait la connivence avec la pulsion de voir -, de la passion jalouse qui sans doute est une des forces qui soutient le récit. La figure du père guerrier, lointaine, illuminée par la lueur des brasiers de la révolte, indique peut-être que toute la scène prépare son retour, sa remontée.

La transformation de l'enfant voyeur de la scène infantile en adulte voyant une scène de son histoire, met en évidence que la scène vue, que la chose vue et entendue, est toujours une construction présente. La reproduction de l'impression originelle est impossible. La scène infantile est à la fois authentique et falsifiée, elle s'étaye sur des restes mémoriels, mais ceux-ci sont sur-élaborés, modifiés et remaniés par l'activité de la fantaisie. La scène d'enfance est, dit Freud, "comme une fiction poétique" fabriquée dans l'inconscient(4). Ce qui se présente comme une expérience vécue "de" l'enfance n'est souvent qu'une fantaisie construite tardivement "sur" l'enfance. Ce qui est exhumé par le travail de la construction de la scène d'enfance n'est parfois qu'"une petite réalité", signale Freud dans son étude sur Léonardo, un "rien réel" (*reale Nichtigkeit*) (5).

Le caractère scénique rapproche d'avantage de la sexualité infantile. L'aspect "esthétique", auditif et visuel, en est imprégné : les yeux des rats ou de Paco se confondent presque avec l'activité érogène de l'œil, la bouche de la servante profère le cri meurtrier, les museaux et les dents des rats mordent les fils de fer, glapissent, comme s'il s'agissait de l'activité vociférante et dévorante du surmoi féroce et cruel. Mais encore, et c'est peut-être le trait le plus caractéristique de la présence constituante de l'activité sexuelle infantile de la scène : elle présente "ensemble", l'une à côté de l'autre, synchroniquement, des activités sexuelles différentes et même opposées. On retrouve dans cette scène de l'enfant aux rats le trait que Freud considérait comme un des plus caractéristiques de l'activité inconsciente archaïque dans ses considérations finales sur l'être psychique de *L'homme aux loups* : "l'aptitude à maintenir en état de fonctionner les uns à côté des autres tous les investissements libidinaux les plus diversifiés et les plus contradictoires" (6).

3. P. Férida, *Par où commence le corps humain*, p. 61, P.U.F. 2000.

4. S. Freud, Sur les souvenirs-couverture, (1899), p. 269, *O. C.*, T. III, PUF, 1989.

5. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonardo da Vinci*, (1910), p. 113, Gallimard, édition bilingue, 1991.

6. S. Freud, A partir de l'histoire d'une névrose infantile, (1914), *O. C.*, T. XIII, PUF, 1994.

La scène infantile ne manque presque jamais dans une cure : elle fait partie d'une sorte de topique fondamentale du psychisme, elle est un lieu où l'action psychique se manifeste et prend forme. La scène : encore un mot qui recèle deux sens opposés ; étymologiquement, le grec *skéné*, signifie d'abord tente, demeure, lieu protégé pour abriter les masques, les acteurs, les machinistes, mais aussi la façade tournée vers les gradins ; celle-ci devint, progressivement, le *proscenium*, façade décorée, peinte, mobile, dont souvent le motif principal était un palais (7) (le lieu tragique de l'accouplement sexuel et du meurtre). Le mot scène qui désignait ainsi originellement ce qui se cache, ce qui s'abrite, évolue vers sa signification contraire, la façade qui montre et ensuite l'espace ouvert où se dévoile, où se déploie l'action dramatique.

La scène psychique peut ainsi être envisagée comme la façade qui cache un secret et qui montre un décor, comme le lieu scénique où viennent se dérouler les "scènes psychiques". Elle peut être pensée comme le lieu qui fait "apparaître". Les scènes infantiles sont des séquences, des divisions internes de l'acte ou de l'action psychique, souvent délimitées, comme au théâtre, par la sortie ou l'entrée des personnages, ainsi que par les changements de décor (8).

"Je dis que la scène est un lieu physique et concret qui demande qu'on la remplisse, et qu'on lui fasse parler son langage concret", écrit Antonin Artaud, pour qui le théâtre est avant tout une mise en scène, "une façon de meubler et d'animer l'air de la scène" (9). Peut-être, à l'aube des commencements, le lieu a-t-il éveillé dans l'homme l'impulsion irrésistible d'y faire irruption, d'y apparaître, de l'occuper, en le transformant en scène, en *Schauplatz*, pour se présenter aux autres et se représenter soi-même ?

On peut soutenir l'hypothèse que c'est l'espace de la scène psychique qui appelle et convoque les actions, les séquences qui viennent se montrer et se manifester en elle. Un espace sans rien, vide, inanimé est insupportable, impensable, *l'analagon* de la mort de l'âme ; l'espace psychique doit être occupé, rempli, il appelle l'action, les acteurs, le spectacle. On peut fantasmer métapsychologiquement l'origine de la scène psychique comme l'avènement d'un creux, d'un espace laissé vide quand, au moment initial et mythique, la pulsion sexuelle naissante abandonne l'objet de conservation et cherche la satisfaction hallucinatoire. Un espace nouveau, encore dépourvu de représentations, est ainsi créé : il attire et reçoit les restes mnésiques ravivés par l'urgence du désir dans la quête de son accomplissement. L'irruption de la figure du sexuel infantile, qui prend forme et vie dans une première liaison érotique, se fait dans l'urgence. L'urgence est le "*tempo*", le rythme de la scène ; elle provient à la fois de l'avidité du nouveau lieu, de sa puissance d'aspiration, et de la hâte irrépressible des représentations naissantes.

L'émergence du sexuel infantile en tant que scène originaire d'elle-même, est à la fois le vide, l'espace ouvert par la perte de l'objet de conservation, et l'action psychique, l'algarade, l'esclandre qui vient l'animer, l'habiter et le remplir.

Nous pouvons reconnaître dans la scène infantile la double fonction que Freud attribuait, dès le début de sa théorisation, avec une fulgurante intuition, à la formation du fantasme : d'une part la scène rapproche d'un événement psychique refoulé, devenu inconscient, d'autre part elle est un obstacle, un parapet érigé contre le possible retour des représentations pathogènes refoulées, inconciliables avec le moi conscient, et qui étaient nommées, à cette époque, "scènes primordiales ou originaires", *Urszene*. Un fragment visuel se lie à un fragment auditif, forment une fantaisie ou fantasme, et d'autres fragments entrent en relation avec d'autres formations. Et ce processus, note Freud "rend impossible la découverte de la connexion originelle". La formation du fantasme à la fois occulte son origine et produit des "fabulations" ou des "poétisations inconscientes" qui échappent à la défense (10).

Quand le patient dans la cure se souvient des scènes infantiles, l'analyste ne les écoute pas comme des points de départ, comme des sources, mais plutôt comme des points d'arrivée, des lieux d'entrecroisement, des nœuds où s'entrelacent des mouvements d'investissement et de déformation des représentations. La scène infantile se présente comme un point d'ancrage, de fixation de la dérive libidinale. Le transfert intensifie le mouvement régrédient qui anime la libido désœuvrée, déboutée, comme on dit des demandeurs d'asile qui n'obtiennent pas le statut de réfugié politique ; clandestine, la libido déboutée, voyageuse inlassable, va et vient, se déplace ou se fixe ; elle investit les fantasmes, les rêves diurnes, elle met en relief des souvenirs, elle les ravive et les met en scène, elle provoque ainsi des refoulements nouveaux.

Une scène infantile racontée dans une cure, renvoie à l'autre scène, la scène originaire. La scène fait masse, et le travail d'analyse consiste à la découper, à la morceler, à reprendre morceau par morceau, à inquiéter ce qui est immobile, à délier ce qui vient en faisceau. La scène sollicite l'acuité de l'écoute analytique qui, dans son flottement égal, disperse et dissocie ; l'écoute analyse la scène, mais elle-même saisie par le transfert,

7. Cf. A. et M. Croiset, *Manuel de la littérature grecque*, Paris, 1900.

8. Cf. P. Lacoste, "Scène, l'autre mot", *Destins de l'image*, n° 44, Automne, N.R.P., 1991.

9. A. Maud, *Le théâtre et son double*, p. 130-31, Gallimard, 1964.

10. S. Freud, (25.5.1897), Lettres à Wilhelm Fliess, "*Manuscrit M*", (J'utilise la traduction espagnole de l'édition Amorrortu, Buenos Aires, 1986), *Naissance de la psychanalyse*, p. 179, R.U.F., 1956.

elle se disperse et se dissocie, s'auto-analyse, s'écoute et se voit, et elle puise ainsi dans l'autoérotisme de l'analyste, là où se trame la parole de l'interprétation. C'est alors seulement, dans la décomposition, dans la défaite du souvenir, que les traces mnésiques peuvent être devinées ou construites. La dérouté des souvenirs permet de se rapprocher non pas d'une "mémoire amnésique" mais de ce que j'appellerai une "mémoire réminiscente sans souvenirs" : une Mnémé-remémorante originaire, une mémoire infantile, où la perception et l'agir deviennent mémoire, où l'infantile se présente de lui-même, sans souvenirs ; il s'agit d'une activité mnésique - la plus spécifique du transfert et que l'on trouve aussi dans le rêve - qui, ayant oublié ses souvenirs, se remémore d'elle-même ; elle excite et éveille la puissance évocatrice et imaginative originaire de la langue, la liberté d'association des mots et des pensées, celle qui permet au sujet de la parole dans la cure - analyste et analysant -, malgré les résistances et le démoniaque de la compulsion de répétition, de tenter de construire au présent sa propre source (11).

C'est peut-être le contraste le plus saisissant de l'expérience du transfert : tout l'infantile est là, mais ce que nous pouvons appréhender par nos représentations conscientes est rare, fugitif et, pour cela, même précieux (12). L'activité incessante du sexuel infantile se présente dans la scène de la séance, dans la répétition souvent acharnée des affects, dans l'*agieren*, l'agir de l'infantile dans le transfert, et dans les poussées des rejets inconscients qui viennent au jour dans des fragments des rêves, dans les idées incidentes, des petits éclairs dans l'actuel qui rejoignent en l'intensifiant le reflet du passé. C'est à partir de ces quelques éléments représentables parmi la myriade d'événements psychiques inconscients et conscients qui constituent la séance, que la parole analytique, de l'analyste ou de l'analysant, devine et construit. Elle parle. Elle exhume du foisonnement des fantaisies innombrables sur l'enfance, la "petite réalité", le "rien réel", un fragment de vérité historique.

Les scènes d'effroi de l'enfance sont souvent marquées par l'acuité du visuel. Freud notait dans son analyse de *L'homme au sable* de Hoffmann, qu' "au fur et à mesure que se déroule le récit (...) nous nous apercevons que l'auteur veut nous faire regarder nous-mêmes par les lunettes ou la longue-vue de l'opticien démoniaque, qu'il a peut-être même lorgné en personne à travers un tel instrument" (13) L'écriture elle-même devient l'instrument d'optique démoniaque, comme un "tell en érection" (expression de Picasso), la longue vue qui rapproche les scènes du passé jusqu'à les rendre, toutes, proches et présentes.

La parole analytique dans la cure est aussi pourvue d'une capacité de visualisation, elle est souvent animée par

le désir du perceptible ; elle cherche les sensations perdues, elle veut nommer - et voir - les impressions oubliées. L'écoute de l'analyste se laisse guider par la visibilité de la parole du patient. Mais l'effort des mots pour aller vers le sensible se double d'une autre fonction, dans une certaine mesure antagoniste, que je désignerais comme la "fonction d'intériorisation de la parole". Elle consiste à transformer le sensible de l'image en pensées et en mots, à traduire les images dans le langage. On est là situé aux confins de ce que Walter Benjamin désignait comme *Denkbilder* (14) images de la pensée, images qui suscitent la pensée, pensées qui cherchent l'image pour se représenter. La parole intériorise, rend à l'intérieur du sujet ce qui restait dans le perceptible. L'intériorisation par la parole, expérience fondamentale sollicitée par le transfert, est à la source de la perlaboration.

La scène infantile met en évidence un trait marquant de l'expérience de l'enfant : la docilité, qui correspond à un trait majeur de la sexualité infantile, la plasticité. La scène infantile, évoquée par la parole, parle la langue de la sensibilité, de l'impression, de l'immédiat ; elle est le vestige de la véritable naissance de l'œil érogène, l'intense sollicitation des yeux par l'effervescence des signes, des sensations, du vertige sensoriel où l'enfant s'égare sans savoir ce qu'il cherche, fasciné par ce dont il ne peut se détacher.

Le récit d'une scène infantile met encore en évidence l'ouverture, la réceptivité extrême de la langue à la sensation. Les mots viennent à la langue pour recevoir l'impression des choses. La langue, les mots et les impressions qui surgissent de l'autre et du monde mais aussi de la chair sensible, frémillante de l'enfant qui les incarne, s'entremêlent dans cette émergence de l'expérience psychique, marquée à la fois par le plaisir de l'excitation sexuelle, par la douleur de sa violence et par la menace pressentie, inhérente à l'excès, à l'égarement et à la désorientation qui l'emportent.

La docilité enfantine par rapport au sensible et au langage, est paradoxalement animée par la plus inéducable, la plus indocile

11. Freud a noté : "Ce que les enfants de deux ans ont vécu sans le comprendre, ils n'ont jamais à s'en souvenir en dehors des rêves. Seul un traitement psychanalytique peut leur faire connaître...", in *L'homme Moïse*, (1939) Gallimard, Traductions Nouvelles, 1986, p. 229. Cf. aussi P. Fédida et ce qu'il appelle la "mémoire de l'infantile" in *Par où commence le corps humain ?*, p. 98, P.U.F., 2000.

12. J'évoque ici une des perspectives ouvertes par L. Kahn à propos de la "présentabilité" et de la représentation, dans son riche rapport sur la figurabilité, "L'action de la forme", *La figurabilité*, Bulletin de la S.P.P., n° 59, P.U.F., 2001.

13. S. Freud, *L'inquiétante étrangeté* (1919), p. 67, Gallimard édition bilingue, 2001.

14. W. Benjamin, *Sonetos*, p. 180, éd. bilingue, Peninsula, Barcelona, 1996.

des pulsions, la pulsion sexuelle. C'est une des divisions internes, des contradictions, du *polémos* sexuel infantile, jamais au repos, toujours à la recherche de l'excitation. La pulsion sexuelle qui est capable de déplacements vertigineux, de désinvestir ses objets aussi vite qu'elle les avait investis, est aussi la source des fixations les plus acharnées et des plus douloureuses des stagnations. Comme si le flux érotique, au cours tumultueux et rapide, devenait tout de suite une poix épaisse, collante, qui ne bouge plus, qui s'accroche à l'objet, qui adhère à elle-même et ne sait plus couler.

La domestique qui verse l'eau brûlante du bec-pénis de la bouilloire sur les rats, de façon maîtrisée et calculée, premièrement un jet court, après le jet long, insistant et persécuteur de son urine meurtrière, qui accompagne son geste exterminateur par des cris, des imprécations sarcastiques, est emportée par la haine érotique, elle est cruelle : non seulement elle fait mal à des êtres vivants, mais elle éprouve un vrai plaisir à faire mal, elle aime faire souffrir. C'est bien cela, la pulsion de cruauté évoquée par Freud à plusieurs reprises dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*.

La cruauté, le mot et la notion, ont une profonde intimité avec la chair. Cruauté, cruel, proviennent du latin *crucior, crudus, crudelis* ; en espagnol *cruento* sous-entend que du sang coule. La servante de la scène jouit de la souffrance et de la mort qu'elle donne, de la destruction de la chair des rats. Une action cruelle met en jeu la destructivité qui trouve plaisir à exterminer, à ramener des êtres vivants à l'état d'êtres inanimés. La cruauté extrême - donner la mort dans la jouissance que procure la douleur de l'autre - est une figure primordiale du mal. Dans cette sorte de cruauté originaire un élément du primitif vient au jour, à la fois irrésistiblement fascinant et absolument insupportable, anéantissant.

La convulsion mortelle, agonique du couple des rats, les corps qui se tordent, se cachent, se dissolvent ensemble et s'abîment dans l'horreur, renvoient, dans la vision infantile, à la convulsion érotique, à l'exaspération des corps des amants qui s'entremêlent et qui se confondent dans la violence de la scène primitive.

La scène cruelle s'ouvre ainsi à un abîme où la jouissance et l'horreur fusionnent ; Freud voyait dans le visage de son patient, le célèbre Homme aux rats, "l'horreur d'une jouissance par lui-même ignorée". "De l'érotisme il est possible de dire - écrit Georges Bataille - qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort". Et l'on sait que, par un retournement qu'on ne peut qualifier que d'abyssal, d'extrême, c'est l'expérience de l'âme mystique qui révèle au langage le plus intime secret de la chair érotique ; il suffit de rappeler la sainte, Thérèse :

"Souvent, à l'improviste, voici un désir qui surgit, je ne sais comment. De ce désir qui, en un instant, pénètre l'âme toute entière, naît une douleur qui la transporte bien au-dessus d'elle-même et

de tout le créé(...) C'est un martyr à la fois délicieux et cruel (...). Une fois livrée à ce supplice, elle (l'âme) voudrait y passer ce qui lui reste de vie" (15).

La domestique s'est retirée, après avoir tué les rats, sans même regarder l'enfant. L'enfant reste seul, la douleur et le mal dans les yeux. L'enfant ne savait pas encore, il n'avait pas encore reçu "le coup du savoir" - l'expression est d'Espinola - que les prières ne sont que pour les humains, que tout le reste, les plantes, les bêtes, toute la terre, restent dehors, dans l'épouvantable désabri du rien, du néant. L'enfant émerge de son "anéantissement"- dit le texte - s'agenouille et prie Dieu pour les âmes des rats. L'enfant, identifié aux rats, avait subi le même sort qu'eux, l'anéantissement, et pour revenir au monde, il a besoin de recourir à la figure toute puissante de Dieu. L'action cruelle a été ressentie par l'enfant comme la mise en acte du "mal radical", c'est-à-dire du désir et de la volonté jouissive de l'anéantissement de la vie. Les séquences du récit, l'anéantissement du sujet dans la vision du meurtre de l'animal, une figure sacrificielle, suivie d'une renaissance intérieure dans l'expérience non plus de la pitié, mais de la piété, acquièrent une signification anthropogénétique profonde. Je pense au passage où Freud considère certaines réactions primitives de l'enfant comme "des précipités de l'histoire de la culture de l'humanité, atteignant une plus grande profondeur que tout ce qui nous a été conservé en laissant des traces dans le mythe et le folklore" (16). Paquito devient la figure même du *Menschenkind*, le petit d'homme. L'enfant a assumé la scène comme un rite sacrificiel, il a vécu l'angoisse jusqu'à la mort et il semble vouloir la dépasser par l'appel au sacré, il se tourne vers le *grosse Mann*(17), le "grand homme", le Père, il prie Dieu. Atteint par la dispersion mélancolique de l'âme enfantine, confondu avec l'animal sacrificiel et devenu lui-même enfant mort dans l'effroi, il prie pour resurgir et ressusciter, enfant vivant, dans le sentiment de piété que lui inspire la vie.

Les rats : leur symbolique est connue, reprise dans maints contes et légendes des plus diverses cultures. Ils sont les agents de la peste, de l'infection, de la contamination ;

15. Thérèse d'Avila, Livre de vie, Œuvres complètes, Desclée de Brouwer, 1964, T. I, p.182,184 "Sino muchas veces a deshora viene un deseo que no sé cómo se mueve, y de este deseo, que pencha Ioda et alma en un punto, se comienza Canto a fatigar, que sube muy sobre sly de todo lo criado...Ello es un recto martirio sabroso...Mas Ilegada (el alma) a estar en ello, lo que huviere de vivir querria en este padecer." Libro de vida, Obras Completas, p.110,111, BAC., Madrid, 1986.
16. S. Freud, Histoire d'une névrose infantile, op. cit., p.88.
17. Nous aurions dû nous laisser guider par le mot lui-même ; qui d'autre que le père, dans l'enfance, peut avoir été le "grand homme!" S. Freud, L'homme Moïse et la religion monothéiste, op. cit., p.208.

ils sont les opérateurs des supplices ; le rat est l'équivalent des objets détachables, l'enfant, l'excrément, le pénis ; mais encore et surtout, il est le symbole de l'activité détachante, de la force rongeante, mordante, qui dévore, qui coupe et qui déchire; les rats sont ainsi du côté de la castration et de la pulsion de mort. Méphisto est le "maître des rats et des souris"(18). En même temps, les rats se multiplient, ils coïtent sans cesse et engendrent des peuplades souterraines, ils émigrent au sein de la terre mère, ils aiment les cimetières, les égouts, la charogne, l'ordure. Michel de M'Uzan a évoqué avec justesse "l'être de rat" (19) : on est tenté de leur attribuer la valeur d'une représentation du sexuel, du pulsionnel, dans ses deux versants, de vie et de mort.

"C'était moi qui proposait les rats à Monsieur Marcel", s'exclamait le chauffeur avec un ton orgueilleux. Les rats étaient traversés avec des aiguilles, frappés avec des baguettes, poursuivis par des jeunes hommes. "Lors d'un mémorable entretien nocturne, rapporte André Gide, Proust m'expliqua sa préoccupation de réunir en faisceau, à la faveur de l'orgasme, les sensations et les émotions les plus hétéroclites (20). Et le Narrateur de l'inflexible *recherche* révèle l'identité des objets de l'attaque cruelle et sadique : il évoque des "cauchemars dont les médecins prétendent stupidement qu'ils fatiguent plus que l'insomnie, alors qu'ils permettent au contraire au penseur de s'évader de l'attention; les cauchemars avec leurs albums fantaisistes, où nos parents qui sont morts viennent de subir un grave accident qui n'exclut pas une guérison prochaine. En l'attendant nous les tenons dans une petite cage à rats, où ils sont plus petits que des souris blanches et, couverts de gros boutons rouges, plantés chacun d'une plume, nous tiennent des discours cicéroniens" (21).

Pourquoi le théâtre est-il un espace privilégié de la cruauté ? Parce qu'en lui il n'y a pas que du texte ou que de l'image (comme dans la littérature ou le cinéma), dans le théâtre il y a des corps, des gestes, des paroles portées par des voix ; le théâtre est jeu de présence et de chair. Écoutons Antonin Artaud : "Tout ce qui agit est une cruauté. C'est sur cette idée d'action poussée au bout, et extrême que le théâtre doit se renouveler." "Nous voulons faire du théâtre une réalité à laquelle on puisse croire, et qui contienne pour le cœur et les sens cette espèce de morsure concrète que comporte toute sensation vraie" (22).

Confronté à la cruauté, celle qu'il rencontre au dehors, et celle qu'il ressent monter à l'intérieur de lui même, dans l'intimité de sa chair, l'enfant ne peut que se sentir dépassé, égaré, encore une fois plongé dans *l'Abirung*, la désorientation fondamentale de l'infantile, que Michel Gribinski a si bien su mettre en valeur dans sa préface aux *Trois essais*.

"Nous devons tout à autrui", dit Levinas. Mais tout ce qui vient de l'autre arrive dans la chair infantile. Le signifiant, le message énigmatique, la caresse, le geste brutal et qui fait mal, la tendresse, le serrement des corps ou le rejet et la distance, les baisers (Léonardo, "cet enfant élevé au baiser", dit Freud), les paroles violentes ou douces, et ce contact intime, répété, nécessairement intrusif, des soins maternels, tout cela est le dehors qui vient de l'autre, l'extériorité radicale qui déclenche le pulsionnel psychique, mais seulement quand ce flux incessant des signes s'incarne, s'incorpore dans le tremblement charnel de l'enfant. Comment désigner cette aube, le *fruh* (en espagnol on dirait *temprano*, ce qui s'éveille "tôt") le précoce, l'initial des formations psychiques, où s'intriquent le perceptible, le corporel, l'émotionnel, les mots ? C'est dans cet entrelacement où se constituent et se configurent le trouble et l'égarement sexuel de l'enfant. Le mot freudien *Erlebnis*, expérience vécue ou vivance, constant sous la plume de Freud quand il veut désigner quelque chose comme un élément premier, comme un atome, du psychique, est celui qui me semble s'approcher le plus de la réalité psychique des commencements. *L'Erlebnis* freudienne est expérience de l'autre et expérience de soi, dans le germe de la psyché naissante dans la chair de l'enfance. Elle est l'acte charnel par lequel naît le psychisme. Dans l'expérience vécue sexuelle, le message extérieur est appréhendé par le sujet, non pas dans une sorte de passivité dénudée, comme une implantation dans le désert, mais par un acte de chair, par une incarnation, dans un tremblement sensuel du corps vivant de l'enfant.

La scène de l'enfant aux rats, la cruauté éveillée par "l'être de rat", symbole de l'activité pulsionnelle, la morsure "de toute sensation vraie", sont les étapes qui m'ont été nécessaires pour repenser la place du mal, de la haine, de la pulsion de mort dans la problématique de l'autoérotisme infantile et son rapport à la créativité. Je voudrais rejoindre ainsi l'intéressant débat qui s'est instauré autour des propositions de Daniel Widlöcher concernant la sexualité infantile (23).

18. C'est Freud qui cite Goethe et qui évoque la scène du "Cabinet de travail" lorsque Méphisto a besoin de "la dent d'un rat" pour détruire le charme du lieu. S. Freud, "Remarques sur un cas de névrose de contrainte" (1909), p.186, O.C., T.IX, 1998.

19. M. de M' Uzan, "L'extermination des rats", La bouche de l'inconscient, Gallimard, 1994.

20. Cf. : G.D. Painter, Marcel Proust, A Biography, p.405, T. II, 1965.

21. M. Proust, "Le côté de Guermantes", A la recherche du temps perdu, p.87, T. II, Pléiade, 1954.

22. A. Artaud, Le théâtre et son double, op. cit., p.131.

23. D. Widlöcher et J. Laplanche, P Fonagy, E. Colombo, D. Scarfone, P. Férida, J. André, C. Squires. Sexualité infantile et attachement, R.U.F., 2000.

J'aimerais revenir à la première page des *Trois essais*, et au commentaire de Freud à propos du mot *Lust*. Le germe entier du débat sur la sexualité infantile est là, me semble-t-il, dans le secret d'un mot. Je le rappelle : "il manque au langage populaire une désignation équivalente au mot "faim"; la science emploie à cet effet le terme de *libido*". Et encore plus clairement, au chapitre intitulé "Le problème de l'excitation sexuelle" : "Il est extrêmement instructif de constater que la langue allemande rend compte, dans son usage du mot *Lust*, du rôle évoqué dans le texte des excitations sexuelles préparatoires, qui fournissent en même temps une part de satisfaction et une contribution à la tension sexuelle. *Lust* a un double sens et désigne aussi bien la sensation de la tension sexuelle (*Ich habe Lust* : j'ai envie, je ressens l'urgence"), que celle de la satisfaction"(24).

L'attention constante, passionnée que Freud porte à la langue, est encore une fois fructueuse : l'équivoque, l'ambivalence du mot recouvre celle de la chose ; le *Lust*, plaisir sexuel, désigne à la fois la montée de la tension-excitation et sa chute, un plaisir-tension et un plaisir - décharge de la satisfaction pulsionnelle.(25)

Dans le plaisir excitation-tension, le désir convoque l'intensité qui augmente, il se soutient de la violence que la pulsion se fait à elle-même. Ce plaisir-excitation implique la sensation qui peut devenir douloureuse de la tension. Le plaisir et la douleur vont ensemble. C'est encore une manifestation de l'ambivalence originaire de l'expérience psychique humaine. On pourrait déjà y voir le *polemos*, la "tendance au conflit" originaire(26) de la vie psychique.

Si la créativité psychique est en relation avec l'expérience vécue du plaisir, de la volupté sexuelle, *Lust*, c'est parce qu'elle élabore la tension propre du désir sexuel : le fantasme serait l'issue de ce conflit intrinsèque au *Lust*, qui conduit d'un même pas, dans un seul élan, à la jouissance et à l'effroi. La marque du plaisir (*Lust*) et de l'angoisse (*Angst*) sont inhérents aux processus sexuels(27). Et même dans les représentations les plus raffinées et exquises de la sensualité et de la jouissance joyeuse de la vie, comme le visage et le sourire ensorcelant de *Monna Lisa*, Freud décèle "la plus parfaite des oppositions qui régissent la vie amoureuse de la femme", "réserve et séduction, tendresse plein d'abandon" mais aussi "sensualité d'une exigence sans égard, dévorant l'homme comme quelque chose d'étranger(28).

L'activité ludique et créative du psychisme sourd de la tension, de la violence originaire du désir. L'activité auto-érotique où se génère la formation de fantaisie, où prend source le symptôme de la névrose ou la création de l'œuvre, est marquée autant par la douleur que par le plaisir psychique qui l'accompagne. Mon hypothèse est que l'effroi auquel le désordre de la pulsion sexuelle expose l'âme enfantine, est la source la plus puissante de l'activité fantasmatique auto-érotique et du désir de la création de l'œuvre.

Pour le formuler en termes métapsychologiques : la *Todestrieb*, la pulsion, l'élan, ce qui pousse au-delà du plaisir vers l'épuisement et la mort, habite l'auto-érotisme infantile; la tendance à la déliaison sans limites exige sa ressaisie dans la forme psychique, première manifestation de la liaison du fantasme sexuel.

Peut-être l'excitation qui donne vie à une forme artistique provient-elle de son essence la plus propre : la forme tient ramassé, même dans l'ébauche du dessein, ce qui tend à l'effacer, à l'interrompre, à la disperser dans le règne de l'informe ; la forme artistique est un défi au danger du désert qui envahit, à la radicale disparition dans le sans forme. Écoutons Alberto Giacometti : "La forme se défait, ce n'est plus que comme des grains qui bougent sur un vide noir et profond, la distance entre une aile du nez et l'autre est comme le Sahara, pas de limites, rien à fixer, tout s'échappe(29). Rien à fixer, tout s'échappe, c'est cela la pulsion de mort, la défaite d'Éros et de la forme artistique.

J'ai toujours eu du mal à suivre la théorie freudienne du *Vorlust* (30), plaisir préliminaire, appliquée à la question de la réception de l'œuvre d'art. L'artiste nous "enjôle", dit Freud, nous séduit, nous intéresse par une "prime d'incitation" (*Verlockungsprämie*), terme généralement traduit comme prime de séduction, avec l'intention de préparer le récepteur à une plus grande jouissance d'âme.

On "voyait" , dans la récente exposition *Picasso érotique*, une sorte de *Urlust*, de volupté originaire érotique capable d'atteindre ce que j'appellerai "une poétique érotique de l'organe" : c'est elle qui voit et peint un oeil qui dévore, une bouche qui voit, une vulve qui mord, des yeux mâchoires et des yeux dentés, une langue-verge qui sort de la bouche d'un cheval éventré ; c'est elle qui peint et voit chaque organe comme une scène infantile, qui fait de chaque organe une scène-organe ; c'est elle qui recompose et métaphorise une anatomie fantasmatique du corps et qui semble se reposer en elle-même quand elle dessine un Minotaure mélancolique, immense et doux, qui lèche la main d'une jeune dormeuse.

24. S.Freud, *Trois essais de la théorie sexuelle*, op.cit., p. 151.

25. J. Laplanche a refait une lecture de ce terme in "Sexualité et attachement dans la psychologie", in *Sexualité infantile et attachement*, op. cit.

26. S.Freud, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, (1916-17), Gallimard, 1999.

27. S. Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, op. cit., p.99.

28. S. Freud, *ibid.*, p.191.

29. A. Giacometti, *Écrits*, Hermann, 1990.

30. S. Freud, "Le créateur littéraire et l'activité imaginative", (1908), *L'inquiétante étrangeté*, éd. bilingue, Gallimard, 2001.

Le récepteur du message artistique peut jouir "sans remords et sans honte" des fantasmes de l'œuvre et des siens propres. Mais ceci est une conséquence de la jouissance première, auto-érotique, du créateur. C'est en elle que l'effrayant du sexuel infantile devient beau. C'est elle qui permet que le plus bas rejoigne le plus haut. En elle s'engendre la "*Hohe Stimmung*", la "haute tonalité", chère à Nietzsche, spirituelle et sensible, ce frémissement de la chair qui nous saisit quand nous éprouvons la présence de l'œuvre.

Francisco Espinola avait complètement oublié la scène des rats. Il avait publié son seul roman *Sombras sobre la tierra* (Ombres sur la terre) en 1933 et une dizaine d'années plus tard, une nuit, lorsqu'il était seul, insomniaque, fumant une cigarette, "tout à coup", écrit-il, "je me suis rendu compte que le germe de tout mon roman, en entier, était dans un souvenir infantile que j'ai écrit après : "Les rats". C'est encore un exemple de ce que Proust appelait la "déflagration du souvenir".

Le plus important de l'action de *Sombras sobre la tierra* se passe dans un bordel des bas-fonds de sa ville natale. La description réaliste de la misère des prostituées, des ivrognes, des exclus du centre-ville, est animée par un souffle dostoïevskien qui met en relief le contraste entre l'angélisme et le démoniaque des personnages⁽³¹⁾. Le héros, un jeune intellectuel dévoré par l'obsession du mal, reflète sans doute des aspects de l'auteur lui-même.

Francisco Espinola est devenu un grand écrivain reconnu et aimé de ces concitoyens. En 1962, au cours d'un hommage dans la capitale, il prononça un discours de remerciement. Il évoqua l'écriture de son seul roman; il raconta l'anecdote suivante : il fréquentait très souvent un vieux café de la ville,

où il aimait écouter les chanteurs, les joueurs de guitare, et où il lui arrivait parfois, dit-il, d'éprouver "la tiède présence de la nation". Quand, dans ce café, il ressentait la nécessité d'écrire, il passait derrière le comptoir, il entrait dans une petite avant-cuisine ; sur le sol de pierre il y avait une table minuscule. On déposait dans cette pièce des saucissons et de gros pains de campagne. À peine s'asseyait-il qu'une petite souris se montrait, et elle ne semblait redouter que l'arrivée du patron ou de l'un des garçons. Elle trottinait un petit peu, s'approchait de l'écrivain, le regardait écrire. "Je ne pouvais pas dénoncer ce compagnon - avoue Francisco Espinola - qui se sentait si bien avec moi, même quand je bougeais ou quand je me levais et qui s'enfonçait comme un ressort dans sa petite grotte quand une des portes de la pièce s'entrouvrait". Il ajouta : "Lorsque je préparais la conférence ce petit compagnon est réapparu dans mon âme. Je l'ai vu confiant, courir dans mon intimité comme sur les pierres grises de la vieille avant-cuisine, de la même façon que quand nous étions seuls, et j'ai senti que si, autrefois, à San José, j'avais bien fait de ne pas le dénoncer, maintenant j'aurais mal fait si je ne le présentais pas devant vous...".

L'armée effroyable des rats peut se transformer, par l'humour et la pitié qui nourrissent la vie de l'âme de l'écrivain, en une petite aimable souris. C'est peut-être la même qui dans les dessins de Plantu se montre, furtive, pour regarder la cruauté du monde.

³¹ Cf. A. Zum Felde, *Sombras sobre la tierra*, Montevideo, prologue à F. Espinola, 1966.

CONSEIL D'ADMINISTRATION

Président Dominique CLERC MAUGENDRE
Vice-Présidents Lucile DURRMEYER, Pierre FÉDIDA
Secrétaire général Laurence KAHN
Secrétaire scientifique Patrick MEROT
Trésorier Felipe VOTADORO
Président sortant Évelyne SECHAUD

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Secrétaire Patrick MEROT
Henri NORMAND, Jean-Claude ROLLAND
Catherine CHATILLON
Brigitte ÉOCHE-DUVAL, Pascale MICHON-RAFFAITIN, Philippe VALON

DOCUMENTS ET DÉBATS

Placé sous la responsabilité du Conseil d'administration en exercice.
La réalisation des numéros est actuellement confiée à Lucile DURRMEYER
Blondine FOLIOT, Sylvie de LATTRE et Josiane ROLLAND.

INSTITUT DE FORMATION

ANALYSTES EN EXERCICE A L'INSTITUT DE FORMATION

Annie ANZIEU, Jean-Claude ARFOUILLOUX, André BEETSCHEN
Catherine CHABERT, Dominique CLERC MAUGENDRE, Lucienne COUTY
Roger DOREY, Lucile DURRMEYER, Bernard FAVAREL-GARRIGUES, Pierre FÉDIDA
Blondine FOLIOT, François GANTHERET, Edmundo GOMEZ MANGO
Michel GRIBINSKI, Didier HOUZEL, Laurence KAHN, Jean LAPLANCHE
Jean-Claude LAVIE, Danielle MARGUERITAT, Dominique MAUGENDRE
Marie MOSCOVICI, Raoul MOURY, Henri NORMAND, Aline PETITIER
Robert PUJOL, Jean-Claude ROLLAND, Guy ROSOLATO
Évelyne SECHAUD, Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER, Daniel WIDLÖCHER

COMITÉ DE FORMATION

Secrétaire Jean-Claude ARFOUILLOUX
Jean-Claude ARFOUILLOUX, André BEETSCHEN, Catherine CHABERT, Bernard FAVAREL-GARRIGUES,
Laurence KAHN, Henri NORMAND, Aline PETITIER, Guy ROSOLATO, Evelyne SECHAUD

COMITÉ DE L'ENSEIGNEMENT

Secrétaire Bernard FAVAREL-GARRIGUES
Membre ex officio Dominique CLERC MAUGENDRE, Patrick MEROT *Membre*
représentant du Collège des titulaires Danielle MARGUERITAT Nicole OURY,
Monique ROVET
Martine BIAU-BEZARD, Michel WOLKOWICZ

MEMBRE D'HONNEUR

Pr Jean-Louis LANG 100, rue de Rennes - 75006 Paris 01 45 48 08 03

MEMBRES TITULAIRES

Mme Annie ANZIEU	7 bis, rue Laromiguière - 75005 Paris	01 47 07 43 98
Dr Jean-Claude ARFOUILLOUX	85, avenue du Général Leclerc - 75014 Paris 39,	01 43 22 87 72
Dr Claude BARROIS	boulevard de Port-Royal - 75013 Paris	01 43 37 72 96
Dr André BEETSCHEN	5, place Croix-Pâquet - 69001 Lyon	04 78 28 54 57
Pr Catherine CHABERT	76, rue Charlot - 75003 Paris	01 42 77 27 70
Mme Dominique CLERC MAUGENDRE	82, boulevard Beaumarchais - 75011 Paris	01 43 55 04 25
Mme Lucienne COUTY	15, rue de l'Éstrapade - 75005 Paris 32,	01 43 26 02 75
Pr Roger DOREY	boulevard Marbeau - 75116 Paris 27, rue des	01 45 00 58 92
Dr Lucile DURRMEYER	Cordelières - 75013 Paris	01 47 07 63 42
Dr Bernard FAVAREL-GARRIGUES	44, rue de Tivoli - 33000 Bordeaux 3,	05 56 81 96 30
Pr Pierre FÉDIDA	rue du Regard - 75006 Paris 11,	01 42 22 07 61
Mme Blandine FOLIOT	square Jasmin - 75016 Paris 91,	01 45 24 52 37
Pr François GANTHERET	rue de Seine - 75006 Paris	01 43 54 69 31
Dr Edmundo GOMEZ MANGO	150, avenue du Maine - 75014 Paris	01 43 22 52 09
Dr Michel GRIBINSKI	14, rue Barbette - 75003 Paris	01 40 29 99 33
Pr Didier HOUZEL	6, rue de l'Académie - 14000 Caen	02 31 86 72 49
Mme Laurence KAHN	72, boulevard Richard Lenoir - 75011 Paris	01 47 00 51 70
Pr Jean LAPLANCHE	55, rue de Varenne - 75341 Paris cedex 07	01 45 48 37 54
Dr Jean-Claude LAVIE	22, avenue de l'Opéra - 75001 Paris	01 42 97 48 55
Dr Danielle MARGUERITAT	26, rue Erlanger - 75016 Paris	01 46 51 55 68
Dr Dominique MAUGENDRE	5, rue Alphonse Baudin - 75011 Paris	01 43 57 51 77
Mme Marie MOSCOVICI	32, avenue Carnot - 75017 Paris	01 42 27 16 32
Dr Raoul MOURY	27, boulevard Edgar Quinet - 75014 Paris	01 43 20 21 36
Dr Henri NORMAND	53, rue Huguerie - 33000 Bordeaux	05 56 44 06 64
Dr Aline PETITIER	15, rue de Montparnasse - 75006 Paris	01 45 49 32 64
M. J.-B. PONTALIS	34, rue du Bac - 75007 Paris	01 42 96 36 03
Dr Robert PUJOL	140, rue Edmond Rostand - 13008 Marseille	04 91 53 41 79
Dr Jean-Claude ROLLAND	45, rue de la République - 69002 Lyon 3,	04 72 40 20 77
Dr Guy ROSOLATO	square Thiers - 75116 Paris	01 45 53 36 89
Mme Évelyne SECHAUD	105, avenue Victor Hugo - 75016 Paris	01 44 05 92 60
Dr Hélène TRIVOUSS-WIDLÖCHER	248, boulevard Raspail - 75014 Paris	01 43 35 11 62
Pr Daniel WIDLÖCHER	248, boulevard Raspail - 75014 Paris	01 43 21 52 45

MEMBRES SOCIÉTAIRES

Mme Viviane ABEL PROT	30, rue Vaneau - 75007 Paris	01 47 05 86 02
Mme Laurence APFELBAUM	52, rue de Vaugirard - 75006 Paris	01 40 51 26 24
Dr Henri ASSÉO	6, rue Jeanne d'Arc 75013 Paris	01 45 85 50 74
Monsieur Joël BERNAL	5, rue Théodore Ducos 33000 Bordeaux	05 56 24 75 21
M. Gérard BONNET	1, rue Pierre Bourdan - 75012 Paris	01 43 40 68 70
Dr Jean BOUSQUET	13, place Dupuy - 31000 Toulouse	05 61 63 68 95
Pr Françoise BRELET-FOULARD	74, rue du Coudray - 44000 Nantes 103, avenue	02 40 74 79 20
Dr Françoise CAILLE-WINTER	du Général M. Bizot - 75012 Paris 16, rue Lunain	01 46 28 43 53
Mme Marie-José CÉLIÉ	75014 Paris	01 45 45 40 80
Pr Françoise COUCHARD	61, avenue du Roule - 92200 Neuilly	01 47 22 41 68
Dr Catherine CHATILLON	75, rue de Saint-Genès 33000 Bordeaux 132,	05 56 96 58 77
M. Albert CRIVILLÉ	boulevard du Montparnasse - 75014 Paris 74, rue	01 43 35 08 69
Dr François DESVIGNES	Dunois-Tour Chéops - 75464 Paris cedex 13 16, rue	01 45 85 01 10
Dr Catherine DOCHE	de l'Ormeau Mort - 33000 Bordeaux	05 56 99 13 57
Dr Bernard DUCASSE	16, ay. de Strasbourg - 33200 Bordeaux 24, place	05 56 08 94 37
Dr Judith DUPONT	Dauphine- 75001 Paris 33, rue Taudin - Résid. Le	01 43 54 44 12
Dr Claudine GEISSMANN	Rohan - 33200 Bordeaux 87, avenue Raymond	05 56 02 56 89
Mme Monique de KERMADEC	Poincarré 75116 Paris 59, rue du Parc - 33000	01 47 04 23 32
Dr Patrick LACOSTE	Bordeaux 13, rue Bouvier - 76300 Soffeville-les-	05 56 08 88 42
Mme Monique LAWDAY	Rouen	02 35 72 14 70
Dr Roland LAZAROVICI	17, rue Gazan - 75014 Paris	01 45 89 11 78
Dr Jacques Le DEM	57, rue Boileau - 69006 Lyon	04 78 89 11 50
Dr Josef LUDIN	Meraner Str. 7 10825 Berlin Allemagne	0049 30 853 46 67
Dr Patrick MEROT	13, avenue Charles V - 94130 Nogent sur Marne	01 48 73 40 17 04
Dr Nicole OURY	77, cours du Docteur Long - 69003 Lyon	72 33 55 45 01 43
Mme Agnès PAYEN-CRAPLET	6, rue de l'Aude - 75014 Paris	22 97 27 04 78 37
Dr Josiane ROLLAND	45, rue de la République - 69002 Lyon 32	34 84 01 46 28 13
Mme Monique ROVET	bis, avenue de Picpus - 75012 Paris	41 04 77 41 32 61
Dr Jean-Yves TAMET	63, rue Désiré Claude - 42100 Saint-Etienne	03 83 35 00 77
Mme Hélène TENENBAUM	2, rue Don Calmet - 54000 Nancy	01 43 35 12 06
Dr Felipe VOTADORO	5-7, boulevard Edgar Quinet - 75014 Paris	

MEMBRES HONORAIRES

Mme Nicole BERRY - Pr Guy DAR COURT - Dr Colette DESTOMBES
Mme Gabrielle DUCHESNE - Dr Bernard JOLIVET
Dr Marianne LAGACHE - Dr Elisabeth LEJEUNE

Secrétariat de l'APF: Sylvia MAMANE
24, place Dauphine, 75001 Paris
tél. 01 43 29 85 11, fax. 01 43 26 13 46